



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2009

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

2

– NUMĂR DEDICAT PĂRINȚILOR CAPADOCIENI –

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

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Herminia Vasiliană, o paradigmă exegetică vie * *The Hermeneia of Saint Basil the Great, a Living Exegetical Paradigm* 3
- STELIAN TOFANĂ, Cuvântarea Ap. Pavel la Milet (F.Ap. 20, 17-35) - O referință la preoția sacramentală a Bisericii primare? * *Paul's Discourse from Miletus (Acts 20, 17-38). A Reference to the Sacramental Priesthood of the Early Church?* 13
- PINTICAN IOAN MARIUS, Re-istoria „comunității mateiene” în contextul relațiilor primare iudeo-creștine * *The Re-history of the "Matthean Community" in the Context of the First Judeo-Christian Relationships* 25

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- LIVIU VIDICAN-MANCI, Erezia cathară în literatura de specialitate din România. Studiu istorico-critic * *The Catharism in the Romanian Historiography* 41
- NICOLAE-DRAGOȘ KERÉKES, Sinodul V ecumenic și origenismul * *The 5th Ecumenical Synod and the Origenism* 51

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- RADU PREDA, Teologia socială ortodoxă. Prolegomene la o viziune răsăriteană asupra lumii de azi * *The Social Orthodox Theology. Prolegomena to an Orthodox Vision about Today's World* 71
- DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Aspecte fundamentale ale eclesiologiei ortodoxe la Sf. Părinți Capadocieni * *Fundamental Aspects of Orthodox Ecclesiology at the Chapadocian Fathers* 103

CRISTIAN SONEA, Trimiterea Fiului în lume pentru mântuirea și viața lumii, condiție a apostolatului tuturor creștinilor * <i>The Commission of the Son in the World for the Redemption and the Life of the World, the Condition of the Apostolate of All Christians</i>	115
---	-----

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

DOREL MAN, Cuvânt și Pastorație la Sfântul Vasile Cel Mare * <i>Word and Pastoral Work in Saint Basil the Great</i>	129
GHEORGHE ȘANTA, Pedagogia creștină în opera Sf. Grigorie de Nyssa * <i>The Christian Pedagogy in the Work of St. Gregory of Nyssa</i>	135
MARCEL GHEORGHE MUNTEAN, Răstignirea din Biserica Mitropolitană din Amfisa pictată de Spiros Papaloukas. * <i>Crucifixion in the Paintings of Spiros Papaloukas</i>	141
MARIUS GHENESCU, Arta sacră oglinda cuvântului * <i>The Sacred Art, Mirror of the Word</i> ...	147
ALIN R. TRIFA, Sfântul Vasile cel Mare în frescele cu caracter liturgic din Serbia medievală * <i>Saint Basil the Great in the Frescoes with Liturgical Content from the Medieval Serbia</i>	169

V. THEOLOGIA EUROPAEA

A. M. RITTER, Basilius und Augustin über Natur und Landschaft – ein Vergleich * <i>Basil the Great and Augustine on Nature and Landscape – a Comparison</i>	185
YVES-MARIE BLANCHARD, Le Canon des Écritures : genèse et statut de la Bible chrétienne * <i>The Canon of the Scriptures: Genesis and Status of the Christian Bible</i> ...	195

VI. MISCELLANEA

CEZAR LOGIN, Anaforaua Sfântului Grigorie de Nazianz * <i>The Anaphora of Saint Gregory the Theologian</i>	209
PAULA BUD, Șabatul – mediu de transfigurare și pregustare a veșniciei * <i>The Sabbath – Medium of Transfiguration and Anticipation of Eternity</i>	223
CODREANU LUCIAN NICODIM, Imaginea în misiunea ortodoxă * <i>The Image in the Orthodox Mission</i>	231
MUREȘAN MIHAI-ANDREI, Paradoxul eshatologic al discursului lui Iisus în In. 5, 19-30 * <i>The Eschatological Paradox of Jesus's Speech in Jn. 5, 19 - 30</i>	243

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

<i>Studia Basiliana</i> , I, II, III, București, Editura <i>Basilica</i> a Patriarhiei Române (ALEXANDRU MORARU).....	259
Miguel De Salis Amaral - <i>Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky</i> (DACIAN BUT-CĂPUȘAN).....	260
Anne Brenon, <i>Catharii</i> , traducere de Ion Doru BRANA (LIVIU VIDICAN-MANCI)	263
Alexandru Moraru – <i>Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca</i> (DACIAN BUT-CĂPUȘAN)	266

I. TEOLOGIE BIBILICĂ

HERMINIA VASILIANĂ, O PARADIGMĂ EXEGETICĂ VIE

IOAN CHIRILĂ

ABSTRACT. *The Hermeneia of Saint Basil the Great, a Living Exegetical Paradigm.*

The paper proposes a synthesis of hermeneutical rules used by Saint Basil the Great, understood as an exegete who realized an authentic mediation between allegoric and literal interpretation. His hermeneutics relies on the unity of the Holy Scripture. The interpreter, in his view, should come as close as possible to the thinking and spiritual life of the hagiographer. The Hermeneia of Saint Basil should not be infinitely repeated, but assumed as a paradigm of interpretation and adapted to the contemporary spiritual needs.

Keywords: *St Basil the Great, unity of the Scripture, hermeneutics, paradigm*

Tezaurul patristic ne oferă o multitudine de perspective interpretative ale Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, în vremile trecute și în zilele noastre încă se mai caută răspunsuri la unele întrebări privind geneza scrierilor, paternitatea lor, integritatea recenziilor păstrate și recunoscute ca versiuni canonice și nu mai puțin cu privire la conținutul teologic (sau nu!) al acestora. Survolând „opera omnia” vasiliană, putem observa faptul că autorul pleacă de la recunoașterea și afirmarea sfințeniei și a caracterului revelat al Scripturii. Scriptura reprezintă pentru Sfântul Vasile cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor în vederea mântuirii, deci cuvânt revelat ce-și are originea în Dumnezeu. Nu toți cercetătorii de azi au această înțelegere. De aceea, credem că ar fi potrivit ca, la acest moment comemorativ, să încercăm o sinteză a regulilor de interpretare utilizate de Sf. Vasile. Dar mai înainte să remarcăm faptul că Sf. Vasile a trecut mai întâi prin faza alegoriei și abia apoi a devenit apropiatul tehnicii interpretative literar-gramaticale, caracteristice antiohienilor. Și totuși, nu cred că putem face, în chip total, o aplicare a principiilor antiohiene la opera Sf. Vasile, deoarece în scrierile sale putem identifica unele secțiuni ce aparțin ca formă de interpretare alegorismului moderat. Precum spuneam într-un studiu dedicat Sf. Ioan Gură de Aur, și acum, în cazul Sf. Vasile cel Mare, ne aflăm în fața unui exeget care realizează o mediere efectivă între alegorism și literalism.

Încercarea noastră de sinteză aș începe-o cu remarcarea faptului că Sfânta Scriptură apare, în concepția Sfântului Vasile cel Mare, ca o lucrare unitară. Mulțimea cărților ce o compun nu deranjează acest lucru, pentru că toate au fost scrise sub inspirația Duhului Sfânt „pentru mântuirea (zidirea) sufletelor noastre”¹.

¹ *Omilia 9, 1 la Hexaameron*, în Basile de Cesarée, „Homelies sur Hexaéméron”, Sources chrétiennes nr. 26 bis., Paris 1968, p. 483.

Unitatea Scripturii la Sfântul Vasile cel Mare. Când dorim să vorbim de unitatea Scripturii, ne întâlnim cu dihotomia evidentă a acesteia, ne întâlnim cu Vechiul și cu Noul Testament, aspect despre care Samuil Micu spunea că ar fi mai bine să fie numite Vechiul și Noul Legământ. Să se fi gândit la citatul din Ieremia prin care se introducea conceptul de „legământ nou”(Ier. 31, 31)- *berit hadasha?* Posibil, dar nici acest aspect nu va spulbera în chip automat structurarea bipartită. Și totuși există un răspuns simplu: autorul principal unic, adică Dumnezeu, dar rămâne multiplicitatea părților, amintită și mai sus. Cu toate acestea, considerăm că acest argument poate fi unul valabil. Am mai putea adăuga textul din Luca 24, 25-26 prin care Mântuitorul asumă rostirile despre Sine pronunțate în Vechiul Testament.

Sfântul Vasile cel Mare folosește termenul de „aspect unitar”, vorbește despre Scriptură ca despre o lucrare unitară spunând că Vechiul Testament face parte din istoria mântuirii neamului omenesc, multe evenimente ale Noului Testament avându-și rădăcinile în Vechiul Testament. Fapte, evenimente și personaje ale Vechiului Testament au servit, pe lângă semnificația lor istorică, și drept simbol sau tip pentru evenimente și personaje din istoria Noului Testament². Avem în față exprimarea relației dintre cele două testamente în registrul ecuației tip-antitip, numai că prin venirea lui Iisus Hristos tipul s-a schimbat în realitate, promisiunile au devenit realizări³. De multe ori însă, o înțelegere a evenimentelor expuse în Noul Testament ar fi imposibilă sau mult îngreuiată fără o bază ce ne este pregătită în Vechiul Testament⁴. Sf. Vasile afirmă că, în Vechiul Testament, Dumnezeu a pregătit venirea Fiului Său și mântuirea noastră. Interpretările date anumitor pericope din Vechiul Testament ne îndreptățesc să credem că Sfântul Vasile le considera ca nefiind adresate iudeilor, ci constituind o adevărată profecie, vizând pe cei ce vor crede în cuvântul Evangheliei⁵. Astfel, putem înțelege că ierarhul capadochian desprinde ideea unității Scripturii din caracterul său hristocentric. Ea are în centrul ei pe Iisus Hristos, a cărui întrupare și activitate este consemnată în paginile Noului Testament. Vechiul Testament pregătește însă, prin profeții și întreaga lui istorie, venirea lui Iisus. În Omiliile la Psalmi, Sfântul Vasile cel Mare oferă o orientare hristocentrică exegezei sale⁶, subliniind faptul că Vechiul Testament aparține creștinilor în aceeași măsură ca și Noul Testament, formând o unitate.

Un alt argument pentru afirmarea unității Scripturii este însăși alegerea subiectelor pentru predicile sale din întreaga Sfântă Scriptură⁷.

² *Omilia la Ps. 44, 4-5, 9-12 în Sfântul Vasile cel Mare, Comentariu la Psalmi*, trad. de Ol. Căciulă, București, 1939, p. 215, 224-227.

³ *Despre Duhul Sfânt*, c. 21, PG 32,165, în Basile de Cesarée, *Sur le Saint-Esprit*, Introduction, texte, traduction et notes de Benoit Pruche, în *Sources chrétiennes*, Nr. 17 bis, Paris. 1968, p. 435-437.

⁴ Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 106.

⁵ *Omilia la Ps. 59, trad. cit.*, p. 279-281.

⁶ *Omiliile la Psalmi, trad. cit.* p.121, 215, 270-271, 283,288, 390.

⁷ M. Basarab, op. cit., p.106.

Din această afirmație preliminară se distinge deja un principiu hermeneutic vasilian: pentru interpretarea corectă a Scripturii este necesară abordarea ei ca o scriere unitară și o lectură hristologică prin care evenimentul istoric, redat de sensul primar, este încorporat în istoria mântuirii și astfel obține un caracter responsorial peren.

Dar pentru o astfel de lecturare este nevoie de o pregătire anume. Sf. Vasile spune că nu toate paginile Sfintei Scripturi pot fi interpretate de oricine, pentru că pe lângă istorioarele care stau la îndemâna oricui, Scriptura cuprinde multe idei înalte, referitoare la Dumnezeu și la lucrarea Sa⁸, pe care mintea omenească mărginită⁹ nu le poate cuprinde. „Judecățile lui Dumnezeu sunt un adânc și ceea ce este închis în comorile dumnezeiești nu este ușor de priceput de oricine la întâmplare”¹⁰. De aceea, cel chemat să învețe pe alții, explicând Scriptura, trebuie să fie înarmat cu o dublă pregătire: morală și intelectuală. „Cum ar trebui să fie pregătit un suflet pentru a lua parte la ascultarea unor lucruri atât de mari? Să fie curățit de vicii, să nu fie stăpânit de grijile acestei vieți, să fie gata la oboseală și la studiu în toate direcțiile”¹¹. De aceea, așa propune o remarcare sintetică a calităților pe care trebuie să le aibă interpretul.

Exegetul – un om ce stăruie întru apropierea de spiritul aghiografului.

Mai întâi, Sf. Părinte capadochian ne îmbie la o lecturare perseverentă a Scripturii. Pentru a fi cât mai explicit, Sf. Vasile îi compară pe cititori cu niște atleți ai credinței și-i îndeamnă să zăbovească îndelung asupra textului Sfintei Scripturi pentru a se familiariza cu textul și spre a-l înțelege mai bine. El zice: „Spectatorul de la întrecerile atletice trebuie el însuși pregătit pentru întrecere, pentru ca să fie el însuși într-o măsură oarecare, luptător. La fel și cercetătorul priveliștilor mari și suprafirești și ascultătorul înțelepciunii cu adevărat înalte și de negrăit trebuie să vină aici întrucâtva pregătit de acasă, pentru a cerceta cele ce i se expun și să-mi fie copărtaș la luptă, pe cât poate, și să vină aici mai degrabă ca tovarăș de luptă decât ca judecător, pentru că în situația când nu voi reuși să aflu adevărul, greșeala mea să nu fie spre paguba ascultătorilor”¹². Ne îndeamnă chiar să facem din „textul Sfintei Scripturi motiv de discuție în tot momentul: dimineața și seara, la masă, la culcare”¹³ și mai ales „să reflecteze la cele expuse de el”¹⁴. Dar, și așa Scriptura păstrează încă, în viziunea Sf. Părinte, anumite taine¹⁵, care sunt voite de Duhul Sfânt și a căror înțelegere nu este accesibilă oricui¹⁶. Pentru a putea cunoaște parte din tainele Sfintei Scripturi, interpretul trebuie să se apropie de aceasta printr-o anumită pregătire. Fără o *purificare interioară* nu va fi posibilă o apropiere și o

⁸ *Despre Duhul Sfânt*, 2, 1, P. G., 29, 28-29.

⁹ *Ibidem*, 1, 9, P. G., 29, 24.

¹⁰ *Omilii la Psalmi* 32, 5, P. G., 29, 5 D.

¹¹ *Ibidem*, 1, 1, P. G., 29, 4-5.

¹² *Omilii la Hexaïmeron*, 6, 1, P. G., 29, 117.

¹³ *Ibidem*, 7, 6, P. G., 29, 164.

¹⁴ *Ibidem*, 9, 6, P. G., 29, 208.

¹⁵ *Către tineri*, PG 31, 566; *Omilia la Ps. 45*, trad. cit, p. 232.

¹⁶ *Despre Duhul Sfânt*, c. 27, trad. cit., p. 483.

interpretare a Scripturii. Cunoașterea ei – și prin aceasta cunoașterea lui Dumnezeu – presupune abandonarea lucrurilor din afara Lui, lepădarea de patimi. „Cine se îngrijește de ale lumii, se întreba Sf. Vasile, și se dedă cu totul poftelor trupului mai poate să dea atenție cuvintelor privitoare la Dumnezeu și să fie capabil de a înțelege exact astfel de gânduri înalte?”¹⁷. Eliberându-se de patimi, interpretul Scripturii face să se nască în sufletul său „liniștea necesară pentru înțelegerea învățăturilor”¹⁸. Prin această purificare, el își face sufletul sălaş aceluiași Duh, care a inspirat pe aghiografi în compunerea Scripturii, realizează apropierea de duhul aghiografului. Când vorbim despre aghiograf, cred că este potrivit să introducem o observație formală cu privire la conceptele de inspirație și iluminare. Spun că este o distincție formală, mai mult scolastică, deoarece ea nu are menirea decât de a ne facilita și o mai bună apropiere de spiritul scriitorului sfânt. Astfel, vom spune că actul inspirației este o acțiune săvârșită de Dumnezeu pentru a-i comunica celui ales conținutul unui adevăr veșnic menit să-l facă lucrător în vremea sa pentru restaurarea chipului istoriei. Această descoperire realizată de Dumnezeu este una plenară, una care transcende cu mult capacitățile de cuprindere ale umanului, numai că actului de inspirație i se adaugă lucrarea de iluminare a aghiografului prin care acesta, din lucrarea Duhului, primește puțința de a transpune pe înțelesul destinatarilor mesajului conținutul acestuia. Prin aceste elemente de disjungere între termeni putem înțelege mult mai ușor faptul că exegetul trebuie să se încadreze în aceeași lucrare a Duhului pentru a ajunge și el la sensul duhovnicesc și veșnic al adevărului revelat și care face noi toate.

Scriptura reprezintă pentru Sfântul Vasile cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor în vederea mântuirii. Pentru tâlcuirea ei, interpretul trebuie să se apropie prin curățirea inimii, rugăciune, meditație și înarmat apoi cu solide cunoștințe teologice și, de asemenea, cu bogate cunoștințe provenite de la „oamenii din afară”, aparținând științelor profane¹⁹. El însuși ne este prezentat ca având o pregătire enciclopedică vastă deținând cunoștințe din: cosmogonie, botanică, astronomie, meteorologie, istorie naturală sau geografie.

Dar cred că pentru noi, pentru tinerii de azi, sunt potrivite cuvintele Omiliei către tineri pentru a înțelege mai bine modul și amplitudinea pregătirii noastre pentru înaintarea în taina Scripturii. Sfântul Vasile este conștient că literatura și științele profane constituie un minunat exercițiu spiritual, pentru ca tinerii să poată ajunge la cunoașterea și înțelegerea Scripturilor²⁰. Studiul laborios al filosofilor, istoricilor, al poezilor, făcut în mod critic, selectiv, după exemplul albinei²¹, poate fi de un real folos pentru înțelegerea și explicarea adevărilor dumnezeiești cuprinse în Scriptură. Există o anumită afinitate spirituală între Scriptură și literatura profană, de care, cel ce dorește

¹⁷ *Omilia la Ps. 45, 11, trad. cit.*, p. 245.

¹⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹⁹ M. Basarab, *op.cit.*, p. 110-111.

²⁰ *Către tineri*, P.G. 31, 566-67.

²¹ *Ibidem*, P.G. 31, 570.

să înțeleagă cuvântul dumnezeiesc, trebuie să profite. În fond, cele două, Scriptura și literatura profană, constituie în concepția Sfântului Vasile o unitate, pe care el o exprimă prin sugestiva comparație a pomului, la a cărui frumusețe și bogăție naturală contribuie atât fructele cât și frunzele²². Cu toate aceste zice despre literatura profană că este inferioară Scripturii²³. Exegetul sau teologul trebuie să caute mai întâi sprijin afirmațiilor sale în Scriptură și în Tradiție și abia apoi poate face apel la sprijinul „oamenilor din afară”. Numai după ce interpretarea are absolut necesara confirmare biblică și a primit acordul Tradiției vii a Bisericii, exegetul poate veni în plus cu argumente luate din literatura profană, oferind astfel o interpretare cât mai bună a textului Scripturii²⁴, dar neieșind din „sensul Scripturii”.

Sensul Scripturii. Revelația scripturistică nu este o lucrare care să se epuizeze total într-un eveniment istoric anume. Ea are un aspect static, prin faptul că are un scop imediat, rezolvarea unei tensiuni distructive din sânul creației, dar pe lângă acest aspect trebuie să vedem, să găsim sensul dinamic sau sensul spiritual prin care evenimentul restaurat la chipul său veșnic dobândește o funcție tipică pentru conducerea noastră spre starea revelației desăvârșite în Hristos (spre antitip) și prin aceasta spre împărăția cerurilor, adică spre identificarea conștientă a sensului eshatologic al creației. De aceea zic sens, deși tratatele de hermeneutică biblică vorbesc despre sensuri. Sensul revelației este acela de a ne face capabili să ne înțelegem funcția spirituală a existenței proprii și a întregii creații prin luminarea sau împărtășirea Duhului.

Despre Sf. Vasile se afirmă că „deși avea o deosebită considerație pentru corifeii școlii din Alexandria, respingea interpretarea alegorică²⁵ și că arăta o înclinație

²² *Ibidem*, P.G. 31, 567.

²³ *Hexaemeron* 3, 8 trad. cit., p. 233.

²⁴ M. Basarab, *op. cit.*, p. 112-113.

²⁵ Sfântul Vasile respinge interpretarea alegorică și o consideră primejdioasă pentru faptul că privează Scriptura de orice bază reală și pentru că lasă frâu liber interpretării fanteziste (*Omiliile la Hexaemeron*, 9, 1, P. G., 29, 189). „Cunosc, zice, legile alegoriei, deși nu le-am descoperit eu, dar le-am descoperit când am citit cele ce au scris alții. Aceștia, care nu acceptă sensurile obișnuite ale textului, zic că apa nu este apă, ci de altă natură, plantele și peștii le interpretează precum voiesc, iar creația reptilelor și a animalelor o explică după închipuirea lor, la fel ca și cei ce explică visele... Eu, însă, când zic iarbă, înțeleg iarbă; la fel când zic plantă, pește sau animal, pe toate le înțeleg ca în vorbirea obișnuită. Pentru că nu mă rușinez de Evanghelie” (Rom. I, 16). (*Ibidem*, 9, 1, P. G., 29, 188). Altă dată spune: „Eu am să spun ceva despre apele despărțite celor din Biserică, acelor care sub pretextul sensurilor superioare, pretind că apele înseamnă în chip metaforic, puterile spirituale și că deasupra tăriei stau cele bune iar jos, aproape de pământ, de locurile materiale, se află cele rele... Să respingem aceste teorii ca pe niște *băbești* (I Tim. IV, 7) și să înțelegem prin apă, apa și să credem că despărțirea ce a avut loc de tărie s-a făcut pe motivul pe care l-am dezvoltat” (*Ibidem*, 3, 9, P. G., 29, 73-76). Sfântul Vasile respingând interpretarea alegorică, se referă îndeosebi la Origen, care propunea ca istoria Facerii să nu fie luată drept o istorie reală, ci o compunere cu înțeles simbolic. El zicea: „Cine este acela, care având rațiune, va crede că în prima, a doua și a treia zi a fost seară și dimineață, fără să existe soare, nici lună, nici stele...? Cine este deasemeni, atât de fără minte ca să creadă că Dumnezeu a plantat arbori în paradis... și că Adam s-a ascuns sub pom...? Nu cred să se îndoiască cineva că sub acestea se arătau unele taine, ascunse în mod figurat sub o istorie aparentă, dar nu întâmplată în mod real” (Origen, *Despre principii*, P. G., 11, 377).

deosebită spre interpretarea literală a Sfintei Scripturi. Pentru el, redarea exactă a sensului din vorbirea obișnuită și a aspectului istoric al pericopelor trebuie să fie prima preocupare a exegetului. Desigur, nu trebuie să se abuzeze de acest mod de interpretare acolo unde este vorba despre realități spirituale și unde Scriptura însăși sugerează o interpretare anagogică sau tipică²⁶. Așadar, Sf. Vasile nu respinge cu desăvârșire alegorismul, ci îl temperează evidențiind faptul că „sensul alegoric suprimă sensul literal, pe când sensul anagogic nu suprimă acest sens, ci îl însoțește și îl întrețește prin adăugirea unei idei mai înalte”²⁷.

Observăm că Sf. Vasile vorbește despre sensul literal, despre cel anagogic-spiritual și despre cel tipic, dar cele trei sensuri sunt doar trei perspective de receptare și interpretare a textului scripturistic pentru ca să ajungem la unitatea mesajului și la relevanța sa concretă pentru timp și veșnicie. În cadrul textului scripturistic, pe lângă diversitatea de genuri literare, există o diversitate de situații istorice concrete cu particularizări evidente care cer intervenții sau exprimări conforme. De aceea, nu orice pericopă poate fi receptată în sens literal, după cum nu poate fi citită nici în cheia sensului anagogic sau tipic.

Vorbindu-ne despre sensul literal, ne spune că pentru exeget este foarte importantă redarea exactă a sensului din vorbirea obișnuită și a aspectului istoric al pericopelor. Consecvent cu acest principiu, Sfântul Vasile interpretează Scriptura parafrazându-i, pur și simplu, textul. De exemplu, cuvintele: „Oprește-ți limba de la rău și buzele tale de a vorbi înșelăciune” (Ps. 33, 9) le tâlcuiește în felul următor: „Dacă voiești să fii întru zilele cele bune și dacă iubești viața, atunci îndeplinește porunca vieții”... iar prima poruncă este de a-ți opri limba de la rău și buzele de a vorbi înșelăciune. Căci „păcatul cel mai des și cel mai felurit este aproape totdeauna acela care se săvârșește cu limba”²⁸. Dar în cazul interpretării literale este nevoie în unele cazuri de o analiză filologică și istorică a textului Sfintei Scripturi²⁹ sau de o aplecare deosebită spre argumente din lumea științelor vremii³⁰, el fiind recunoscut ca un fin cunoscător al acesteia.

²⁶ Costantin Cornițescu, „Sf. Vasile cel Mare, interpret al Sf. Scripturi”, în *Ortodoxia*, anul XXXII (1980), nr. 2 (aprilie-iunie), p. 316.

²⁷ *Ibidem*, p. 317.

²⁸ *Omilii la Psalmi*, 33, 9, P. G., 29, 373.

²⁹ Referindu-se la titlul psalmului al șaptelea, care este formulat așa: „Psalmul lui David, atunci când și-a schimbat fața înaintea lui Abimeleh”, spune că în persoana acestui Abimeleh nu trebuie văzut marele preot al lui Israil, pentru că substantivul Abimeleh poate fi luat și ca nume comun și înseamnă împărat, întocmai ca și cuvintele cezar, august și faraon. Așa se explică faptul că istoria cunoaște mai mulți cezari și faraoni și tot așa de mulți Abimeleh (Facere 21, 22 ; 26, 8), deși acest mod de interpretare ar suporta o corecție: avi-melek însemnează tatăl meu regele, iar tatăl lui David nu a fost rege.

³⁰ Sugestiv în acest caz este demonstrația sa cu privire la crearea lumii, celebrul Comentariu la Hexaimeron, unde mai întâi Sfântul Vasile vrea să demonstreze că Dumnezeu este Creatorul lumii, în al doilea rând, că Dumnezeu a creat lumea din nimic și că materia nu este veșnică. Mergând mai departe, arată că în relatarea actului creației este o logică firească: mai întâi este creată lumea spirituală, apoi cea sensibilă în lumea sensibilă a fost creat mai întâi regnul mineral, apoi cel vegetal și în cele din urmă cel animal; în fiecare regn este o ordine bine stabilită, pusă în firea lucrurilor de către Creator. Viața nu este produsul

Când vorbește însă despre sensul anagogic spiritual spune „în Sfânta Scriptură există texte care pe lângă sensul istoric-literal sau somatic³¹ au și un sens anagogic, spiritual”, adică sunt unele texte cu un conținut mai bogat care trebuie identificat și exprimat ca atare de către exeget. Interpretând textul „închinați-vă Domnului în curtea lui cea sfântă” (Ps. 28, 3) spune că prin cuvântul *curte* trebuie să înțelegem mai întâi sinagoga iudeilor, în rândul al doilea, „ridicându-ne cu mintea mai sus, prin curte mai putem înțelege și trăirea cea cerească”³². Iată cum surprinde în chip minunat ceea ce v-am propus mai sus, anume faptul că sensul revelației este creșterea continuă prin luminarea Duhului spre ajungerea la „trăirea cea cerească”. Acum și aici suntem pe cale, și ce frumos vorbește despre cale: „prin cuvântul *cale* trebuie să înțelegem progresul către desăvârșire, progres care se realizează continuu, prin săvârșirea faptelor bune și prin iluminarea venită din cunoaștere”³³. „Săgețile sale sunt ascuțite” (Ps. 44, 6). „Săgețile cele ascuțite ale celui puternic sunt cuvintele cele minunate care ating inimile ascultătorilor, lovind și rănind sufletele cele simțitoare”³⁴. „*De-a dreapta* sa nu indică un loc, ci raportul de egalitate; *dreapta* nu trebuie luată în sens material, pentru că în cazul acesta trebuie să existe și o stângă. Prin faptul de a sta *de-a dreapta*, Scriptura prezintă marea cinste de care se bucură Fiul”³⁵. Referindu-se la Psalmul 28, 8: „Glasul Domnului pregătește cerbii și descarcă desigurile”, pe care îl pune în legătură cu cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul: „Orice lemn care nu face roadă se taie și se aruncă în foc” (Matei 3, 10), Sfântul Vasile spune că prin desigurii nu trebuie să se înțeleagă plantele pădurii, „ci sufletele pline de poftă, în care se cuibăresc patimile cele de multe feluri, întocmai ca niște fiare”³⁶. Am inserat aceste câteva exemple exegetice specifice sensului anagogic spiritual pentru a vedea cât de înțelept moderează tendința de a aluneca spre alegorism prin utilizarea acestei însoțiri a literalului cu anagogicul.

Acestor sensuri li se adaugă cel tipic. Acest sens evidențiază faptul că anumite persoane și întâmplări din Vechiul Testament preînchipuie persoane și fapte din Noul Testament: „Adam este tip a lui Adam cel viitor (Rom. 5, 14), piatra (din care au fost adăpați israeliții în pustie) reprezintă tipic pe Hristos (I Cor. 10, 4), apa care a izvorât din piatră este tipul puterii de viață făcătoare a Cuvântului; Mana este tipul pâinii celei vii, care s-a pogorât din cer (Deut. 8, 3, Ioan 5, 41), iar

material, ci darul lui Dumnezeu, care însuflețește materialul. Dintre creaturi cea mai de preț este omul, prin trupul său el aparține lumii materiale, iar prin suflet celei spirituale. I s-a pus în suflet ca semn de noblețe chipul lui Dumnezeu, a fost pus stăpân peste întreaga creație și i s-a dat menirea ca prin virtute să se asemene cu Dumnezeu. În lume este ordine și armonie și nimic nu este creat în zadar și fără rost. Înainte de creație nimic nu este neprevăzut, iar după ce totul a fost adus la existență, nimic nu este trecut cu vederea. „Pe toate le cercetează ochiul cel neadormit, tuturor le poartă de grijă, fiecăruia dă cele necesare”, apud C. Cornițescu, *art. cit.*, p. 316.

³¹ *Omilii la Psalmi* 29, 1, P. G., 29, 305.

³² *Ibidem*, 28, 3, P. G., 29, 288.

³³ *Despre Sfântul Duh*, P. G., 32, 100.

³⁴ *Omilii la Psalmi* 44, 6, P. G., 29, 401.

³⁵ *Despre Sfântul Duh*, P. G., 32, 89.

³⁶ *Omilii la Psalmi*, 28, 7, P. G., 29, 301.

șarpele spânzurat pe lemn este tipul patimii mântuitoare, care s-a săvârșit pe Cruce (Num. 21, 9). Chiar și cele referitoare la Ieșirea lui Israel din robia egipteană au fost istorisite pentru că sunt tip al mântuirii prin botez. Întâii-născuți ai israeliților au fost salvați ca și trupurile celor ce se botează, pentru că celor însemnați cu sângele mielului li s-a dat har. Sângele mielului era tip al sângelui lui Hristos, iar întâii-născuți erau tip al primului om creat. Marea și norul au condus atunci la credință și au preînchipuit harul care avea să vină. Cum a preînchipuit marea botezul? Prin faptul că a separat pe Israeliti de faraon, după cum baia aceasta separă de tirania diavolului. Aceea ucide în valurile ei pe dușman, în această baie este ucisă dușmănia noastră, cea către Dumnezeu. Din aceea poporul Israel a ieșit nevătămat, din apa botezului noi ne ridicăm ca înviați din morți, mântuiți prin harul Celui care ne-a chemat. Cât despre nor, el este o umbră a darului Duhului, dar care stinge flacăra patimilor prin omorârea mădularelor³⁷. Deosebirea dintre tipul din Vechiul Testament și cel prefigurat de el în Noul Testament este deosebirea dintre umbră și vis, pe de o parte și realitate, pe de altă parte³⁸.

Poate că ar trebui să ne amintim de cuvintele părintelui J. Breck care ne spuneau că problema mare a exegetului este identificarea sensului Scripturii și să ne amintim, de asemenea, soluția dată: sensul este Hristos – Duhul Sfânt – părtășia, adică, aidoma Sf. Serafim de Sarov, este dobândirea Duhului spre pregustarea veșniciei.

Identificând aceste sensuri, cunoscându-le, poți intra în marea „liturghie a Cuvântului”, adică poți să observi că Sf. Vasile te îndrumă spre cele trei reguli de interpretare: spre regula contextului, a locurilor paralele și spre norma credinței, adică spre interpretarea Scripturii în lumina Tradiției celei vii.

Despre text și *context* spune că e foarte important să identificăm recenzia cea mai bună³⁹, iar apoi să nu disprețuim nici cele mai mici semne. „Nu trece cu vederea nici cele mai mici amănunte, nici chiar prepozițiile care pot arunca o cât de mică lumină către adevăr. Ar putea afirma cineva că întrucât unele cuvinte sunt mici, se cuvine a le trece cu vederea, dar întrucât adevărul se lasă cu greu surprins, trebuie să-l căutăm pretutindeni. Pentru că dacă evlavia crește prin mici adăugiri, nimic nu trebuie neglijat din cele care conduc la cunoaștere...”⁴⁰.

O importanță deosebită au *locurile paralele* pentru identificarea sensului. O idee vag exprimată într-un anumit loc poate fi întregită și limpezită cu informații din alte texte⁴¹. Această observație mă face să vă îmbii din nou spre a cugeta puțin la unitatea Scripturii.

³⁷ *Despre Sfântul Duh*, P. G., 32, 121.

³⁸ *Ibidem*, col. 125.

³⁹ Trebuie să știm că încă nu era operantă decizia de la Laodicea cu privire la canonul Scripturii.

⁴⁰ *Omilia la Psalmi 7, 1; 59, 1; P. G., 29, col. 125.*

⁴¹ „Iată, cel rău pregătește răul, zămislește fărădelegea și naște înțelepciunea; el a făcut o groapă, a adâncit-o și tot el cade în ea” (Ps. 7, 14-15); pentru a găsi sensul termenului *groapă* invocă mai multe locuri din Vechiul Testament. „El a săpat o groapă și a adâncit-o”. Cuvântul *groapă* nu prea îl găsim în Sfânta Scriptură întrebuițat cu privire la cele bune, după cum nu găsim nici cuvântul *fântână* întrebuițat cu privire la cele rele. Astfel, se numește *groapă* locul unde a fost aruncat Iosif de către frații săi. Și tot

Când vrem să identificăm al treilea principiu exegetic: norma credinței, ca și în cazul recenziei celei mai bune, trebuie să admitem că aceasta era în curs de formulare și, cu toate acestea, Sf. Vasile utilizează Tradiția pentru a argumenta poziția ortodoxă. O consideră a fi tezaur al revelației și în același timp interpreta autorizată a Scripturii⁴². „Dacă încercăm să îndepărtăm obiceiurile nescrise ca neavând mare importanță, noi ne atingem, fără știrea noastră, de Evanghelie, de chiar punctele ei esențiale”. Cu toate că Tradiția are funcția de a explica Scriptura, aceasta din urmă însă este cea care verifică și certifică autenticitatea Tradiției. „Dar nu este suficient ca aceasta să fie o tradiție a Părinților, căci ei înșiși au luat ca ghid sensul Scripturii, scoțând principiile lor din mărturiile scripturistice, pe care noi le-am arătat mai înainte”⁴³.

Sfântul Vasile consideră că Scriptura nu trebuie izolată de Tradiție, căci cele două stau într-un raport armonic, de reciprocitate, iar separarea sau izolarea lor este nefirească. Scriptura și Tradiția n-au fost niciodată despărțite în Biserica lui Hristos, ci, din contră, datina de totdeauna a Bisericii ne ajută să recunoaștem adevăratul sens al cuvântului lui Dumnezeu expus în Scriptură, ambele fiind lucrarea Duhului în Biserică⁴⁴.

Herminia vasiliană și exegeza modernă. Părintele M. Basarab observa în chip just faptul că putem găsi la Sf. Vasile elemente care să prefigureze critica biblică modernă, numai să nu uităm faptul că, în vremea sa, Canonul biblic nu era fixat definitiv și el era nevoit să aleagă dintre variante pe cea mai bună. Cu toate acestea, el nu renunța la obiectivul principal al exegezei: fixarea sensului și exprimarea clară a scopului scrierii Scripturilor. În acest sens, el este foarte ferm în a preciza că „totul a fost scris pentru edificarea și mântuirea sufletelor noastre”⁴⁵. Prin pozițiile sale exprimate în această direcție, el ia atitudine față de modul de transmitere a textului ca atare și, în cadrul acestor exprimări, se folosește de interpretările metodei istorico-literale. Se poate afirma că Sf. Vasile cunoștea traducerile vremii, că era în contact și cu cele existente în mediul siriac, deși nu cunoștea această limbă, fapt care îi dă posibilitatea să facă o alegere obiectivă. La acestea el mai adaugă cunoașterea mediului cultural al aghiografului, dar din aceste chestiuni nu face niciodată subiect în sine.

cuvântul groapă se întrebuițează atunci când se zice că toți întâii născuți ai Egiptului au fost uciși, de la primul-născut al lui Faraon până la primul-născut al roabei, care zace în groapă. În psalmi se zice: „Pe mine, care eram o fântână de apă vie, m-au părăsit și și-au săpat loruși gropi sparte, care nu vor putea păstra apa în ele”. În cartea lui Daniil se vorbește despre groapa leilor... Despre Avraam se spune că sapă o fântână, la fel și despre copiii lui Isaac, pe când despre Moise se spune că venind la fântână se odihnește”, în cele din urmă, Sfântul Vasile conchide că, deși atât groapa cât și fântâna se fac în pământ și au aceleași elemente constitutive, în Vechiul Testament prima este pusă în legătură cu lucrarea cea rea, cu lucrarea potrivnică vocii lui Dumnezeu, pe când cea de-a doua este pusă în legătură cu săvârșirea binelui, cu împlinirea vocii lui Dumnezeu. Și cum Vechiul și Noul Testament alcătuiesc un tot unitar, sunt foarte multe cazurile când Sfântul Vasile preia o idee din Vechiul Testament (îndeosebi profeții mesianice) pentru a demonstra că s-a împlinit în Noul Testament și invers, demonstrează cu texte din Noul Testament veridicitatea celor afirmate în Vechiul Testament.

⁴² *Despre Duhul Sfânt*, c.7, P.G., 32, 96, p. 301.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ M. Basarab, *op. cit.*, p. 111-112.

⁴⁵ *Hexaameron* 9, 1, *trad. cit.*, p. 483.

Concluzii. Sf. Vasile cel Mare ne învață că primul pas în demersul nostru spre interpretare este lectura asiduă a tot ceea ce a fost scris pentru edificarea și mântuirea sufletelor noastre. După familiarizarea cu textul revelat al Scripturii, chiar concomitent sau anterior acestui fapt, noi trebuie să ne curățim de cele din afară, de cele ale lumii, să căutăm apropierea de duhul aghiografului și cu înțelepciunea albinei să luăm cele de folos și din științele vremii spre a pătrunde în lăuntrul tainei Scripturii. Fixarea sensului este un obiectiv important, de aceea el ne spune că sensul profund al Vechiului Testament este Iisus Hristos și noul popor al lui Dumnezeu. În lumina acestui sens, el ne îndeamnă spre realizarea unei lecturi sau interpretări hristologice, dar care să nu anuleze, să nu înlăture sensul literal, adică pe destinatarii primari care sunt și ei structuri ale unității creației și devin de acum părți ale responsabilității slujirii noastre. Regulile de interpretare utilizate sunt cele care s-au fixat mai apoi în Biserică ca instrumente exegetice fundamentale: text-context, locuri paralele și norma credinței – Tradiția vie/datina.

Iată de ce numesc Herminia vasiliană paradigmă vie: pentru că el ni se descoperă ca un pedagog înțelept și ne conduce în procesul de edificare a noastră ca exegeți, nu pentru a-i repeta sentințele, ci pentru a ajunge noi înșine la înțelesul ascuns al Scripturii și apoi pentru a-l mărturisi în unitate cu el și cu toată Biserica.

CUVÂNTAREA AP. PAVEL LA MILET

(F.Ap. 20, 17-35)

- O referință la preoția sacramentală a Bisericii primare?

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. *Paul's Discourse from Miletus (Acts 20,17-38). A reference to the Sacramental Priesthood of the Early Church?*

In this article I tried to give an answer to the following question: What understood the Apostle Paul under the terms "Πρεσβύτεροι" and "Επίσκοποι" which he named the Elders of Ephesus with, when he called them to Miletus some day to the end of his third missionary journey?

To developing this topic I have divided my article in three chapters:

1. Preliminaries
2. "Οἱ πρεσβύτεροι" τῆς ἐκκλησίας ? (Acts 20,17)
3. "οἱ Επίσκοποι" and God's Church

In the part of *Preliminaries* I emphasized the characteristics of the Discourse mentioning some theories expressed in this regard as following: "A Pastoral Testament" of the Apostle Paul; "An epilogue" of the discourses held during of the third missionary journey; "A conclusion" of his missionary activity developed in the Ephesus communities etc.

In the subsequent two chapters I gave a possible answer to the above mentioned question: What understood Paul under the terms "Πρεσβύτεροι" and "Επίσκοποι" (Acts 20,17.28)? Were they simply elders of Ephesus or a special category of those, sanctified by divine Grace and having therefore, particular responsibilities within the community?

Starting from an analysis of some texts of the Old Testaments where are mentioned 70 elders, representing an unique group with particular responsibilities within the Jewish people (cf. Ex 24,1; Num 11,16-17.24-25; Lev 4,15-16), I went to the conclusion that the Elders from Miletus, named by Paul in verse 17 - "οἱ πρεσβύτεροι" and in the verse 28 - "οἱ Επίσκοποι", might have been *the ordained priests* of the Christian community of Ephesus. As for the linguistic difference between these two terms I suppose Prof. Justin Moisescu (a Romanian Biblical Scholar) was right when he concluded: the term *πρεσβύτερος* articulates the *sacramental work* of the priesthood of the Church (cf. Jam 5,14-15), and the term *ἐπισκόπος* expresses the *special activity* of a priest as being a *guardian, administrator, supervisor* in the life of Church: πομαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ.

Therefore, the presbyteries mentioned by Paul in Acts 20,17.28 must have been appointed persons who constituted the *second rank of the sacramental priesthood* of the early Church.

Keywords: *St. Paul, Miletus, Sacramental Priesthood, presbyteros, episcopus.*

Preliminarii

Cândva, spre sfârșitul celei de a treia călătorii misionare, în drumul spre Ierusalim, unde urma să ducă colecta făcută prin Bisericile din Galatia, Macedonia și Ahaia, Apostolul Pavel nu mai trece prin Efes, ci cheamă liderii comunității din această cetate, la Milet (F.Ap 20,17), unde le ține o impresionantă cuvântare, punând accentul, cu precădere, pe nevoia perpetuării și dezvoltării moștenirii pe care el le-o lăsase.¹ Discursul are valoarea unui ”testament pastoral”², atât prin cuprinsul lui, cât și datorită împrejurărilor în care a fost rostit. Acesta este, de altfel, și epilogul cuvântărilor³ pe care Ap. Pavel le-a ținut în aceste regiuni, precum și o concluzie a activității sale desfășurată în comunitățile efesene.⁴ Este, de fapt, singura cuvântare a Sf. Pavel, consemnată în Faptele Apostolilor, rostită în fața unui auditoriu creștin.⁵

Ca structură compozițională, cuvântarea poate fi divizată în două părți distincte:

1. *Referiri ale Apostolului la sine însuși* (18-25)
 - a. Retrospectivă (18-21)
 - b. Perspectivă (22-25)
2. *Îndemnuri ale Apostolului* (26-35)
 - a. Sinceritatea misiunii sale (26-27)
 - b. ”Testamentul” Apostolului (28-31)

¹ Pr. Prof. Grigorie Marcu crede că această cuvântare deține în ierarhia cuvântărilor Ap. Pavel același loc de frunte pe care îl ocupă, în repertoriul discursurilor lui Iisus, Cuvântarea de despărțire, rostită în ajunul patimilor, în cadrul Cinei celei de Taină (Cf. GRIGORIE MARCU, *Ephesus Redivivus. Pe urmele celei mai de seamă ctitorii pauline a Asiei Minor*, în rev. ”Mitropolia Ardealului”, III, 1958, 521). Într-adevăr, Cuvântarea din Milet este una remarcabilă între predicile Apostolului Pavel, dar în afară de caracteristica de a fi una de ”adio”, nu prea are alte rațiuni care să o situeze peste alte discursuri pauline, la fel de remarcabile ca importanță teologică și misionară (a se vedea Cuvântarea din Areopag - F.Ap. 17,22-33; Discursurile de la Ierusalim - F.Ap. 22,1-21; 24,10-21 etc.)

² VEZI J. DOUPONT, *Le discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20,18-36)*, Lectio Divina 32, Paris 1962. M. Dibelius chiar numește pericopa F.Ap. 20,28-31 - ”Testament al Apostolului” (Cf. GERHARD SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 2 Teil, ”Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament”, Freiburg-Basel-Wien, 1982, 293).

³ În 20,17 se întrerupe, de fapt, și istorisirea călătoriei Apostolului și a însoțitorilor săi în drumul spre Ierusalim. De altfel, și secțiunile ”cu noi” (Wirstücke) se întrerup tot în acest punct.

⁴ Cf. REMUS ONIȘOR, *Preoția în lumina cuvântării Sfântului Apostol Pavel către preoții din Efes (Fapte 20,17-35)*, în rev. ”Studii Teologice”, XLI, 3, București, 1989, 14. J. Roloff este de părere că Discursul de la Milet este, de altfel, și singura cuvântare în care Apostolul Pavel se pune pe sine, și activitatea sa, în centrul temei abordate: ”...sie ist schließlich auch die einzige Rede, in der Paulus sich selbst und sein Wirken zum Thema macht” (Cf. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, NTD, Band 5, Göttingen und Zürich, 1988, 301). Afirmatia lui J. Roloff este doar parțială în ceea ce înseamnă abordarea acestui subiect, și aceasta, pentru că, Apostolul Pavel vorbește de mai multe ori despre sine și despre activitatea sa misionară mai ales atunci când încearcă să accentueze autenticitatea apostolatului său și a evangheliei sale (A se vedea F. Ap. 13, 46-49; 14,14-17; 22,1-21; 24,10-21).

⁵ ”Sie ist die einzige an Christen gerichtete Rede” (Cf. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 300). VEZI și G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 293.

c. Încredințarea presbiterilor lui Dumnezeu (32-35)⁶

Cât privește autenticitatea paulină a discursului se poate afirma că o parte dintre exegeți, precum E Jacquier,⁷ recunosc paulinitatea lui atât în subiectul tratat, cât și în stil și limbă, multe dintre frazele cuvântării regăsindu-se în Epistolele pauline.⁸ J. Roloff este de părere că această cuvântare este, în esența ei, mai ”paulină” decât orice altă cuvântare a Apostolului, consemnată în Faptele Apostolilor.⁹ În acest sens, dă spre comparare câteva ”paulinisme” incontestabil autentice: ”mărturia sa dată iudeilor și păgânilor” (20,21 comp. cu Rom 1,16; 10,12; 1Cor 1,24; 10,32; 12,13; Gal 3,28); conținutul acestei mărturii -”Evanghelia” (20,24 comp. cu Rom 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7), deși expresia ”Evanghelia harului” pare a fi străină teologiei pauline; verbul $\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\tau\epsilon\acute{\omega}$ (20,31) apare în Noul Testament numai în scrisul paulin (ex. Rom 15,14, 1Cor 1,14; 1Tes 5,12,14); apoi, tema dobândirii Bisericii prin sângele lui Iisus, vărsat pe cruce, (20,28), și care se găsește în centrul hristologiei pauline (Rom 3,25) nu are echivalent în Noul Testament.¹⁰

Cu toate acestea, detaliile acestei cuvântări par a fi o creație a lui Luca, întrucât, comparativ cu celelalte cuvântări din Fapte, aceasta pare a reflecta un nou tip de discurs.¹¹ Totuși, rămâne deschisă problema, dacă această cuvântare aparține în întregime Apostolului Pavel, sau ea a fost redactată în cea mai mare parte de Luca în forma în care ni s-a păstrat în cartea Faptele Apostolilor. Nu intrăm însă în amănunte în problema autenticității pauline a cuvântării întrucât obiectivul studiului de față este altul, și anume, acela de a vedea ce a înțeles autorul cărții Faptele

⁶ Vezi, de asemenea, G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 293; H.-J MICHAEL, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (STANT 35), München 1973, 27; JÜRGEN ROLOFF, împarte și el Cuvântarea în două părți: *I. Persönlichen Teil* (v. 18-27) și *II. Paränetischen Teil* (v. 28-35). Vezi, *Apostelgeschichte*, 302.

⁷ Cf. *Les Actes des Apôtres*, Ed. a II-a, Paris 1926, 605-606.

⁸ Spre exemplu, expresia $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\omicron\nu\omega\nu\ \tau\omega\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\nu$ (v. 19) o întâlnim de mai multe ori în Epistolele pauline (Rom 7,16; 12,11; 14,18; 16,18; Efes 6,7; Filip 2,22; Col 3,24; 1Tes 1,9), sau caracterizarea slujirii $\mu\epsilon\tau\alpha\ \pi\alpha\sigma\eta\varsigma\ \tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$ - cu toată smerenia”, pare a fi, la fel, frecvent folosită în Epistole (Efes 1,3. 8; 4,2; 6,18; 2 Cor 12,12; 1 Tim 3,4)

⁹ ”Was nun die Rede selbst betrifft, so klingt sie ungleich stärker paulinisch als alle übrigen Reden des lukanischen Paulus.” (*Die Apostelgeschichte*, 301).

¹⁰ Cf. *Apostelgeschichte*, 301

¹¹ Vezi HANS CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, (Handbuch zum Neuen Testament), 7, Tübingen, 1972, 126; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen, 1968, 522. J. Roloff, în comentariul său la Faptele Apostolilor, însuși câteva dintre argumentele care ar putea sta la baza unei construcții lukanice: stilul și vocabularul care se arată a fi specifice lui Luca; situația Bisericii și organizarea ei ierarhică, pe care le reflectă cuvântarea, ar aparține, mai degrabă, unui timp ulterior redactării cărții Faptelor Apostolilor; amenințările viitorilor ”lupi îngrozitori” (20,29), care vor intra în Biserică și ”nu vor cruța turma” par a reflecta o luptă mai târzie a Bisericii cu detractorii ei, etc. (vezi *Apostelgeschichte*, 301-302). Totuși, modelul ”Pavel”, ca ”Păstor” pentru presbiterii Bisericii, nu poate fi o caracteristică lukanică, întrucât ”Pastoralele” excelează în acest sens, iar redactarea lor nu poate fi atribuită lui Luca (Vezi amănunte, în acest sens, SABIN VERZAN, *Epistola I către Timotei a Sf. Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, în ”Studii Teologice”, XL, 2, București 1988, 22-41).

Apostolilor prin noțiunile "Πρεσβύτεροι" și "Επίσκοποι": *membri ai ierarhiei sacramentale* ai Bisericii din Efes sau *simplici lideri* ai comunității, fără a avea vreo desemnare sacramentală aparte în viața acesteia?

1. Cine erau "Οί πρεσβύτεροι" τῆς ἐκκλησίας ?

Din Fapte 20,17 aflăm că Apostolul Pavel cheamă la Milet τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας εἰς Ἔφεσον.

Întrebarea care se pune, din capul locului, este următoarea: Pe cine viza Apostolul Pavel prin expresia τοὺς πρεσβυτεροὺς τῆς ἐκκλησίας? Pe mai-marii creștinilor din Efes, adică simplii bătrâni ai comunității, sau o categorie aparte a acestora, înzestrați cu har dumnezeiesc pentru a împlini sarcini alese? Pentru a răspunde la această întrebare este nevoie să lămurim mai întâi sensul original al cuvântului, iar apoi să vedem de unde au împrumutat creștinii veacului apostolic cuvântul πρεσβύτερος și ce funcție i-au acordat în raport cu viața lor liturgic-ecclesială.

Cuvântul πρεσβύτερος, comparativul adjectivului πρέσβυς – *bătrân, vârstnic, de mult*, era folosit, în vechime, nu numai cu însemnarea de *mai înaintat în vârstă*, ci și cu înțelesul de "*căpetenie*", "*mai mare în popor*", îndeosebi la plural - οἱ πρεσβύτεροι.¹² Cu acest înțeles întâlnim, așadar, cuvântul πρεσβύτεροι ca desemnând bătrânii, în comun, conducători ai unui sat, ai unei asociații, ai unui trib sau chiar ai unui stat, dacă ne gândim la γερουσία Spartei, ori a lui Israel.¹³

Însemnătatea pe care οἱ πρεσβύτεροι au avut-o în perioada Vechiului Testament rezultă în primul rând din faptul că alcătuind o adunare a mai marilor poporului, luau parte la cărmuirea statului. Astfel, în număr de 70 (Cf. Ex 24,1; Num 11, 16-17.24-25) pot fi întâlniți în jurul conducătorilor poporului iudeu, fie singuri, fie alături de alte categorii însemnate din viața publică a lui Israel, cum ar fi *leviții* (Deut 31,9), *conducătorii semințiilor* (φύλαρχοι), *judecătorii* (κριταί) sau *cărturarii* (γραμματοεισαγωγεῖς) de pe vremea lui Moise (cf. Deut 31,28), ori alături de *senat* (γερούσια) în epoca Macabeilor (cf. 3 Mac 1,8).¹⁴

Ceea ce mai este important de precizat în legătură cu această categorie aparte - οἱ πρεσβύτεροι - din istoria poporului iudeu, din epoca Vechiului Testament, e faptul că instituirea lor a avut un așa-zis *character sacru*, așa cum rezultă din cartea *Numeri 11, 16-17. 24-25*: "Atunci Domnul a zis către Moise: Adu-mi șaptezeci de bărbați (εβδομηκοντα ἀνδρας), dintre bătrânii lui Israel (απο των πρεσβυτερων Ισραηλ), pe care-i știi tu că sunt căpetenii poporului și supraveghetorii lui, și du-i la cortul adunării ca să stea cu tine acolo. Că mă voi pogori acolo și voi vorbi cu

¹² Vezi amănunte G. BORNKAMM, art. *πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης...*, în "Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament" (ThWNT), Band VI, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, 652-661.

¹³ Cf. Ex 3,16.18; 4,29; 12,21; Lev 9,1.3; Num 22, 4.7; 3 Mac 1,8. Vezi și G. BORNKAMM, art. *πρέσβυς*, 656.

¹⁴ Cf. IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova 1955, 8-9; Vezi și G. BORNKAMM, art. *πρέσβυς*, 660.

tine și voi lua din duhul, care este peste tine și voi pune peste ei, ca să ducă ei cu tine sarcina poporului și să nu o duci numai tu singur... Atunci a ieșit Moise și a spus poporului cuvintele Domnului, a dunat șaptezeci de bărbați dintre bătrânii poporului și i-a pus împrejurul cortului. și s-a pogorât Domnul în nor și a vorbit cu el, și aluat din duhul care era peste el și a pus peste cei șaptezeci de bărbați căpetenii. Îndată însă cum s-a odihnit duhul peste ei au început a prooroci, dar apoi au încetat.” Așadar, în Vechiul Testament această categorie a ”bătrânilor” era mult deosebită de restul bătrânilor poporului, nu numai prin actul prezenței Duhului în alegerea și instituirea lor, ci și prin manifestarea Duhului în harisma proorociei.

Din alte mărturii vechi-testamentare aflăm că acești ”presbiteri” împlineau chiar unele acte liturgice, alături de preoți. În acest sens, în cartea *Levitic 4,15-16* se spune: ”Iar *bătrânii obștii* (οι πρεσβυτεροι της συναγωγης) să-și pună mâinile lor peste capul vițelului, înaintea Domnului și să junghie vițelul înaintea Domnului. Apoi preotul miruit să ducă din sângele vițelului în cortul adunării.” Iar, în *Deut. 31,9* găsim o mărturie similară: ”Apoi a scris Moise legea aceasta și a dat-o preoților, fiilor leviților, care purtau chivotul legii Domnului, și *bătrânilor* (τοις πρεσβυτεροις) fiilor lui Israel (των υιων Ισραηλ).”¹⁵

În timpul activității publice a Mântuitorului, oī πρεσβύτεροι făceau parte, alături de arhieriei și cărturari, din componența Sinedriului (Cf. Mt 26, 21,57; 27,1.3.12.20.41; 28,12; Mc 8,31; 14,53; 15,1; Lc 9, 22; 22,52). În cadrul Sanhedrinului ei erau rânduiți ca reprezentanți ai poporului, spre deosebire de arhieriei, care-și dobândeau locul în Sinedriu ca urmare a demnității lor sacerdotale, sau de cărturari, care erau aleși datorită calității lor de buni cunoscători ai Legii. De fapt, oī πρεσβύτεροι erau socotiți *mai marii poporului* așa cum arată însăși numirea lor de *oī πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* (cf. Mt 21,23; 26,3.47; 27,1).

Cât privește prezența cuvântului πρεσβύτερος în literatura noutestamentară, prof. Iustin Moisescu este de părere că primii creștini vor fi împrumutat cuvântul πρεσβύτερος de la Evrei. În acest sens el afirmă: ”Nu numai folosirea acestui nume, pentru întâia oară, în Biserica Ierusalimului, ci însăși întrebuițarea lui foarte deasă, în Palestina, pe vremea Mântuitorului, cum mărturisesc Evangheliile sinoptice, îndreptățește păstrarea unei strânse legături între înțelesul pe care acest cuvânt îl avea în lumea iudaică și înțelesul pe care i l-au dat creștinii.”¹⁶

Având în vedere, așadar, toate aceste mărturii despre ceea ce a însemnat acea categorie aparte a bătrânilor lui Israel, în epoca Vechiului Testament, și având în vedere și faptul că, pe timpul Mântuitorului, dimpreună cu ceilalți membri ai Sinedriului, hotărau nu numai în treburile obștești, ci, în primul rând, în problemele cu caracter religios, putem să înțelegem motivele care l-au determinat pe Apostolul Pavel, și pe primii creștini, să dea cărmuitorilor Bisericilor locale numele de πρεσβύτεροι. Ținând cont de toate aceste aspecte care caracterizau pe acei πρεσβύτεροι, Iustin

¹⁵ Nu știm exact dacă în acest text referirea este la toți bătrânii lui Israel, sau numai la acea categorie aparte din rândul acestora, care avea un anumit rol, lângă preoți, în slujirea poporului.

¹⁶ Cf. *Ierarhia bisericească*, 8.

Moisescu ajunge la concluzia că ”în cărțile Noului Testament, alături de întrebuintarea cu însemnarea sa etimologică: *mai înaintat în vârstă* (Lc 15,25; In 8,9; F.Ap 2,17; 1 Tim 5,12); *străbunul ori bătrânul* (Mt 15,2; Mc 7,3,5; Evr 11,2; Apoc 4,4.10; 5,5), precum și cu sensul de *căpeteniei* ale poporului iudeu, termenul *πρεσβύτερος*, în special în forma de plural - *οἱ πρεσβύτεροι*, este folosit și cu înțelesul de *mai mari în rândul creștinilor*, adică *slujitorii bisericești*, pe scurt, *preoții*.”¹⁷

Așadar, *οἱ πρεσβύτεροι* Bisericii din Efes, chemați la Milet de Apostolul Pavel, nu puteau fi alții decât *preoții sacerdotali* ai acestei comunități, și nu oarecare lideri laici ai comunității creștine din vechea cetate a Efesului. Este adevărat că, cei vizați prin noțiunea *οἱ πρεσβύτεροι*, puteau foarte bine să fi fost chiar oameni înaintați în vârstă, dar nici într-un caz simpli bătrâni,¹⁸ din rândul creștinilor, fără vreo atribuție sacerdotală în sânul Bisericii. Dacă în Vechiul Testament exista o categorie aparte a bătrânilor, special consacrați, prin puterea Duhului, pentru o slujire mai deosebită a poporului, alături de preoți, nu putem crede că în Biserica primară să nu fi existat o categorie aparte în rândul creștinilor, special consacrată pentru îndeplinirea acelor slujiri, care țineau de dimensiunea liturgică și sfințitoare a Bisericii.

Este, de asemenea, cunoscut faptul că pentru exprimarea noțiunii de preot, limba greacă folosea termenul *ἱερεύς*. În paginile Noului Testament acest termen apare destul de frecvent, atât pentru a desemna pe preotul Vechiului Legământ (cf. Mt 8,4; 12,4-5; Lc 1,5; 5,14, 6,4; In 1,19, FAp 4,1 și loc. paralele), cât și pentru a-l numi pe preotul păgân (F Ap 14,13). Cu toate acestea, autorul Epistolei către Evrei îl numește pe Mântuitorul Hristos de mai multe ori *ἱερεύς* (cf. 5,6; 7,15.17.21; 10,21) sau chiar *ἄρχιερεύς* (cf. 2,27; 3,1; 4,14; 5,10 etc.). Motivul pentru care autorul epistolei alege această terminologie, deși în veacul apostolic termenul încetătenit pentru desemnarea slujitorilor bisericești, din treapta a doua a preoției, pare a fi fost cel de *πρεσβύτερος*, este destul de clar: Preoția Mântuitorului era incomparabil superioară atât celei vechitestamentare, cât și celei păgâne. Iisus Hristos aducea ca jertfă propriul Său trup și nu o ofrandă exterioară; Hristos sfințea prin El însuși și nu printr-o putere dinafara Lui. Așadar, aplicarea termenului de *ἱερεύς* simplilor slujitori bisericești nu comporta, prin însăși subiectul lui de referință, nota distinctă a lipsei oricărui element de comparație dată de superioritatea indiscutabilă a persoanei de referință.¹⁹

¹⁷ *Ierarhia bisericească*, 9.

¹⁸ Pentru exprimarea noțiunii de ”bătrân” grecii au folosit, în primul rând, cuvântul *γέρον*, cu toate că nici acesta n-a fost lipsit, cândva, de înțelesul de cărmuitor, așa cum arată însăși noțiunea de *γεροντοκρατία* a sistemului de conducere de către bătrâni (cf. IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 11).

¹⁹ Vezi accentuarea acestei diferențe de semnificație a titlaturii menționate, STELIAN TOFANĂ, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. ”Presa Universitară Clujeană”, Cluj-Napoca, 2000, 185-200; 272-290. Prof. Iustin Moisescu este de părere că rezerva primilor creștini în a-i numi pe slujitorii bisericești cu termenul de *ἱερεύς* vine din teama de nu se face confuzie între preotul lui Hristos, înzestrat cu har dumnezeiesc, și preotul mozaic sau păgân, lipsit de această putere divină (Vezi, *Ierarhia bisericească*, 10).

Termenul *πρεσβύτερος* putea avea uneori, este adevărat, un înțeles destul de larg. Dar, menționând însă faptul că Pavel și Barnaba hirotoneau *πρεσβύτεροι* (*χειροτονησαντες δε αυτοις πρεσβυτερους*) în fiecare Biserică (*κατη εκκλησιαν*) a cetăților prin care treceau (cf. F.Ap 14,23), autorul cărții Faptele Apostolilor precizează indirect faptul că, în acest text, nu poate fi vorba de diaconi, care, singuri, nu sunt niciodată numiți *πρεσβύτεροι*. Pe de altă parte, nu poate fi vorba nici de episcopi, care nu puteau fi rânduiți pentru cârmuirea fiecăreia din micile comunități de creștini, de atunci, din cetățile Asiei Mici. Prin urmare, în textul menționat din Fapte 14,23 nu poate fi vorba decât numai de *preoți*, ca însemnând a doua treaptă a ierarhiei sacramentale a Bisericii. Am făcut referire la acest text pentru că identificarea treptei ierarhice din noțiunea *πρεσβύτεροι* ajută la înțelegerea faptului pe cine viza Apostolul prin numirea *οι' πρεσβύτεροι*, dată celor chemați la Milet și în fața cărora a ținut una dintre cele mai duioase cuvântări din misiunea sa. *Aceștia trebuie să fi fost, nimeni alții, decât slujitorii bisericești din cea de-a doua treaptă a ierarhiei sacramentale a Bisericii primare, și anume, preoții.*

2. "Επίσκοποι" - păstorind Biserica lui Dumnezeu

În timpul cuvântării ținută la Efes, Apostolul Pavel îi numește, la un moment dat, pe presbiterii cărora le vorbea, "episcopi": "τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλίσιαν τοῦ Θεοῦ" (20,28). Așadar, aceiași slujitori bisericești sunt numiți atât "preoți", cât și "episcopi". Întrebarea care se pune este: Ce trebuie să înțelegem prin termenul *ἐπισκόπους*?

Potrivit afirmației lui Sf. Irineu ar trebui să înțelegem că la Milet vor fi fost prezenți atât "preoți", cât și "episcopi": "In Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus, quoniam ipse festinaret."²⁰ Este însă puțin probabil, având în vedere datele Noului Testament, ca la Efes să se fi aflat vreun episcop, cu atât mai mult în micile comunități creștine din jurul Efesului. Timotei, poate cel dintâi episcop al Efesului,²¹ la acea dată făcea parte încă dintre însoțitorii Apostolului Pavel.²² Din acest motiv, o bună parte dintre

²⁰ *Adversus Haeresis*, II,14,12 (cf. I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 40).

²¹ I. Moiescu afirmă categoric faptul că Timotei a fost cel dintâi episcop la Efesului, fără însă să aducă argumente în acest sens: "Mai bogate sunt însă știrile pe care cărțile Noului Testament și vechea tradiție bisericească ni le-au păstrat despre Sf. Timotei, cel dintâi episcop al Efesului" (*Ierarhia bisericească*, 55). Într-adevăr, EUSEBIU DE CEAZAREEA consemnează faptul că Timotei a fost cel dintâi episcop al Efesului: "Astfel, ca prim episcop peste Biserica din Efes e amintit Timotei (Tit 1,5), iar peste Bisericele din Creta a fost rânduit mai întâi Tit" (cf. *Istoria Bisericească*, Col. "Părinți și Scriitori Bisericești" [PSB], 13, București 1987, 101).

²² În acest sens, GHEORGHE SÂRBU, în teza sa de doctorat, *Epistola a II-a a Sfântului Apostol Pavel către Timotei. Introducere, traducere și comentariu*, în rev. "Studii Teologice", XXXVIII, 2, 1986, 62, afirmă: "Întâlnirea Sf. Apostol Pavel cu preoții Bisericii din Efes, chemați la Milet (Fapte 20,17) i-a prilejuit lui Timotei revederea multora dintre cunoscuții săi din rândul slujitorilor bisericești din Efes, cu care, desigur, legase multe prietenii, în timpul șederii sale la Efes, împreună cu Sf. Pavel, când acesta a propovăduit doi ani în școala lui Tiranus (Fapte 19,9)."

Părinții Bisericii de Răsărit socotesc că sub termenul ἐπισκόπους ar trebui să înțelegem doar pe "preoții" Bisericii din Efes (și) sau din comunitățile creștine învecinate. În acest sens, Teodoret al Cyrlui, referindu-se la textul din F.Ap. 20,17 și 28, afirmă că "pe aceiași i-a numit și preoți și episcopi – τούς αὐτούς καί πρεσβυτέρους καί ἐπισκόπους ὠνόμασεν."²³ Teofilact este de aceeași părere când afirmă: "...καὶ τούς πρεσβυτέρους ἀνάγκη ἔχειν ἐποπτεῖν τὰ τῆς Εκκλησίας λογικά ποιμνία."²⁴

În sprijinul acestei interpretări vine și mărturia din Filip 1,1 unde Apostolul Pavel dimpreună cu Timotei scrie: "Pavel și Timotei, slujitori ai lui Hristos Iisus, tuturor sfinților (πάσιν τοῖς ἁγίοις) întru Hristos Iisus care sunt în Filipi împreună cu episcopii și diaconii (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνους)." Referindu-se la acești ἐπίσκοποις, din adresa epistolei, Sf. Ioan Hrisostom scrie: "Ce este aceasta? Erau mulți episcopi ai unei cetăți? Nicidecum; ci, pe preoți i-a numit așa. Căci, atunci, încă aveau multe nume comune, episcopul chemându-se și diacon... și preoții, în vremea veche, se numeau episcopi și diaconi ai lui Hristos; și episcopii se numeau preoți."²⁵

Așadar, în a doua jumătate a veacului I creștin putem afirma că exista o *confuzie de termeni* în ceea ce însemna definierea celei de-a doua trepte a preoției sacramentale a Bisericii, membrii acesteia fiind numiți când "episcopi", când "preoți".

Se pare însă, că exista totuși, un anumit criteriu după care se făcea distincție între cele două numiri atunci când erau aplicate slujitorilor bisericești din cea de-a doua treaptă a preoției sacramentale. Prof. Iustin Moisescu, pe baza analizei unor texte noutestamentare care fac referire la presbiteri (1Tim 3,1-7; 5,17.19-20; Iac 5,14; 1P 5,1-4), ajunge la concluzia potrivit căreia "termenul de πρεσβύτερος este strâns legat, în deosebi, de lucrarea de sfințire, pe care o împlinesc slujitorii bisericești, iar termenul ἐπίσκοπος, se arată, mai strâns legat de activitatea de păstorire a turmei creștine."²⁶

În acest sens, dacă facem referire la textul din Iac 5,14-15 observăm că întâlnim aceeași categorie de slujitori ai Bisericii desemnați cu același termen cu care îi întâlnim numiți în cuvântarea din Milet, și anume, τούς πρεσβυτέρους τῆς Εκκλησίας. Iată ce scrie Sf. Iacob: "ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν πορσκαλεσάσθω τούς πρεσβυτέρους τῆς Εκκλησίας." Ceea ce putem vedea aici este faptul că ei îndeplinesc o lucrare specific sfințitoare, sacramentală, asupra celui bolnav, constând din rugăciuni făcute pentru el (πρσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν) și din ungerea cu untdelemn (ἀλείψαντες [αὐτόν] ἐλαίω). Că nu era o ungere obișnuită, ci una specifică unui act sacramental-liturgic, săvârșit cu invocarea puterii lui Dumnezeu, rezultă din cuvintele - ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ

²³ Coment la Filip, Migne, PG, LXXXII, 560. (cf. MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 40).

²⁴ Coment la F.Ap, Migne PG, CXXV, 780 (cf. MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 40).

²⁵ Omil I la Ep. Filip, Migne, PG, LXII, 185 (cf. MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 41)

²⁶ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 48.

κυρίου.²⁷ Versetul următor, 5,15, este revelator în ceea ce înseamnă definirea sacramentală a lucrării τῶν πρεσβυτέρων τῆς Εκκλησίας: rugăciunea credinței *va însănătoși* pe cel bolnav (καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα) și *i se vor ierta și păcatele* săvârșite (καὶ ἁμαρτίας ἢ πεπονηκῶς ἀφεθήσεται αὐτῷ).²⁸ Actul iertării păcatelor nu se săvârșește într-o lucrare de păstorire a Bisericii, din partea preoților, ci numai în cea sacramentală, specifică dimensiunii sfințitoare a acestei trepte ierarhice.

Așadar, îndemnul Apostolului Pavel, dat presbiterilor la Efes - ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ – se referă la o lucrare cu totul alta decât cea sfințitoare, și anume, la una de veghere asupra turmei, de îndemn și sfātuire etc, toate acestea fiind subînțelese în sensul verbului ποιμαίνειν.

Putem, prin urmare, conchide că Apostolul Pavel când îi numea pe slujitorii Bisericii din Efes cu doi termeni diferiți πρεσβύτεροι și ἐπίσκοποι avea în vedere o singură treaptă ierarhică a Bisericii – *preoții*, care însă săvârșeau două lucrări distincte, ca efect, asupra creștinilor, și nume, cea de *sfințire* și cea de *păstorire*. Am putea merge, chiar mai departe, afirmând că termenul ”πρεσβύτερος” are antecedente preponderant evreiești și evidențiază demnitatea slujbei, în timp ce termenul ”ἐπίσκοπος” are origine grecească și accentuează responsabilitatea slujbei, și anume, ”a îngrijii” de alții.²⁹

Desigur, toate aceste constatări referitoare la termenii analizați, comparând specificitatea lucrării la care aceștia se refereau, rămân, oarecum, la nivelul de speculație lingvistică, dar socotim că nu putem fi, totuși, foarte departe de adevărul unei astfel de interpretări.

Că presbiterii menționați nu erau simpli bătrâni din categoria socială a acestora, ci unii cu o consacrare aparte, textul nu lasă aproape nici un dubiu. La această concluzie ne conduc câteva nuanțe ale îndemnului pe care Apostolul Pavel l-a dat celor convocați la Milet:

a - ”*luați aminte la voi înșivă (προσέχετε ἑαυτοῖς) și la toată turma (καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ).*” Apostolul le atrage aici atenția asupra faptului că ei, presbiterii Bisericii, trebuie să fie un exemplu spiritual pentru comunitate.³⁰ Că aveau o responsabilitate aparte în sânul acesteia, rezultă din faptul că imperativul προσέχετε

²⁷ Împotriva evidenței mesajului textului, SIMION J. KISTEMAKER nu vede nici o referință sacramentală în îndemnul autorului epistolei: ”The words of James must not be understood as an apostolic command to anoint the sick with oil” (cf. *James, Epistles of John, and Jude*, NTC, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007, 176). În același sens eronat se exprimă și DANIEL R. HAYDEN, care afirmă: ”Iacob nu sugerează un ritual sau ceremonial al ungerii ca mijloc de vindecare; el se referă aici la practica obișnuită de a folosi uleiul ca mijloc al acordării onoarei, reîmprospătării sau îngrijirii” (cf. *Calling the Elders to Pray*, ”Bibliotheca Sacra” 138, 1981, 264, apud JOHN F. WALVOORD, ROY B. ZUCK, [Editori], *Comentariu al Noului Testament*, Ed. ”Multimedia”, Arad 2005, 825).

²⁸ Vezi și FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Band I, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 406.

²⁹ Cf. JOHN F. WALVOORD, ROY B. ZUCK, *Comentariu al Noului Testament*, Ed. ”Multimedia” Arad, 2005, 407. SIMON J. KISTEMAKER crede că ”the word *elder* refers to office: the word overseer describes the task the person performed” (cf. *Acts*, 724)

³⁰ Cf. KISTEMAKER, *Acts*, 732.

determină și substantivul τῶ ποιμνίῳ, înțeles ca exprimând o entitate colectivă și nu una individuală. Așadar, grija sau preocuparea imperativă de a fi un reper spiritual devine o responsabilitate sacerdotală pentru presbiterii Bisericii din Efes.

b - remarca Apostolului, care le aduce aminte că acțiunea consacrării lor în calitate de episcopi, este opera Duhului Sfânt, și nu a omului: "τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπίσκοπους." Simon Kistemaker lasă deschisă, în mod corect, presupunerea potrivit căreia textul ar face referire la o consacrare specială a presbiterilor, atunci când afirmă: "Perhaps Paul is referring to specific ceremony that marked their appointment (compare 14,23). The task of the overseer is to be shepherd (comp. Num 27, 16-17) like Jesus Christ: Oversight means loving care and concern, a responsibility willingly shouldered; it must never be used for personal aggrandizement. Its meaning is to be seen in Christ's selfless service which moved by concern for the salvation of men."³¹ Faptul că un slujitor bisericesc consacrat, dintr-o comunitate, avea sarcini și responsabilități speciale, care îl deosebeau de restul creștinilor, rezultă clar din felul în care atât Ap. Pavel cât și Ap. Petru descriu, în Epistolele lor, aceste însușiri. Astfel, Sf. Pavel prezintă o listă întreagă de însușiri pe care trebuie să le îndeplinească un creștin care aspiră la demnitatea de slujitor al Bisericii (1Tim 3,1-7; Tit 1,6-9), iar Ap. Petru prezintă și el, în mod similar, aceleași calități pe care trebuie să le îndeplinească un presbiter al Bisericii (1P.5,1-4). Ambii Apostoli folosec termenul *πρεσβύτερος* și *ἐπίσκοπος* într-un mod alternativ de referință la demnitatea eclesiastică pe care o vizau.

c - *Consacrarea lor a avut un scop precis: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ*" – Forma de infinitiv activ - ποιμαίνειν - a verbului ποιμαίνω, având sensul unei propoziții secundare de scop, dar cu conotații imperative – *ca să păstoriți*³² - este limpede că se referă la o atribuție specială, care depășește cu mult în semnificație ceea ce, în mod obișnuit, caracteriza statutul unui simplu creștin, membru al comunității creștine din Efes. Nicăieri în Noul Testament nu întâlnim vreun îndemn, dat unui simplu creștin, de a "păstori" comunitatea.

Cât privește responsabilitatea slujbei de "a îngriji" de păstoriți, trebuie să precizăm faptul că ea decurge din valoarea Bisericii, care a fost dobândită pe Cruce, prin jertfa lui Iisus Hristos. Potrivit concepției eclesiologice pauline, Biserica fiind Trupul lui Hristos, iar creștinii mădulare ale acestui Trup (Efes 1,22-23; 5,30), fiecare creștin a fost câștigat, pentru acest trup, cu preț. În acest sens, Ap. Pavel scrie creștinilor din cetatea Corintului: "Voi ați fost cumpărați cu preț" (1Cor 6,20; 7,23) Aceasta e, așadar, rațiunea pentru care Apostolul exclamă: "Să păstoriți Biserica lui

³¹ KIESTEMAKER, *Acts*, 732.

³² În mai toate edițiile critice, din limbile moderne, forma de infinitiv activ - ποιμαίνειν - este redată imperativ printr-o nuanță de propoziție de scop (Traduction Oecumenique de la Bible (TOB) , Paris 1988; NESTLE-ALAND, *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979, *The Orthodox Study Bible*, Nashville, Tennessee 1993).

Dumnezeu (τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ), pe care El a câștigat-o (περιποιήσατο)³³ cu însuși sângele Său (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου)” (20,28).

Expresia διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου este, evident, o formulă hristologică, asemănătoare lui ὁ ἀγαπητός sau ὁ μονογενής³⁴ și se referă, desigur, la sângele lui Iisus Hristos,³⁵ punând astfel în lumină deoființimea sau consubstanțialitatea dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul. Sf. Scriptură nu face, de fapt, nici o referire vreodată la sângele lui Dumnezeu.³⁶

Ceea ce trebuie remarcat în acest text este modul în care Luca, autorul cărții Faptele Apostolilor, exprimă teocentrismul nașterii Bisericii, dar definit în actul Crucii. Biserica se naște pe Cruce, dar intră văzută în istorie, ca instituție harică, abia la Cincizecime (F.Ap 2). Ambele aspecte ale eclesiologiei noutestamentare – hristologic și pnevmatologic - sunt subliniate de Luca în Faptele Apostolilor, dar expresia ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, specific paulină (1 Cor 1,2; 10,32; 15,9; 2 Cor 1,1; Gal 1,13; 1 Tes 2,14), pare a defini destul de evident influența teologiei Apostolului asupra gândirii lui Luca.³⁷ De fapt, Luca exprimă prin consemnarea expresiei τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ dimensiunea universală a Bisericii creștine, ca operă a lui Dumnezeu și moștenirea Sa cea mai de preț.³⁸

Concluzii

1. οἱ πρεσβύτεροι Bisericii din Efes, chemați la Milet de Apostolul Pavel, nu puteau fi alții decât *preoții sacerdotali* ai acestei comunități, și nu oarecare lideri laici ai comunității creștine din cetatea Efesului.
2. Este adevărat că cei vizați prin noțiunea οἱ πρεσβύτεροι puteau foarte bine să fi fost chiar bătrâni, dar nici într-un caz simpli bătrâni³⁹ din rândul creștinilor fără nici o atribuție sacerdotală în sânul Bisericii.

³³ Περιποιέομαι apare în N.T. numai la Luca 17,33 și 1Tim 3,13. Vezi, spre comparare, 1P. 2,9: λάος εἰς περιποίησιν.

³⁴ G. SCHNEIDER, este de părere că expresia τοῦ ἰδίου ”ist die schwierigere und ursprüngliche Lesart” (Cf. *Die Apostelgeschichte*, 297).

³⁵ Vezi H.J. CADBURY, *The Speeches in Acts*, ”Beginnings”, vol. 4, 262. Versiunile NEB, RSV, SEB, care acceptă expresia *the Lord's church* elimină dificultatea de interpretare a textului traducând *his own blood*. În expresia διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, J. Roloff vede o formulă a unei tradiții hristologice pe care Luca o folosește în text: ”Am wahrscheinlichsten ist, daß Lukas die formelhafte Wendung „die Kirche Gottes“ unverbunden neben eine traditionelle Formel stellte, die davon sprach, daß Christus die Seinen durch sein „Blut“, d.h. durch seine sühnende Lebenshingabe erworben hat (sgl. 1P 1,19; Efes 1,7; Apoc 1,5), ohne den Subjektwechsel zu kennzeichnen. Auf alle Fälle handelt es sich hier um formelhafte Tradition, denn wo Lukas eigenständig formuliert, vermeidet er es, vom Sühntod Jesu zu sprechen“ (cf. *Die Apostelgeschichte*, 306).

³⁶ Cf. KISTEMAKER, *Acts*, 733.

³⁷ Vezi amănunte, în acest sens, H MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem*, in BZ 23, 1979, 48-70.

³⁸ Vezi G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 297.

³⁹ Pentru exprimarea noțiunii de ”bătrân” grecii au folosit, în primul rând, cuvântul γέρον, cu toate că nici acesta n-a fost lipsit, cândva, de înțelesul de cărmuitor, așa cum arată însăși noțiunea de γερωντοκρατία a sistemului de conducere de către bătrâni (cf. IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească*, 11).

3. Dacă în Vechiul Testament exista o categorie a bătrânilor, special consacrați, prin puterea Duhului, pentru o slujire aparte a poporului, alături de preoți, nu putem crede că în Biserica primară să nu fi existat o categorie aparte în rândul creștinilor, special consacrată pentru îndeplinirea acelor slujiri, care țineau de dimensiunea liturgică și sfințitoare a Bisericii.
4. Această categorie trebuie să fie recunoscută sub termenii οί πρεσβύτεροι și οί ἐπίσκοποι – la care și Cuvântarea din Milet face referire.

RE-ISTORIA „COMUNITĂȚII MATEIENE” ÎN CONTEXTUL RELAȚIILOR PRIMARE IUDEO-CREȘTINE*

PINTICAN IOAN MARIUS

ABSTRACT. The Re-history of the "Matthean Community" in the Context of the first Judeo-Christian Relationships. The present study is an attempt to organize some reflections about the Matthean community commencing from the social-scientific approach to the problem of the nature and the status of the group to whom this Gospel was addressed.

In the beginning, the problem of the ethnical identity was identified. After this, the tension between the various factions was taken again into consideration. At first, the tensions between the "Matthean community" and the Judaic one and, then, the tensions between the Mattheans and the Pharisees. The latter one was analyzed as follows:

1. The ethnical religious identity of the "Matthean community"
2. Social tensions, the Common Judaism and the problem of the Jews
3. The conflict between the Pharisees and the "Matthean community"

The frictions between the Mattheans and the Judaic community seemed, in general, rather low both before and after 70; however, the relationship of the Mattheans and the other Pharisees were more negative and more complex, registering a considerable increase after AD 70.

Keywords: *Matthean Community, Judeo-Christian Relationships, 1st century, tension.*

Preliminarii

Pe măsură ce cercetăm modalitățile în care au primit textul de la Matei cei cărora le-a fost adresat, ne dăm seama că trebuie să ne lămurim în legătură cu circumstanțele sociale și religioase în care se găseau. Cine sunt ei? Când și unde au trăit? Ce preconcepții politice, culturale și religioase le modelau felul de înțelegere a textului? Au fost creștini, atât iudei, cât și păgâni, cei care se vedeau pe sine ca sectă sau ca aparținând, într-o oarecare măsură iudaismului? Se poate să fi fost conștienți de o ruptură recentă față de vreo sinagogă a locului? Se găseau comunitățile lor creștine în mijlocul unor dezbinări interne? Iar dacă era așa, căror viziuni "eretice" se opunea Matei?¹. În vederea elucidării acestor probleme, nu

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

¹ Graham N. Stanton, *The communities of Matthew*, Interpretation 46 no. 4 O 1992, pp. 379-391.

trebuie să ne mulțumim doar cu o compoziție pluristratificată a textului Evangheliei, ci și cu o receptare istorică complexă a lui². În vreme ce Evanghelia era utilizată de grupuri care se identificau pe ele însele ca iudaice, ea servea, de asemenea, și nevoilor poporului cu o identitate non-iudaică, care se opunea înțelegerii iudaice a religiei „lor”³. Într-un mod interesant, aceste două utilizări în aparență ireconciliabile

² Vezi remarca introductivă în ceea ce privește receptarea primară a lui Matei de către Graham Stanton, *Introduction: Matthew's Gospel in Recent Scholarship*, în *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham Stanton; 2nd ed.; Studies in New Testament Interpretation; Edinburgh: T&T Clark, 1995, pp. 1-26, aici 1: „Evanghelia lui Matei a fost cea mai utilizată și a avut o influență mai mare decât oricare altă Evanghelie în Biserica Primară”. Stanton nu discută faptul că această receptare a însemnat utilizări și interpretări foarte diferite ale lui Matei. Observăm cu toate acestea, că prima întrebare pe care o pune în centrul discuției este dacă autorul Evangheliei după Matei era iudeu sau neiudeu (p.2). În ceea ce privește relația dintre text și comunitate, vezi contribuțiile din *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham, London: T&T Clark, 1998 și dezbateră între Bauckham și Filip Esler; Richard Bauckham, *Response to Philip Esler*, *SJT* 51, 1998, pp. 249-53; Philip Esler, *Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham's Gospels for All Christians*, *SJT* 51, 1998, pp. 235-48. Poziția luată aici este aceea că, tradițiile evanghelice și textele au fost transmise și scrise în interiorul -și serveau nevoilor- comunităților specifice, de vreme ce aceste grupuri își interpretau credințele lor în contexte culturale specifice și adresau probleme și situații specifice în interiorul acelor contexte, utilizând tradițiile lui Iisus ca mijloace pentru acele interpretări. Aceasta nu contrazice ipoteza conform căreia, în cazul nostru, autorul ar fi putut avea un public mai larg în minte decât cel din imediata apropiere, sperând să influențeze credincioșii iudei și creștini asupra altor dispoziții; *apud* Anders Runesson, *Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict*, *JBL*, 127, no.1, 2008, pp. 95-96.

³ Pentru o discuție asupra utilizării Evangheliei după Matei de către iudeii care credeau în Hristos, vezi James Charleton Paget, *Jewish Christianity*, în *Cambridge History of Judaism*, vol. 3, *The Early Roman Period*, ed. William Horbury, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Prioritatea Evangheliei după Matei în concepția lui Irineu este tratată de către Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, Ser. 2, 42, Leuven: Leuven University Press, 1950, 2nd ed., 1986, Eng. trans., part 1, 1990; Vezi de asemenea Helmut Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, *TUGAL* 65, Berlin: Akademie, 1957; Wolf-Dietrich Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, *WUNT* 24, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987; H. Benedict Green, *Matthew, Clement, and Luke: Their Sequence and Relationship*, *JTS* 40, 1989, pp. 1-25. Pentru studii detaliate mai recent asupra recepției Evangheliei după Matei de către părinții bisericești de după Irineu, vezi D. Jeffrey Bingham, *Irenaeus Use of Matthews Gospel* în „Adversus Haereses”, *Traditio Exegetica Graeca* 7, Louvain: Peeters, 1998; Jean-François Racine, *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, *New Testament in the Greek Fathers* 5, Boston: Brill, 2004. O abordare mai largă care dă un număr variat de comentarii ale părinților bisericești asupra Evangheliei după Matei capitol cu capitol este găsită la Charles S. Kraszewski, *The Gospel of Matthew [To Euangelion kata Matthaion] with Patristic Commentaries*, *Studies in the Bible and Early Christianity* 40, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1999. Învățătură de factură clasicistă Howard W. Clarke face o apreciere generală acoperind (selectiv) două mii de ani de interpretare a Evangheliei după Matei în comentariul *The Gospel of Matthew and Its Readers: A Historical Introduction to the First Gospel*, Bloomington: Indiana University Press, 2003. Printre învățăturile Noului Testament, Ulrich Lutz este un exeget de excepție prin accentuarea lui asupra istoriei recepției Evangheliei după Matei; vezi comentariul lui în mai multe volume *Matthew: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1985-2006; precum și *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*, Minneapolis: Fortress, 1994. Vezi de asemenea studiul lui detaliat asupra *Mat. 25:31-46*:

ale Evangheliei după Matei sunt reflectate în teorii moderne privitoare la identitatea comunității din spatele textului: unii exegeți susțin că „mateienii” se aflau foarte bine înrădăcinați între granițele „iudaismului”(intra muros),⁴ alții că autorul era un neiuudeu scriind pentru o comunitate care se despărțise de „sinagogă”

The Final Judgement (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis, în „Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies”, ed. David R. Bauer and Mark Allan Powell, SBLSymS 1, Atlanta: Scholars Press, 1996, pp. 271-310.

⁴ Pentru opinii *intra muros* vezi de exemplu, Günter Bornkamm, *End-Expectation and Church in Matthew*, în Gerhard Barth, and Heinz Joachim Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, NTL, Philadelphia: Westminster, 1963, pp. 15-51 (deși el se pare că și-a schimbat opinia în 1970: vezi *The Authority to 'Bind' and 'Loose' in the Church in Matthew's Gospel*, în „Interpretation of Matthew”, ed. Stanton, pp. 101-14), cu comentariul de Donald Hagner, *The Sitz im Leben of the Gospel of Matthew*, în „Treasures New and Old”, ed. Bauer and Powell, pp. 27-68; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963; Schuyler Brown, *The Matthean Community and the Gentile Mission*, *NovT* 22, 1980, pp. 193-221; Alan Segal, *Matthew's Jewish Voice*, în “Social History of the Matthean Community: Gross-Disciplinary Approaches”, ed. David L. Balch, Minneapolis: Fortress, 1991, pp. 3-37, mai ales 37: „nu exista o uiformitate în iudaism. ... astfel nu putem spune că iudaismul i-a exclus pe creștinii „mateieni” din mijlocul lor”; J. Andrew Overman, *Matthews Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress, 1990; J. Andrew Overman, *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*, New Testament in Context, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996; Anthony Saldarini, *Matthews Christian-Jewish Community*, Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago: University of Chicago Press, 1994; David Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, SNTSMS 88, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; David Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Studies of the New Testament and Its World; Edinburgh: T&T Clark, 1998. Pentru opinii *extra muros*: vezi Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, ed. rev. Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007; Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, New Testament Theology, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Petri Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthews View of Salvation*, WUNT 2/101, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998; Graham Stanton, *5 Ezra and Matthean Christianity in the Second Century*, *JTS* 28, 1977, pp. 67-83; Graham Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, T&T Clark, Edinburgh, 1992; Wayne A. Meeks, *Breaking Away*, în “To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity”, ed. Jacob Neusner, Scholars Press Studies in the Humanities, Chico, CA: Scholars Press, 1985, pp. 93-115; Sean Freyne, *Vilifying the Other and Defining the Self* în “To See Ourselves as Others See Us”; Benno Przybylski, *The Setting of Matthean Anti-Judaism*, în “Anti-Judaism in Early Christianity”, vol. 1, “Paul and the Gospels”, ed. Peter Richardson et al, Studies in Christianity and Judaism 2, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1986; Amy-Jill Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History*, Studies in the Bible and Early Christianity 14, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1988; cf. contribuțiilor ei recente *Matthew's Advice to a Divided Readership*, în „The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson”, ed. David Aune; Grand Rapids: Eerdmans, 2001, pp. 22-41: „Evanghelia este, la final, un text creștin, iar nu unul iudaic.”

(*extra muros*)⁵. Între aceste două poziții există numeroase interpretări variind atât în abordarea metodologică cât și în concluzii⁶.

1. Identitatea religios etnică a „comunității mateiene”⁷

Potrivit mărturiilor vechii Tradiții prima Evanghelie a fost adresată, așa cum se exprimă Origen, „creștinilor proveniți dintre iudei”: „...mai întâi a fost scrisă cea „după Matei”... și pe care a redactat-o pentru creștinii proveniți din iudaism compunând-o în limba ebraică”⁸. La fel se exprimau și Sfântul Irineu, Fericitul Ieronim, Sfântul Ioan Gură de Aur și alții⁹. Critica internă confirmă concluzia: Evanghelia după Matei este prin excelență „Evanghelia palestiniană”¹⁰. Mai mult decât Marcu și Luca, Matei evocă mediul în care a trăit și activat Iisus, iar maniera în care este descris, trădează și cadrul cultural teologic în care Evanghelia ne-a fost concepută. Acest fapt este dovedit de vocabularul folosit de autor, de datinile și tradițiile relatate, precum și de tendințele teologice pe care scrierea le manifestă.

Cât privește identitatea religios-etnică a „mateienilor”, există în rândul exegeților, variate teorii; de la exegeți care văd comunitatea lor ca fiind una iudaică, excluzând non iudeii - la câțiva, care susțin că aceasta era formată din non-iudei. De asemenea, despre identitatea mateiană, exegeții vorbesc în termenii unei opoziții binare: în timp ce Iisus și ucenicii sunt la un capăt al spectrului, iudeii se află la celălalt capăt¹¹. În acest context, problema terminologiei este cât se poate de relevantă în soluționarea problemei respective¹².

⁵ Vezi, de exemplu, K. W. Clarke, *The Gentile Bias in Matthew*, JBL 66, 1947, pp. 165-72; Samuel Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1956; John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York: Paulist, 1979.

⁶ Datorită utilizărilor divergente ale terminologiei și ale diferitelor interpretări despre cum se aplică conceptele și teoriile social-științifice, este destul de dificil a face o poziționare a exegeților în relația lor cu subiectul abordat.

⁷ Când folosim expresia „Comunitatea mateiană” nu avem în vedere numai o comunitate de creștini strict limitată la o localitate, așa cum înțelege Joachim Gnilka (*Das Matthäusevangelium*, II Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1988, p. 531: *„Wir haben uns darum die Gemeinde des Mt., der der Verfasser angehört und für die er nicht zuletzt das Evangelium konzipierte, als eine städtische Gemeinde vorzustellen“*), ci cercul larg de iudeo-creștini, conceput ca o mare comunitate cărora, și nu numai lor, Matei le adresează Evanghelia. Vezi și U. Luz, *Das Evangelium nach Matthaus*, band I, EKK, p. 59.

⁸ Exprimarea lui Origen este consemnată de Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, VI, 25, 4, p. 249.

⁹ Cf. A. Robert, A. Feuillet, *Introduction a la Bible*, Paris, 1959, tome II, p. 192.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ „Sinagoga” este de obicei tratată ca un fenomen singular, fiind în opoziție cu „Biserica”. „Biserica” la rândul ei este de asemenea înțeleasă ca o instituție care înlocuiește Israelul. „Creștinismul” este adesea tratat ca și fiind un fenomen omogen și, ca atare, ceva care poate fi comparat și pus în contrast cu „iudaismul”.

¹² Imediata nevoie de a regândi adesea confundata terminologie tradițională nu poate fi trecută cu vederea. Mai mulți exegeți au analizat modul în care ideile greșite își extind viața și împiedică reconstrucțiile mai nuanțate din punct de vedere istoric, prin existența lor în interiorul anumitor termeni cheie, care, vor duce de-a dreptul în mijlocul analizei exegetice. Vezi, de exemplu Morton

Termenii de „creștinism iudaic” sau „iudeo-creștini” par a fi problematici, de vreme ce ei tind să pună în umbră ceea ce au fost meniți să denote, adică, credința în Iisus înțeles ca Mesia întrupat în comunitățile aflate în interiorul sistemului religios al iudaismului¹³. Anthony Saldarini și alți exegeți au argumentat că termenul general, care indică acest tip religios de comunitate ar trebui să fie mai degrabă cel de „iudeo-creștini”¹⁴. Mark Nanos și Anders Runesson au sugerat „iudaismul apostolic” ca desemnare pentru acest tip de credință în Hristos sau tip de comunitate religioasă¹⁵. Cu toate acestea, pentru identificarea tipului de „comunitate mateiană” este nevoie să pătrundem dincolo de acești termeni generalizatori, și anume, în interiorul categoriei generale a iudaismului apostolic, acolo unde am putea face referire la tipuri distincte, de iudaism centrat pe Hristos, unul dintre acestea fiind *iudaismul mateian*¹⁶.

Vocabularul folosit de Matei este unul tipic palestinian. În acest sens, se poate afirma că, numai la Matei se găsesc expresii ca: „a lega și a dezlega” (16,19; 18,18) pentru a desemna fie o excomunicare, fie o decizie de ordin doctrinar sau juridic; „a purta jugul”, „împărăția cerurilor”, „sfânta cetate” (27,53), „condamnarea în gheenă” (23,33), „dreptatea” pentru a desemna, fără îndoială, milostenia, apoi cuvinte ca „raka”(5,22) sau „Mamonas” (6,24); „nu sânge sau carne ți-au descoperit” (16,17); „nevinovat sunt de sângele Dreptului acestuia” (27,24); „sfârșitul veacurilor” (24,3); „întunericul cel mai dinafară și scrâșnirea dinților”, un posibil joc de cuvinte despre Belzebul și „stăpânul casei” (10,25) etc¹⁷.

De altfel, Matei socotește foarte rar că este necesar a explica expresiile palestinieni, spre deosebire de Marcu, care explică cititorilor săi aproape toate expresiile iudaice: Mc. 3,17 – „Boanerges”, adică „fiii tunetului”; 5,41 – „Talita kumi” care se tâlcuiește: Fică, ție îți zic, scoală-te!; 7,11 – „Corban” - adică „Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu”, sau vers. 34: „Effatta!”, ceea ce înseamnă „Deschide-te!”; 10,46; 14,36 etc. Matei traduce, în schimb, numai câteva cuvinte precum: „Emmanuel” – „Cu noi este Dumnezeu” (1,23); „Golgota”- adică „Locul căpățânii” (27,33) și „Eli, Eli, Iamma sabahtani”- adică „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (27,46).

Smith, *Terminological Boobytraps and Real Problems in Second-Temple Judaeo-Christian Studies*, în „Studies in the Cult of Yahweh”, vol. 1, *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, ed. Shaye J. D. Cohen, Leiden: Brill, 1996, pp. 95-103.

¹³ Acestea au fost observate de către Johannes Munck, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, NTS 6, 1960, pp. 103-16.

¹⁴ Saldarini, *Matthews Christian-Jewish Community*. Înainte de el, Gabriele Boccaccini a ajuns la aceleași concluzii: *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 CE*, Minneapolis: Fortress, 1991.

¹⁵ Mark Nanos and Anders Runesson, *Paul and Apostolic Judaism*, apud Anders Runesson, *Rethinking...*, p. 100.

¹⁶ Aceasta ar rezolva problema asupra „iudaismului mateian”, pe care Sim (*Christian Judaism*), l-a perceput în insistența lui Overman ca termen preferat. Un exemplu asemănător în ceea ce privește necesitatea de a distinge și numi diferitele grupuri de credincioși în Hristos, cu scopul de a recepta percepția de sine a acestor grupuri, găsim la I Cor. 1,12, unde Pavel menționează că numele lui, precum și ale lui Apollo și Chefa, au fost utilizate de către diferite facțiuni printre credincioșii în Hristos pentru a marca identitățile de grup distincte.

¹⁷ Cf. A. Robert, A. Feuillet, *Introduction...*, p. 192.

Tot acest vocabular trădează faptul că Matei a lucrat într-un cadru iudaic și scrie pentru un mediu iudaic. Totuși aceste expresii și cuvinte traduse de Evanghelist ar putea lăsa deschisă aluzia, socotesc o parte dintre exegeți, și la o oarecare prezență a unor creștini recrutați dintre păgâni, în sânul „comunității mateiene”¹⁸.

În plus, textul pare a face aluzie la majoritatea practicilor specifice identității iudaice cum ar fi: rugăciunea 6,5-7; milostenia 6,3-4; postul 6,17-18; legea iudaică/poruncile 5,17-19; și alte legi ale curățirii 8,4, 5-13¹⁹; 23,25-26, Sabatul: 12, 1-14; 24,20; Sărbătorile (Paștile) 26,2, 17-35; Zeciuiala, cultul templului și practicile legate de templu incluzând taxa de templu 5,23-24; 12,3-5; 17,24-27; 23,19-21²⁰ și mai ales practica circumciziei²¹. Când se analizează relațiile dintre tipul de religie și identitatea etnică este de o oarecare importanță să observăm că deși personajele non-iudaice precum magii (Mt. 2,1-12), sutașul roman (8,5-13), femeia cananeancă (15,21-28), sunt portretizate pozitiv, acești indivizi sunt descriși ca excepții de la regula generală, și anume că, neiudeii sunt și practică aproape totul din ceea ce „mateienii” ar trebui să evite (Mt.5,47; 6,7-32; 18,17). În acțiunile non-iudaice sunt mai apoi profețite explicit, ura și persecuția ucenicilor: „Atunci vă vor da pe voi spre asupra și vă vor ucide și veți fi urâți de toate neamurile pentru numele Meu” (Mt. 24,9). În ceea ce îi privește pe iudei, ei totuși, nu sunt, în general, descriși negativ în același fel (formulările negative sunt limitate la anumiți indivizi și grupuri) ca și neiudeii. De fapt, toate lucrurile bune pe care „mateienii” ar trebui să le facă, și care ar trebui să fie, sunt părți din viața iudaică acceptate și de către ceilalți iudei²².

¹⁸ O dezvoltare a acestui punct de vedere a se vedea la J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, An Bib 71, Roma PBI, 1976, pp. 14-21.

¹⁹ Iisus nu intră niciodată în casa sutașului roman, expresia και λέγει αὐτῷ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν poate fi tradusă ca o întrebare „ar trebui să vin și să îl vindec?”.

²⁰ Recunoașterea templului este legată de vederea lui Matei a Ierusalimului ca cetate sfântă (Mt. 4,5; 5, 35; 27,53). Cetatea își primește sfințenia de la templu. Sfințenia cetății este astfel legată de Dumnezeu lui Israel și de templu, nu de autoritatea religioasă, care este, de asemenea, legată de cetate și de templu, dar ca purtătorii de grijă al lucrurilor sfinte. Într-adevăr, perspectiva lui Matei este aceea că unele grupuri, pe care el le leagă de templu și de cetate, erau corupte, erau servitori sau păstori (vezi de exemplu Mt. 9, 36 „Și văzând mulțimile, I s-a făcut milă de ele că erau necăjite și rătăcite ca niște oi care n-au păstor”) sau lucrători răi (Mt.21, 33-45) și astfel au produs distrugerea templului și a cetății.

²¹ Circumcizia nu este explicit menționată în Evanghelie dar, probabil ar fi fost dacă „mateienii” ar fi respins acest obicei cum au făcut-o cu spălarea mâinilor înaintea meselor (Mt.15,1-20). Folosirea jurămintelor Mt.5, 33-37; 23,16-22; și divorțul exceptând cazul de πορνεία: (Mt 5:31-32; 19:1-12). Exegeții care au argumentat că circumcizia era parte din obiceiurile mateiene îi includ pe Brown, *Matthean Community...*, 218; Roger Mohrlang, *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*, SNTSMS 48, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1984, pp. 44-45; A.-J. Levine, *Social and Ethnic Dimensions...*, 183-85; L. Michael White, *Crisis Management and Boundary Maintenance: The Social Location of the Matthean Community* în „Social History of the Matthean Community” ed. Balch, pp. 211-47, aici pp. 241-42; Anthony Saldarini, *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict in Galilee*, în „The Galilee in Late Antiquity”, ed. Lee I. Levine, New York, Jewish Theological Seminary, 1992, pp. 23-38, aici pp. 25-26.

²² Cf. Anders Runesson, *Rethinking...*p. 104.

Acestea și alte trăsături din Evanghelia ne conduc, la concluzia că grupul, mediul, în care Evanghelia după Matei s-a încropit era de etnie iudaică.

2. *Tensiuni sociale, iudaismul unanim și problema iudeilor*

O mare parte din cercetarea asupra „mateienilor” este construită pe presupunerea că exista un grup dominant în societatea iudaică identificat ca *farisei*, „iudaism formativ”, „iudaism rabinic foarte timpuriu”, sau pur și simplu ca „iudeii” sau „iudaism”; în relație cu care, „mateienii” ar fi descriși ca o sectă. Cel mai adesea, fariseii erau considerați ca având o puternică influență în societate²³. În baza unei atente analize a lui Iosif Flaviu, Sanders a adus argumente convingătoare împotriva acestei vederi majoritare, iar el este susținut de un număr tot mai mare de exegeți, deși, există oarecare diferențe în ceea ce privește precizia a cât de înalt sau cât de scăzut era nivelul influenței fariseice²⁴. Discuția a fost centrată îndeosebi pe perioada de dinaintea anului 70, făcând abstracție de timpul în care Evanghelia după Matei a fost scrisă. În timp ce cercetările mai vechi tindeau să pună semnul egal între farisei și rabini, și pretind o influență continuă și crescândă a fariseilor sub forma de iudaism rabinic, după anul 70 d. Hr., contribuțiile mai recente au adus în discuție probleme precum continuitatea în favoarea unor origini mai complexe ale iudaismului rabinic.

Cu privire la acest aspect, identificarea lui Jacob Neusner a unui „iudaism formativ”- o coaliție care lua naștere din diferite grupuri și indivizi, cu precădere farisei, preoți și bogați, evoluând după 70 d.Hr. - a jucat un rol din ce în ce mai important în discutarea contextului social al „mateienilor”²⁵. Ideea principală este aceea că, pentru a explica polemicele din Evanghelia după Matei, o forță dominantă în societate trebuie să fie postulată, forță împotriva căreia concurează „mateienii” pentru putere și influență, în vidul puterii creat după căderea templului. Exegeții îi descriu astfel pe mateieni drept sectă, utilizând definiția mai largă a acestui termen și concentrându-se pe ideea existenței unei societăți de mai mare

²³ Adepții tezei unui înalt nivel de influență al fariseilor îi includ pe: Emil Schürer, Kaufman Kohler, Gedaliah Alon și Louis Finkelstein, toți menționați de Steve Mason în *Pharisaic Dominance Before 70 CE and the Gospel's Hypocrisy Charge (Matt 23:2-3)*, *HTR* 83, 1990, pp. 363-81, aici pp. 363-64. Însuși articolul lui Mason oferă o încercare reînnoită în argumentarea unei dominații a fariseilor de dinaintea anului 70. Vezi de asemenea Peter J. Tomson, *"If This Be from Heaven": Jesus and the New Testament Authors in Their Relationship to Judaism*, *Biblical Seminar* 76, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 50-55.

²⁴ Vezi Mason, *Pharisaic Dominance...*, pp. 363-67. Există în principal trei surse disponibile ca bază pe care se pot trage concluziile: Iosif Flaviu, NT, și scrierile rabinice primare .

²⁵ Cf. Saldrini, *Jewish-Christian Conflict...*, pp. 30-31, n. 22. Vezi, de asemenea, Overman care definește iudaismul formativ ca precursor al iudaismului rabinic, care a dominat iudaismul în antichitatea târzie (*Formative Judaism*, 2). Sim concluzionează că iudaismul formativ era destul de coeziv, și avea îndeajuns de multă influență în societatea „comunității mateiene”...pentru a se constitui în corpul părinte, cu care evangelistul și gruparea lui se aflau în dispută. (*Christian Judaism*, pp. 113-15).

anvergură, în care un grup există, mai degrabă decât pe cea a existenței unui alt corp religios, și din care, ar devia un alt grup religios oarecare²⁶.

Problema este, bineînțeles, dacă o astfel de majoritate a existat în ultimul sfert al primului secol creștin. Tendința generală în societățile care treceau prin tulburări majore, precum cele produse spre exemplu, de războiul din 66-70, pare să fi fost aceea că oamenii care se bucurau de poziții privilegiate și putere politică înainte de căderea Ierusalimului, într-un fel sau altul continuă să exercite influență și putere și după aceea. Foarte rar elitele politice sunt complet înlocuite²⁷. Există, într-adevăr, câteva probleme cu privire la o creștere imediată a puterii „iudaismului formativ”. Este foarte posibil ca mișcarea fariseică să fi experimentat un aflus de simpatizanți după război, și, ca drept rezultat, grupul a luat o anumită turnură, negociind și modificând câteva tradiții și obiceiuri fariseice, adaptându-le la noua situație. Încă de dinainte de 70, fariseii par să fi fost gazde ale unei varietăți de subgrupuri, unele dintre care, totuși, ulterior au părăsit mișcarea. Mai apoi, este probabil ca fariseismul, ca rezultat al acestor schimbări să se fi dezvoltat ulterior în ceea ce cunoaștem astăzi ca iudaism rabinic. Ceea ce nu este clar, cu toate acestea, este dacă însuși iudaismul rabinic pe deplin dezvoltat a avut o poziție influentă în societatea evreiască de dinainte de secolul VI sau chiar mai târziu²⁸. Nu există nici

²⁶ Cel de-al doilea înțeles este punctul central tradițional al definiției unei secte, întorcându-ne la Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Library of Theological Ethics, Louisville: Westminster John Knox, 1992, publicată în original în germană în 1931. Majoritatea exegeților care se referă la Troeltsch scot în evidență necesitatea de a revizui conceptele și categoriile lui. Vezi Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1982, care distinge șapte tipuri de secte: conversionist, revoluționist, introversionist, manipulaționist, taumaturgic, reformist și utopic. Vezi, de asemenea, Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, Fortress, 1990, pp. 108-10; Petri Luomanen, *The Sociology of Sectarianism in Matthew: Modelling the Genesis of Early Jewish and Christian Communities*, în “Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity, Essays in Honour of Heikki Räisänen”, ed. Ismo Dunderberg, Christopher Tuckert and Kari Syreeni, NovTSup 103, Leiden/Boston, Brill, 2002, pp. 109-14; Benton Johnson definește o sectă ca un grup care respinge evenimentele sociale care există în contrast cu “Biserica”, care se referă la un grup care își acceptă mediul social “On Church and Sect”, *American Sociological Review* 28, 1963, pp. 539-49. Ca o notă generală trebuie evidențiat că însuși terminologia sociologică în sine este profund influențată de cultura creștină iar cele patru categorii de bază: “secta”, “Biserica”, “confesiunea” și “cultul” sunt utilizate ca termeni sociologici, *tehnic*, fără a li se da un conținut creștin pentru a descrie și include în categorii fenomenul socio-religios.

²⁷ Vezi Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, Philadelphia, Fortress, 1984, p. 146. Iosif Flaviu, a reușit să își aranjeze nu doar supraviețuirea de după război dar și o poziție din care putea să continue să își exercite influența. Același lucru este valabil și pentru adversarul lui Iosif Flaviu, Iustus al Tiberiadei, care după război a devenit secretarul lui Agripa al II-lea.

²⁸ Vezi Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, LEC 7, Philadelphia: Westminster, 1987, pp. 221-24; Shaye J. D. Cohen, *The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century*, în “Galilee in Late Antiquity”, ed. L. I. Levine, pp. 157-71; Lee I. Levine *The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee*, în “Galilee in Late Antiquity”, ed. L. I. Levine, pp. 201-22. Seth Schwartz pledează un caz convingător în înțelegerea (re)construcției identității iudaice ca fiind în parte un rezultat al încreștinării imperiului roman din antichitatea târzie (*Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.* [Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World; Princeton:

un fel de indicații conform cărora iudaismul unanim ar fi încetat să existe imediat după anul 70 d.Hr., iar motivul este legat de rolul și de funcția instituțiilor publice dincolo de templul Ierusalimului. Așadar, este esențială definirea „sinagogii” în această lucrare²⁹. În ciuda unor afirmații mai recente asupra contrariului³⁰, locul central al sinagogii în primul secol creștin în societatea iudaică, nu poate fi supus dubiului³¹. Problema rezidă, mai degrabă, în identificarea naturii instituțiilor la care se face referire în termenii de sinagogă³². În primul secol creștin, termenul „sinagogă”, nu fusese încă fixat să descrie doar un singur tip de instituție: aceasta este o dezvoltare ulterioară care nu ar trebui aplicată primului secol. *Συναγωγή*, precum și alți termeni utilizați ca sinonimici, se refereau la două tipuri principale de instituții. Pe de o parte, în pământul lui Israel termenul *συναγωγή*, s-ar putea referi fie la o *adunare publică sătească sau orășenească*, un fel de instituție municipală, fie la clădirea în care aveau loc întâlnirile unei astfel de instituții. Funcțiile acestei instituții includeau, pe lângă procedurile politice și juridice; lectura biblică din Tora, în ziua sabatului. Nici un grup specific anume, cum ar fi fariseii sau “rabinii primari”, nu era în fruntea acestei instituții nici înainte de 70,

Princeton University Press, 2001]). Schwartz nu îi vede, totuși, pe rabini ca având o influență deosebită în acest proces, iar el datează ajungerea lor la putere în începuturile evului mediu.

²⁹ Anders Runesson, *The Origins and Nature of the 1st Century Synagogue*, *Bible and Interpretation*, July 2004, http://www.bibleinterp.com/articles/Runesson-1st-Century_Synagogue_1.htm.

³⁰ Vezi, de exemplu, Howard Clark Kee, *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Importance for Early Christianity*, *NTS* 36, 1990, pp. 1-24, reprinted in *The Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, ed. Howard Clark Kee and Lynn H. Cohick; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999, pp. 7-26.

³¹ Vezi, de exemplu, Donald D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogue in the Second Temple Period*, SBLDS 169, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999; Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, 2nd ed. New Haven, Yale University Press, 2005; Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, ConBNT 37, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001; Vezi, de asemenea, James F. Strange, *Synagogue as Metaphor*, în „Judaism in Late Antiquity”, part 3, *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*, vol. 4, *The Special Problem of the Ancient Synagogue*, ed. Alan J. Avery-Peck et al., Leiden/New York: Brill, 2001, pp. 93-120; James F. Strange, *Archaeology and Ancient Synagogues up to about 200 C.E.*, în „The Ancient Synagogue: From Its Origins until 200 CE. Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001”, ed. Birger Olsson and Magnus Zetterholm, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003, pp. 37-62. Pentru o prezentare comprehensivă a unei evidente existențe a sinagogilor înainte de secolul al III-lea î.Hr. până după 200 d.Hr. vezi Anders Runesson, Donald D. Binder, and Birger Olsson, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.*, *Ancient Judaism and Early Christianity* 72, Leiden: Brill, 2008, *apud* Runesson, *Rethinking...*, p. 111.

³² Este clar că nu avem de a face cu, *contra* Kee (“Transformation”), adunări informale, după cum se arată, de exemplu, de o elaborată ierarhie a conducătorilor indicată de titlurile utilizate de către indivizi în legătură cu sinagoga: de exemplu, *archōn* (Iosif Flavius, *Vit.* 278,294), *archisynagōgos* (Mark 5:22; *CIJ* no. 1404), *prostates* (*JIGRE* *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt: With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1992)), no. 24), *presbyteros* (Jdt 6:16; Luke 7:3-5), *gērōn* (Philo, *Hypoth.* 7.13), *grammateus* (Mark 1:22; *CPJ* no. 138), *nakoros* (*CPJ* no. 129), *hypêretēs* (Luke 4:20) or *archihypêretēs* (*CPJ* no. 138). Pentru o listă a termenilor dați sinagogii și exemplele unde sunt date, vezi pp. 171-73. Cf. Cohen, (*Maccabees*, 111-15), *apud* Anders Runesson, *Rethinking...* p. 112.

nici imediat după, iar conducerea putea varia de la loc la loc. Mai degrabă, indivizii și grupurile puteau utiliza întâlnirile publice în special pentru a-și promova propria înțelegere a tradițiilor religioase și ale legii iudaice, dar modul în care acestea trebuiau și implementate în societatea contemporană nu era mai puțin luat în seamă³³.

Celălalt tip de instituție la care se face referire prin termenul de „sinagogă” era, printr-o comparație cu ceea ce însemna o asocierie voluntară în societatea greco-romană, *collegia*³⁴. Un exemplu al acestui tip de instituție este găsit în Fapte 6,9 unde este menționată *sinagoga ce se zicea a libertinilor*: ”Și s-au ridicat unii din sinagoga ce se zicea a libertinilor și a cirenenilor și a alexandrinilor și a celor din Cilicia și din Asia, sfădindu-se cu Ștefan”³⁵. Această asociație de sinagogi oferea un cadru instituțional semi public, în care grupurile puteau să își păstreze identitățile lor religioase sau alte identități. Pe lângă sinagogă, o altă instituție religioasă care trebuia luată serios în considerare, era templul din Ierusalim. Și aceasta pentru că templul reprezenta religia oficială în societatea evreiască, continuând să fie punctul de focalizare a întregii gândiri religioase iudaice. Templul era centrul sistemului religios iudaic precum și sufletul problemelor politice. El reprezenta astfel statul și „religia statului”.

Templul își avea extinderea lui ideologică și baza socială în „iudaismul de rând”, care se întretăia cu credințele și practicile fariseice (și a altor grupuri) ceea ce indică faptul că avem de a face cu un fenomen îndeaproape strâns legat de ceea ce sociologii au numit *religie civilă*³⁶. Ideea conform căreia, *religia civilă* în pământul lui Israel nu depindea de o suprapunere ideologică exactă, în granițele administrative și politice ale zonei, după domnia lui Irod I, necesită câteva comentarii.

Într-o vreme în care diferitele zone ale pământului Israel erau guvernate independent, dar toate legate de Roma și de prezența romană în teritoriu, termenul

³³ Există numeroase referiri generale în Evanghelie la vizitele, învățătura și vindecările lui Iisus în aceste sinagogi. Activitățile judiciare din sinagogile publice sunt menționate, de exemplu, la Mc. 13,9, lectura și învățăturile din Tora sunt menționate, de exemplu, în legătură cu sinagogile din Nazaret (Luca 4, 16-30) și Capernaum (Mc. 1, 21-28).

³⁴ Pentru un studiu amănunțit a ceea ce însemna *collegia* în Asia Mică, incluzând discuții despre sinagogi și adunări creștine ca exemple ale *collegia*, vezi Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress, 2003; observăm cu atenție categorizarea diferitelor tipuri de *collegia* (pp. 28-53).

³⁵ Termenul grecesc utilizat aici este ambiguu. Fie că avem de a face cu o sinagogă a libertinilor, care includea membrii din Cyrene, Alexandria, Cilicia și Asia, sau textul se referă la mai multe sinagogi. În afară de sinagoga libertinilor vom găsi apoi, în Ierusalim încă patru sinagogi, deservind nevoile iudeilor care veneau din locurile amintite.

³⁶ Dintre cele patru tipuri de religii civile identificate, avem de a face aici cu cazul în care o anumită religie și statul nu sunt diferențiate: vezi Clifford Geertz, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, în „Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa”, ed. Clifford Geertz, New York: Free Press, 1963, pp. 105-57. Pentru o discuție asupra altor forme de religie civilă, vezi, Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1987, pp. 163-64.

*Ierusalim făuritor de neam*³⁷, precum și *cultul de la templu* juca un rol important pentru identitatea națională și religioasă atât a „iudeilor de rând” cât și a variatelor partide. Pentru autoritățile de la Ierusalim, cât și pentru alte grupuri, identitatea națională se extindea dincolo de granițele administrative și politice imediate care rezultau din strategiile imperiale³⁸ romane de după domnia lui Irod I. Această situație datează din timpuri străvechi și este explicată prin creația hasmoneană³⁹ a unui stat iudaic independent care, în mare, acoperea aceste zone. Strategia politică hasmoneană era de a uni țara prin formarea națiunii bazată pe o utilizare comună a instituțiilor religioase și pe un cult centralizat, strategie care includea convertirea forțată, precum și circumcizia locuitorilor din teritoriile anexate⁴⁰. Aceasta a constituit un fundament pentru Irod în reconstrucția statului, națiunii, iar noțiunea de identitate religioasă- politică singulară printre locuitorii iudei era îndeajuns de puternică pentru a supraviețui separării statului în mai multe unități administrative.

Evanghelia după Matei indică faptul că autorul și primii ei adresanți, recunoșteau templul de la Ierusalim și cultul lui în vreme ce templul încă exista, și au continuat să slăvească atât Ierusalimul cât și templul după anul 70 d.Hr. (5,23-24; 12,3-5; 17,24-27). Ierusalimul era considerat cetatea sfântă și înainte cât și după moartea lui Iisus (4,5; 5,35; 27,53) și nu există nici un fel de indicații ale vreunui eveniment care să fi schimbat acest crez. Contrar viziunii lui Saldarini⁴¹, distrugerea Ierusalimului și a templului, nu afectează sfințenia sau respectul pentru templul însuși. Mai degrabă,

³⁷ „Făuritor de neam” se referă la construirea unui simț de solidaritate și identitate a colectivului, definit de limitele în care “statul”, ca organizație dezvoltată pentru a conduce afacerile de zi cu zi, legate de problemele interne și externe ale țării, operează.

³⁸ „Imperial”/ „Imperialism” și „colonial”/ „colonialism” sunt termeni unul în locul celuilalt. Pentru amănunte asupra acestei terminologii, vezi de exemplu Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, New Critical Idiom; London: Routledge, 1998, pp. 1-7: „Asemeni colonialismului, acest concept [imperialism] este, de asemenea, mai bine înțeles nu prin încercarea de a-l restrânge la un singur înțeles semantic ci prin relaționarea înțelesurilor lui schimbătoare la procesele istorice” (p. 4). Interesele imperiale și exercițiile de putere nu necesită o guvernare politică directă a națiunii. În acest sens “imperialismul” roman se potrivește atât situației din Galileea cât și din Iudeea de dinainte și de după 70 d.Hr., în vreme ce “colonial” ar trebui să fie restrâns la Iudeea aflată sub conducere romană directă începând cu anul 6 d.Hr. – iar apoi, bineînțeles, de la Hadrian aplicându-se ambelor regiuni.

³⁹ După înfrângerea imperiului babilonian de către perși (539 î.e.n.), numeroși evrei s-au înapoiat în Iudeea, templul din Ierusalim a fost reconstruit și s-a făcut tot mai simțit în țară stilul de viață evreiască. În următoarele patru secole de dominație persană și elenă (538 – 168 î.H.), evreii s-au bucurat, într-o mare măsură, de autonomie. Măsurile impuse pentru a suprima cultul și practicile religioase ale evreilor au dus, în 168 î.H., la revolta Macabeilor (Hasmonenilor), care s-a soldat cu întemeierea unui regat autonom ce a durat aproape un secol, sub cărmuirea regilor evrei din dinastia Hasmonenilor. Înainte de expansiunea hasmoneană, statul „secundar”, creat de perși, acoperea numai Iudeea; identitatea națională contruită în jurul templului de la Ierusalim în vremea aceea a fost limitată la această provincie, (Informații preluate de pe site-ul Ambasadei Israelului la București - <http://bucharest.mfa.gov.il>).

⁴⁰ Această strategie a fost utilizată de către mai mulți conducători hasmoneeni după spusele lui Iosif Flaviu: Hyrcanus (A.J. 13.257-58); Aristobulos I (A.J. 13.397); Alexandru Janneus (A.J. 13.318-19), cf. Anders Runesson, *Rethinking...*, p. 114.

⁴¹ Saldarini *Jewish-Christian Conflict*, p. 33.

distrugerea este folosită pentru a învinovăți conducătorii care fuseseră numiți de Dumnezeu, dar care, își folosiseră poziția în manieră contrară scopurilor Lui⁴². Perspectiva lui Matei este aceea că unele grupuri, care aveau legături cu templu și cetatea, erau corupte și se comportau ca slujitori sau păstori răi (9,36 „Și văzând mulțimile, I s-a făcut milă de ele că erau necăjite și rătăcite ca niște oi care n-au păstor”) sau locuitori răi (21,33-45), fapt care a cauzat distrugerea templului și a cetății.

În relație cu statul iudaic și religia statului, reprezentate de templu, și astfel de religia civilă, se pare că mateienii nu abordau o poziție sectară. Într-adevăr, localizând textul din 23,37-24,2 „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit”, autorul limitează responsabilitatea conducerii de la Ierusalim și încearcă să transfere vina distrugerii Ierusalimului asupra fariseilor care, evident, nu erau în fruntea afacerilor politice ale acelei vremi.

Către același efect se țintește și atunci când autorul, singur între sinoptici, îi introduce pe farisei în narațiunea patimilor de după moartea lui Iisus: „Iar a doua zi, care este după vineri, s-au adunat arhierii și fariseii la Pilat” Mt.27,62. Aceasta creează impresia că fariseii făcuseră parte din conducerea care L-a predat pe Iisus în mâinile romanilor în vreme ce, narațiunea „originală” a patimilor nu face nici o referire la farisei⁴³. În concluzie, textul indică tensiunile dintre autoritățile de la Ierusalim și „mateieni”, dar aceste tensiuni sunt mai puțin emfatică decât cele dintre mateieni și farisei. Instituția politică - și astfel statul- nu este (cel mai probabil contrar atitudinii lui Iisus din istorie) principala țintă ostilă a retoricii mateiene: ci grupul la care se face referire, *fariseii*.

3. Conflictul dintre farisei și „comunitatea mateiană”

Conflictul în „comunitatea mateiană” este, în general, descris drept conflict cu iudaismul ca religie-mamă. Aceasta transformă comunitatea mateiană în fiica rebelă, iar iudaismul fariseo-rabinic, în mamă. Andrew Overman sugerează, o înțelegere a iudaismului timpului, ca tranziție între iudaismul „sectant” și cel „normativ”⁴⁴. În vremea lui Iisus, iudaismul era într-adevăr „sectant”, compus din secte rivale izolate una de cealaltă, dar autodefinindu-se drept rămășițe sau nucleu ale Israelului. Dintre acestea, amintim esenienii⁴⁵, fariseii⁴⁶ și saduceii⁴⁷ ca și

⁴² Acesta este motivul pentru care templul avea nevoie să fie purificat (Mt. 21,12-13). Faptul că Iisus este privit ca ceva mai mare decât templul (12, 6) nu este menit să reducă însemnătatea templului dar să potențeze și să accentueze statutul și poziția lui Iisus ca Mesia.

⁴³ La Matei fariseii dispar în 23, 29 și reapar împreună cu căpeteniile preoților la 27, 62; Marcu și Luca nu îi menționează deloc după Mc. 12,13 și Luca 19, 39.

⁴⁴ J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress, 1990, pp. 6-34.

⁴⁵ *Esenienii*: constituiau un partid de preoți și laici care cuprindea diferite ramificații. Toți esenienii mențineau un anumit grad de separație față de ceilalți evrei. Aveau păreri proprii cu privire la multe argumente, în mod particular la cele legate de templu și puritate, și atribuiu astfel de păreri, în întregime sau în parte, lui Moise (sau lui Dumnezeu). O ramură a partidului era monastică și

reprezentative pentru clasa preoțească⁴⁸. Cel puțin în timpul Macabeilor, istoria religioasă a iudaismului se confunda cu istoria autodefinirii diferitelor secte competitive.

Una dintre problemele fundamentale tratate în Evanghelia lui Matei, este conținutul unui număr mare de tradiții contradictorii în ceea ce privește relația lui Iisus și comunitatea lui Israel. Pe de o parte, există tradiții evreiești creștine, cum ar fi: 5,17-20; 10,5-6; 23,2-3; iar pe de altă parte, există o serie de texte anti-evreiești, cum ar fi: 8,11-12; 23,29-36; 27,24-25. Această juxtapunere de elemente, aparent conflictuale, ar putea fi explicată în științele sociale prin teoriile integrării sau ale conflictului. Explicarea prin integrare aparține lui Gerd Theissen și elevului său Kun Chun Wong. Ei susțin compunerea comunității lui Matei din evrei și de asemenea din păgâni creștini. Însă, ei subliniază, de asemenea, și încercarea evanghelistului de a stabiliza echilibrul identității multiculturale ale comunității, incluzând diverse tradiții în Evanghelie⁴⁹.

În plin contrast cu „iudeii de rând”, fariseii sunt în mod repetat evidențiați pentru condamnare categorică, într-un asemenea fel care nu lasă loc pentru excepții. Amenințarea judecății divine este aplicată la puterea ei maximă, incluzând luarea lor din drepturi de lideri: „De aceea vă spun că împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului care va face roadele ei...Iar arhieriei și fariseii, ascultând pildele Lui, au înțeles că despre ei vorbește” (21,33-45) și excluderea lor din viața de apoi: „Căci zic vouă: Că de nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția

trăia într-o zonă izolată și îndepărtată (secta de la Marea Moartă), membrii comunității socoteau că superiorii lor – preoții din casa lui Țadoc – ar fi trebuit să guverneze Israelul. Cf. Pr. Prof. D. Abrudan, *Iosif Flaviu - Istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul*, în Mitropolia Ardealului, nr. 3, (1987), 8-20; Pentru o bibliografie actualizată despre Iosif Flaviu este reperabil pe internet site-ul Institutului german *Institutum Judaicum Delitzschianum*: <http://www.uni-muenster.de/Judaicum>.

⁴⁶ *Fariseii*: erau fie preoți (în cea mai mare parte, pe cât se pare) fie laici. Puțini farisei aveau o poziție socială și financiară respectabilă. Erău interpreți subtili ai legii, și foarte riguroși în respectarea ei. Respectau tradiții particulare, unele dintre care făceau legea mai aspră, în timp ce altele îi îndulceau rigoarea. Credeau în înviere. Poziția lor față de Irod, irodieni și Roma este greu de definit și probabil că nu a fost uniformă. În perioada lui Irod, existau 6000 de farisei. Nu se poate pretinde ca această cifră să fie precisă, însă trebuie să acceptăm că partidul fariseilor era cel mai important între cele trei (esenieni, farisei și saducheii), urmat de esenieni.

⁴⁷ *Saducheii*: erau aristocrați (incluzând aristocrația preoțească) care urmau legea biblică însă nu „tradițiile” fariseice, relativ recente. Nu credeau în înviere. Din punct de vedere politic, cea mai mare parte dintre ei considerau colaborarea cu Roma ca fiind cea mai bună opțiune politică pentru Israel.

⁴⁸ Cf. Joseph Blekinsopp, *Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An aspect of the Second Temple History*, în E.P.Sanders (ed.) „Jewish and Christian Self-Definition”, Vol. 2, Londra: SCM, 1981, p. 1-27.

⁴⁹ Gerd Theissen, *Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments*, în: E. Blum et al.(eds.), „Die Hebraische Bible und ihre Zweifache Nachgeschichte”, FSR Rendtorff, Neukirchen: Neukirchener, 1990, pp. 535-553, aici: p. 538, nota 10. Kun Chun Wong, *Interculturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium, NTOA22*, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. O interpretare similară a fost realizată de Kenzo Tagawa, „People and Community in the Gospel of Matthew” NTS16, 1969/70, pp. 149-162.

cerurilor” (5,20). Intensitatea criticii aduse fariseilor în Evanghelia după Matei (opusă celorlalte texte din N.T.⁵⁰) a atras întotdeauna interesul cercetătorilor rezultând într-o variantă de explicații a posibilelor motive pentru un asemenea antagonism. Sociologul Lewis Coser demonstrează faptul că, cu cât mai apropiate devin relațiile dintre grupuri, cu atât devin mai intense conflictele dintre ele⁵¹. Expresia „sinagoga lor/voastră” ne va furniza informații care au fost adesea neglijate datorită lipsei unei definiții atente a „sinagogii”. Începând cu Mt. 12,9 „Și trecând de acolo, a venit în sinagoga lor”, este posibil să avem o referință la o sinagogă în care se adunau fariseii⁵². În 12,1-8, Iisus dezbate cu fariseii (v.2), acuzându-i că nu cunosc legea: „Sau n-ați citit în Lege că preoții, sâmbăta, în templu, calcă sâmbăta și sunt fără de vină?” (v.5). El întâi în „sinagoga lor” (v.9) și vindcă un om. Oamenii care îl întreabă pe Iisus dacă este corect sau nu să vindece în ziua sabbatului sunt în mod clar farisei, de vreme ce:

- a) nici un alt grup nu a fost introdus în relatare de la 12,2.
- b) se spune că a avut loc mai târziu în aceeași zi cu dezbaterea de la 12,1-8.
- c) tema discuției este aceeași, definiția lucrului în ziua sabbatului.
- d) concluzia episodului este aceea că „ieșind, fariseii s-au sfătuit împotriva

Lui cum să-L piardă” (v.14).

„Mulțimile” i se alătură lui Iisus numai după ce El a părăsit sinagoga și ținutul (ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν, *S-a dus de acolo* [v. 15]). Aceasta înseamnă că, după Matei, Iisus îi caută intenționat și ia legătura cu fariseii în însăși clădirea adunării lor⁵³.

Autorul Evangheliei oferă două pasaje care iau în considerare pedeapsa celor care urmau lui Iisus, în sau prin sinagogi. Interesant este că amândouă textele fac precizarea că aceste sinagogi sunt “ale lor” sau “ale voastre”: ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν în 10,17⁵⁴ și ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν în 23:34. în 23,34. De vreme ce acestea sunt singurele pasaje în care se face referire la

⁵⁰ Cf. Wolfgang Reinbold, *Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora*, BZ 50, 2006, pp. 51-73, aici 51: *Wie keiner anderer Text im Neuen Testament polemisiert das Matthäusevangelium gegen die Pharisäer*.

⁵¹ Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Londra: Routledge, 1998-1956, pp. 67-72; vezi de asemenea și Graham Stanton, *Matthew in Sociological Perspective*, în Stanton, „A Gospel for a New People”, Edinburg: Clark, 1992, pp. 98-104.

⁵² Vezi Runesson, *Origins of the Synagogue*, pp. 355-57.

⁵³ Aceasta poate fi comparată cu practica înregistrată din Evanghelia după Matei de a-i trimite pe „profeți, învățați și cărturari” la farisei după cum se mărturisește în 23,34. Cf. Luca 7,36 unde Iisus acceptă o invitație în casa unui fariseu care vrea să mănânce împreună cu El. În Evanghelia după Matei, cu toate acestea, inițiativa vine de la Iisus.

⁵⁴ S-a sugerat că menționarea „păgânilor” din Mt.10,18 ar putea fi luată drept indicație că acest verset se referă la o situație din diasporă. Cu toate acestea este mai probabil ca textul să fie construit în jurul patimilor lui Iisus care a fost mai întâi predat unei adunări iudaice iar apoi dat pe mâinile guvernatorului (păgânului): vezi W. D. Davies and Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [3 vols.; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1988-97] 2:183. Mai mult, în Matei 10,5-6 se stabilește clar contextul pasajului : *În calea păgânului să nu mergeți și în vreo cetate de samarineni să nu intrați; ci mai degrabă mergeți către oile cele pierdute ale casei lui Israel*.

pedeapsa din sinagogi și de vreme ce 23,29 precizează că υμών, voi din 23,34 se referă la fariseii și la cărturarii lor⁵⁵, 10,17 ar trebui citit din perspectiva lui 23,34; sugerând că οὐκ ὄντων din 10,17 face legătura dintre sinagogile luate în discuție și fariseii. Atunci, există două posibile interpretări ale acestor pasaje:

a. termenul συναγωγη, se referă în general la sinagogile în care se adunau fariseii.

b. termenul se referă la sinagogile publice din anume locuri unde fariseii erau influenți și aveau puterea de a schimba hotărârile adunărilor publice (cf. cele menționate mai sus despre Mt.11,21; cu toate acestea nu sunt menționați fariseii în legătură cu aceste locuri).

În favoarea alternativei de la punctul a. pot fi spuse următoarele în legătură cu 10,17. Știm că sinagogile publice au funcționat ca tribunale locale (care este înțelesul lui συνέδρια de aici)⁵⁶. Matei nu continuă să definească aceste tribunale numindu-le tribunalele lor, ca în cazul sinagogilor, iar astfel se referă la o instituție judiciară de rând pentru „mateieni” și pentru cei ce îi acuză. Aceste tribunale, se referă la acțiuni judiciare care au loc în sinagogile publice.

Adunările voluntare din lumea greco-romană (incluzând pământul lui Israel) își alcătuiau propriile lor reguli și aveau dreptul de a impune pedeapsa în cazul nesupunerii la acele reguli⁵⁷. În termenii relației dintre membrii și adunare, pe de o parte, și tribunalele publice ale societății, pe de altă parte, ar fi fost o ofensă demnă de pedeapsă pentru un membru care a fost atacat sau bătut de către un alt membru al adunării în cazul în care acesta s-ar fi adresat tribunalelor publice și l-ar fi dat în judecată pe acuzat. Victima trebuia mai întâi să consulte capii adunării, care judecau problema și dădeau o pedeapsă potrivită (Cf. Mt. 18,15-18). Pedepsele variau în interiorul adunărilor în funcție de caracterul ofensei, dar aproape întotdeauna difereau de la amenzi până la excluderea pentru anumite perioade de timp sau permanent din adunare.

O comparație între organizarea și codurile penale ale comunității Qumran și adunările greco-romane, susține puternic concluzia conform căreia ar trebui să-i înțelegem și pe qumraniți ca fiind o comunitate⁵⁸. În același fel fariseii ar avea propriile

⁵⁵ În vreme ce nu toți cărturarii ar fi fost farisei unii ar fi fost. Înțelegem corelarea „cărturarilor și fariseilor” din Evanghelia după Matei cu referire la cărturarii care aparțineau partidului fariseic; aceasta nu exclude existența cărturarilor în afara acelei comunități. Despre cărturari vezi Sanders, *Judaism*, mai ales pp. 179-82. Vezi de asemenea Neusner, *Formation of Rabbinic Judaism*, 39, *apud* Luomanen, *Sociology of Sectarianism...*, p. 123.

⁵⁶ Vezi Binder, *Into the Temple Courts*, pp. 445-49; Levine, *Ancient Synagogue...*, pp. 395-96.

⁵⁷ Cea mai cunoscută și mai completă descriere în adunări este a statuturilor *Iobaccoi* (Atena, 176 d.Hr.), tradusă de Wilhelm Dittenberger în *SIG*; traducere oferită în Weinfeld, *Organizational Pattern*, pp. 51-54; *apud* Anders Runesson, *Rethinking...*, p. 123.

⁵⁸ Cf. Matthias Klinghardt, *The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations*, in “Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects” New York: New York Academy of Sciences, 1994, pp. 251-67. Klinghardt argumentează că identificarea qumraniților ca *asociație* contrazice categorisirea lor ca *sectă*. Asociațiile ar putea avea diferite vederi asupra societății; unele dintre ele s-ar califica

lor coduri penale în sinagogile lor. Problema care se pune în legătură cu pasajele discutate, Mt.10, 17; 23, 34; este dacă biciuirea (termenul utilizat în ambele pasaje este $\mu\alpha\sigma\tau\iota\gamma\acute{o}\omega$ [cf. LXX Deut 25,1-3]) ar putea fi o pedeapsă impusă de comunitate. Nici o dovadă în favoarea unei asemenea pedepse nu există cu privire la vreo adunare voluntară cunoscută din lumea greco-romană. Cu toate acestea, după cum este indicat în Deut. 25, 1-3, ar fi fost o pedeapsă care s-ar fi potrivit contextului din tribunalele publice. Știm că execuția era o pedeapsă care putea fi impusă numai de puterea imperială romană. Astfel, pentru a crește vina fariseilor, îi transformă pe ei în călăi, transpunându-i în chipul și asemănarea autorităților politice din istoria lui Israel care, după Biblia ebraică, îi executau pe profeții trimiși la ei (23, 29-33)⁵⁹.

Dacă ne întoarcem la Matei 10, 17; expresia “sinagogile lor” se referă într-adevăr la adunările fariseice, dar pedeapsa menționată este luată dintr-un alt context juridic pentru a potența vina fariseilor. Ceea ce era considerat posibil în istoria trecută a Israelului cu privire la pedeapsa din societatea iudaică era, în primul secol, divizată între două corpuri politice: tribunalele iudaice și legislația imperială romană. Autorul Evangheliei după Matei reunește aceste două contexte judiciare creând o imagine pentru timpul lui, care să reflecte societatea israeliteană de mai devreme, iar apoi îi substituie pe farisei în locul conducătorilor politici ai vremii lui⁶⁰.

Așadar, adevărul istoric era că sinagogile fariseice (“sinagogile lor/voastre” din 10, 17 și 23, 34) chiar aveau putere judiciară asupra “mateienilor”. Această situație explică frustrarea “mateienilor” față de farisei⁶¹, o frustrare care traversează Evanghelia de la început la sfârșit și rezultă în atacuri retorice repetate și violente. Într-adevăr, una dintre cheile originii Evangheliei după Matei și a „comunității mateiene” rezidă în această observație.

drept secte, altele drept confesiuni. Denumirea de „adunare” nu dictează „conținutul” ci mai degrabă forma organizațională. Aceasta este evidențiată mai departe în tratamentul roman imperial al diferitelor *collegia*, dintre care unele au fost interzise în timp ce altele, îndeajuns de vechi pentru a-și fi dovedit loialitatea față de imperiu, aveau permisiunea să își desfășoare activitățile în mod obișnuit.

⁵⁹ Cf. Anders Runesson, *Rethinking...*, p. 123.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Negarea stereotipiilor “fariseilor” la Matei aduce în discuție limbajul ofensiv utilizat de autor care nu era neobișnuit în antichitate iar astfel ar fi putut fi privit ca mai puțin ofensativ de către antici decât ne pare nouă azi. Vezi Luke Timothy Johnson, *The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic*, *JBL* 108, 1989, pp. 419-41; Benedict Viviano, *Social World and Community Leadership: The Case of Matthew 23:1-12,34*, *JSNT* 39, 1990, pp. 3-21; Margaret Davies, *Stereotyping the Other: The Pharisees in the Gospel According to Matthew?* în „Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium”, ed. J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore, *JSOTSup* 266, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 415-32. Vezi de asemenea James D. G. Dunn, *Pharisees, Sinners, Jesus*, în „The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee”, ed. Jacob Neusner et al., Philadelphia: Fortress, 1988, pp. 264-89. Indiferent de nivelul în care putea fi adusă ofensa, cu toate acestea, este clar că autorul Evangheliei îi țintește pe farisei ca fiind dușmanii par excellence, chiar mai presus de instituția politică care, istoric, a decis să Îl dea pe Iisus în mâinile romanilor.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

EREZIA CATHARĂ ÎN LITERATURA DE SPECIALITATE DIN ROMÂNIA. STUDIU ISTORICO-CRITIC¹

LIVIU VIDICAN-MANCI

ABSTRACT. *The Catharism in the Romanian Historiography.* The study proposes an evaluation of the specialty literature on Catharism, focusing on the works of Romanian researchers, published either in Romanian or in foreign languages. The author's intention is to highlight the poor state of Romanian literature on the theme of medieval heresies in general and on Catharism in particular.

Keywords: *Cathars, Catharism, Romanian research, Romanian researchers, Romanian literature.*

Introducere

În decursul secolului al XI-lea și începutul celui de-al XII-lea, în Europa Occidentală, apar o serie de mișcări religioase pe care Biserica romană le va califica drept eretice. Prin diversitatea simbolică, ingeniozitatea anumitor teze teologice și a structurii organizatorice, această erezie a provocat ample dezbateri și a condus la cercetări complexe, atât în mediul laic cât și în cel teologic, internațional și național.

Preocuparea noastră actuală este centrată pe tema *Catharism și albigeism în Europa Occidentală a sec. XI-XIV*, de aceea în studiul de față propunem o evaluare a nivelului atins de cercetarea românească de profil.

Studiul se va desfășura după următorul tipar: o primă parte în care vom aborda literatura teologică de specialitate, urmată de alte două secțiuni în care vom dezvolta lucrările scrise în limba română, cu autor român (prima secțiune) și lucrările scrise într-o limbă română, de autori români, și traduse mai târziu în românește. La final, urmând cursul firesc, vor fi concluziile.

Câteva lucrări din domeniul teologiei

În ceea ce privește domeniul istorico-bisericesc, trebuie să menționăm, câteva lucrări în care subiectul nostru este atins: Pr. Teodor Bodogae în *Istoria Bisericii Universale*, vol. II, Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*², vol. III, Pr.

¹ Publicat cu acordul Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile LEB.

² Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria Creștinismului*, vol. III, Ed. Trinitas, Iași, 2002, pp. 200-201.

Vasile Moldovan, *Istoria Creștină Generală (1054-până azi)*³ vol. II și în Stelian Manolache, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*⁴. Acestea sunt singurele lucrări cu care am reușit să intrăm în contact și care abordează problema amintită. Dintre acestea doar prima și ultima vor avea parte de o analiză mai detaliată, fapt datorat spațiului acordat, atât de pr. Teodor Bodogae cât și de pr. Stelian Manolache. Lucrările părinților Chifăr și Moldovan oferă prea puține informații asupra subiectului pentru a putea fi luate cu adevărat în calcul, ba mai mult, în ce îl privește pe pr. V. Moldovan acesta reia întru totul ideile lui I.P. Culianu pe care îl vom aborda în rândurile de mai jos.

Capitolul „Controverse, erezii și schisme în Răsărit și Apus. Bogomilismul. Catarii, albigenzii, valdenzii și alții”⁵, din *Istoria Bisericii Universale*, scris de pr. prof. Teodor Bodogae, este printre puținele texte pe care le avem în istoriografia teologică, pe tema ereziei cathare.

Studiul este împărțit în mai multe subcapitole dintre care ne interesează în mod deosebit: *Cathari sau patarini și Albigenzi*. Meritul acestei lucrări constă în primul rând în mulțimea datelor istorice cu privire la epoca în care erezia cathară a apărut, pe care în parte le vom găsi și la pr. N. Chifăr⁶. Intrând puțin mai în detaliu, trebuie specificat că autorul oferă informații destul de precise. Oferirea unor coordonate geografice, chiar dacă puțin cam generale, ajută cititorul să își facă o idee asupra a ceea ce însemna aria de activitate a ereticilor. Autorul încearcă să ofere informații asupra primelor cazuri deeretici *cathari sau patarini* din Spania, Anglia și Germania. Totuși sunt aspecte cu care nu putem fi de acord, și acestea, sunt legate de confuzia pe care autorul o face între, cathari, patarini și bogomili. Nu putem să ne dăm seama dacă e voită sau nu, dar următoarele cuvinte sunt evidente: „În Ungaria se întâlneau ca și în Bulgaria mulți cathari fugari din Imperiul bizantin care predicau credința lor”⁷. Într-un viitor studiu vom demonstra că lucrurile nu erau chiar așa.

Despre *Albigenzi*, ni se spune doar că numele lor se trăgea de la localitatea Albi, din Sudul Franței, că împotriva lor a avut loc o cruciadă și că s-au înmulțit foarte mult din cauza luxului clerului. În afară de alte câteva date istorice asupra unor personaje legate direct de evenimentele din jurul cruciadei, și de faptul că, *citau Biblia, parodiau slujbele divine ale creștinilor*, autorul nu ne mai dă nici un detaliu, în legătură cu doctrina lor.

Meritul lucrării de față constă în primul rând în abordarea subiectului ca atare. Nu putem pretinde foarte multe de la aceasta, deoarece caracterul ei este unul

³ Pr. Vasile MUNTEANU, *Istoria Creștină Generală (1054-până azi)*, vol. II, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2008, pp. 35-36.

⁴ Stelian MANOLACHE, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, Ed. Paralela 45, col. Cartea Religioasă, Pitești-Brașov-București-Cluj-Napoca, 2000, pp. 161-170.

⁵ Ion RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericii Universale*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1993, pp. 99-102.

⁶ Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 200.

⁷ Ion RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *op. cit.*, p. 99.

eminamente general la fel ca și al lucrărilor urmașilor autorului, N. Chifăr și V. Munteanu. Bibliografia oferită nu este foarte bogată, dar conține autori de referință ca: Y.Dossat, F. Niel, J.Duvernoy, Ch.Thouzelier, desigur, o bibliografie plafonată la anul 1979, pe care autorul nu pare a o fi cercetat integral.

O altă lucrare care abordează această problemă îl are ca autor pe Stelian Manolache și poartă titlul de: *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*. Încă din titlul acestei cărți putem realiza că lucrarea lui Stelian Manolache este o abordare filosofico-teologică și nu una istorică, o abordare din perspectiva teologului specialist în Istoria Religiilor. În ce privește punctul nostru de interes catharii, autorul le rezervă mai puțin de cinsprezece pagini. Chiar dacă lucrarea nu este una istorică, autorul face o foarte scurtă incursiune în epocă, în care încearcă să încadreze mișcarea, ca arie geografică și veac istoric. De asemenea, sesizează diferențele dintre cele două grupuri cathare, *moderați* și *absoluți*⁸. Notabilă, este și afirmația din final, în care autorul susține caracterul antisocial al ereziei cathare și efectele dezastruoase pe care le-ar fi putut avea asupra întregii regiuni în care a activat⁹. Acest aspect a fost recent reafirmat într-un interviu în ziarul francez *Le Figaro*, de către renumitul istoric Jacques le Goff.

Ceea ce umbrește, însă, aspectele pozitive, este abordarea stângace a subiectului prin prisma bibliografiei neconcludente pe care o folosește. Departe de a se opri la unul din izvoarele catharismului, autorul se mulțumește să folosească autori ca Mircea Eliade, I.P. Culianu, Steven Runciman, C.H. Puech sau Denis de Rougemant, autori care abordează, ei înșiși, catharismul într-o manieră destul de generală și prin perpetuarea ideii că erau manihești. Mai mult decât atât, o bună parte din acest subcapitol este ocupat de o polemizare cu I.P. Culianu asupra filonului dualist al ereziei, o polemizare nejustificată mai ales din perspectiva unui autor care nu se apeală câtuși de puțin asupra izvoarelor.

Pe lângă aceste aspecte, autorul face și câteva greșeli tehnice - cauzate fie de superficialitatea lecturii, fie de lipsa unor opere fundamentale. Dintre erorile pe care le-am considerat a fi grave, vom aminti următoarele:

a) Localizarea ereziei, ca având *sediul principal în sudul Franței, în Provence sau Languedoc, unde au cuprins întreg ținutul și toate structurile sociale*¹⁰. Sigur, e notabil, faptul că autorul încearcă o localizare a ereziei, însă e inacceptabil să identifice sudul Franței cu Provence, iar Provence cu Languedoc. Regiunea Provence-Alpes-Cotes-d'Azur, este situată în S-E Franței în timp ce Languedoc, este vecinul de la Vest. În trecut Languedoc cuprindea doar foarte puțin din ceea ce e astăzi Provence, de aceea istoricii, atunci când localizează Catharismul, vorbesc despre Occitania, regiune care îngloba atât Provence cât și Languedoc¹¹.

⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁹ *Ibidem*, p. 170.

¹⁰ *Ibidem*, p. 162.

¹¹ Michel ROQUEBERT, *L'Histoire des Cathares, hérésie, croisade, inquisition du XIe au XIVe siècle*, Ed. Perrin, nouvelle édition, Paris, 2006, pp. 10-13. Pentru mai multe detalii a se vedea:

b) *Lucifer îl înșeală pe Dumnezeu*, aspect care trebuie revizuit, verbul *a înșela* fiind nepotrivit în contextul de față și nu este folosit de către cathari; Lucifer *a complotat* împotriva lui Dumnezeu, lucru care schimbă total spectrul exegetic și *a înșelat* pe îngeri, aspect cu totul aparte.

c) presupunerea unei trinități în principiul răului, după cum rezultă din următoarele: *catharii radicali profesau o doctrină dualist consecventă, postulând existența a doi Dumnezei, unul bun și unul rău, fiecare având trinitatea și lumea sa proprie*¹². Acest aspect este subliniat de doi autori medievali de Salvo Burci și Raniere Sacconi. Salvo Burci, fără a menționa care dintre grupuri, afirmă că o trinitate în cele două principii, iar Raniere Sacconi specifică clar că este vorba de școala lui Balasinanza. S.Manolache nu aduce, în schimb, nici un fel de lămurire asupra acestei probleme, datorită, probabil, faptului că a preluat această informație de la I.P.Culianu, aspect pe care îl vom releva mai jos.

d) numirea imaculatei concepții ca dogmă, atunci când vorbește de respectarea doctrinei romane de către cathari (adică în secolul XIV). Dogma *imaculatei concepții* este de dată recentă, 1954, și nu aparține Evului Mediu. Sărbătoarea, în sine, a fost consacrată în sec. al XV-lea, pe când catharii erau deja exterminați. Probabil că acest lucru i-a scăpat autorului.

În ce privește catharii moderați și principiile pe care se bazează cosmogonia, autorul afirmă că *distincția, [...], dintre Dumnezeu și diavol, în această variantă de catharism, nu este radicală, diavolul nu este o antiteză a lui Dumnezeu, ci, mai degrabă, ca în bogomilism, un fel de demiurg inferior*¹³. Aici nu putem să trecem cu vederea cuvântul *antiteză*, care descrie, din punctul nostru de vedere, perfect raportul dintre cele două entități, indiferent de curentul despre care vorbim. Și această idee este preluată din I.P.Culianu.

Dincolo de aporturile deosebite ale lucrării lui S. Manolache la înțelegerea din perspectivă teologică a curentelor dualiste, gnostice și maniheice, capitolul dedicat ereziei cathare este superficial tratat. Bibliografia pe care o folosește autorul este secundară, iar notele critice sunt adesea imprecise. Este o lucrare care nu aduce nimic nou în ce privește cercetările de până atunci ale ereziei cathare, ci mai mult, datorită exprimării alambicate, chiar ambiguë, trebuie citită cu maximă atenție.

Lucrări din domeniul Istoriei și Filosofiei Religioșilor

În acest vast domeniu avem cel puțin trei autori români care se ocupă de problema catharilor: Gheorghe Vlăduțescu, Mircea Eliade și I.P. Culianu, cei din urmă autori scriind în engleză și franceză.

În domeniul istoriei și filosofiei am găsit un singur autor care a scris direct în limba română, și anume, pe Gheorghe Vlăduțescu, cu *Ereziile Evului Mediu creștin*, apărută în 1974.

Larousse, Grand Atlas, Ed. Hammond-Larousse, deuxième édition, Paris, 1994, pp. 74-75; *The Times Atlas of the World, concise edition, Seventh Edition*, Times Books, London, 1995, pp. 90-94.

¹² Stelian MANOLACHE, *op. cit.*, p. 164.

¹³ *Ibidem*, p. 163.

Lucrarea debutează într-o notă anticreștină, fiind scrisă într-un ton, - specific, probabil, perioadei – marxisto-leninist. Autorul se declară din primele pagini, ca fiind un ateu, adept al ideii că religia este *opium pentru popor*. El avertizează că: *Cartea aceasta este o încercare de reconstituire a profilului ideologic al ereziilor, și nu o istorie completă sau măcar o schiță de istorie completă*¹⁴. Dar această notă nu-l poate disculpa de niciuna din criticile pe care le veti întâlni mai jos.

În urma lecturării unei astfel de cercetări, eminentamente antieclesiastică, este foarte greu să fii obiectiv. Autorul vede în erezie un fel de debarasare de stereotipiile Bisericii care nu mai păstra nimic din ceea ce e creștin. Folosind un limbaj clișeistic, afirma următoarele: [...] *Unitatea religioasă mai este amenințată și de reacția populară față de biserica oficială, care nu mai păstrase nimic din principiile creștinismului primitiv*¹⁵. Cum adică nu mai păstra nimic din *principiile creștinismului primitiv*?

Meritul incontestabil al lucrării lui Gh. Vlăduțescu, este clasificarea ereziei cathare în grupa ereziilor cu caracter social care coincide cu clasificările marilor istorici occidentali, dar până la un punct. Un alt plus a reflexiei lui Vlăduțescu este pertinenta idee după care nobilii care au luptat împotriva catharismului, nu au luptat pentru a apăra o idee *filosofică*, ci din interese nobiliare¹⁶. Din nefericire autorul marșează, mult prea mult, pe ideea de erezie cu caracter social, minimalizând factura sa religioasă. Totodată, el duce la extrem maniheismul cu care i-au catalogat autorii evului mediu pe acești cathari.

Cu privire la cosmogonia cathară, el afirmă următoarele: *deocamdată, desigur, nu avem de-a face decât cu o cosmogonie la fel de fantastică și ineptă ca aceea din Geneza biblică*¹⁷. Mai departe aduce câteva vagi lămuriri asupra celor două Principii care stau la baza Universului. După ce lasă să se înțeleagă că toți catharii credeau același lucru, autorul, dând impresia că a mai găsit o lucrare ce l-a mai luminat, aduce lămuriri, destul de prețioase, asupra celor două grupuri, mai importante, ale catharilor: *garatensii* (moderații) și *albanezii* (radicalii). Numai că Vlăduțescu ne-a obișnuit cu o alternare între academic și mediocru. El afirmă răspicat că partida radicală a catharilor, *albanezii*¹⁸, își trag numele de la orașul Albano, din nordul Italiei, fără a indica măcar o referință bibliografică care să ne convingă de afirmația lui. În plus noi știm foarte bine că numele vine de la orașul *Albi*, de aceea ei se numeau *albigeois*, sau *albigenzi*. Culmea este că la p. 53 remarcă că aceștia se numeau *albingenzi*.

Sclav unei metodologii stângace, autorul, căruia trebuie să-i vedem plusurile, dar și minusurile, și a cărui valoare ca filosof nu o putem contesta prin prisma unei simple cărțuli, în această lucrare dă dovadă de foarte mult subiectivism și de o

¹⁴ Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Ereziile evului mediu creștin*, col. Orizonturi, ed. Enciclopedică română, București, 1974, p. 5.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

stângăcie vădită în folosirea izvoarelor. Oare, în ce măsură putem vorbi despre cathari, sau orice alt curent religios, când la bibliografia noastră, deși semnalăm o carte de proveniență cathară, *Liber de duobus principiis*, o folosim doar lacunar, chiar irrelevant, adesea fără a indica locul de unde s-a citat?

Din nefericire, această lucrare, scrisă de un autor ce cu timpul a devenit un nume de prestigiu în România, recunoscut pentru cercetările și studiile sale în domeniul filozofiei medievale, este slabă și irrelevantă în contextul unei cercetări scrupuloase.

Mircea Eliade abordează catharismul, cum era și de așteptat, în vasta sa lucrare *Istoria Credințelor și a ideilor religioase*¹⁹, apărută pentru prima dată la Paris și tradusă în limba română în mai multe ediții. Ediția pe care o vom folosi noi este cea publicată în 2000. Bineînțeles că, ceea ce ne interesează pe noi, în mod deosebit, este o foarte mică parte din această vastă lucrare. Capitolul numit *Bogomilii în Apus: Katharii*, deși nu se întinde decât pe câteva pagini, tratează problema destul de serios. El face o introducere în perioada secolului al XI-lea, amintind de prezența ideilor maniheiste la grupul de la Orleans. Așezarea în geografia occidentală este cea mai precisă până acum, el vorbind de Provence, Languedoc și provinciile renane, ca despre niște entități teritoriale independente. Asupra termenului cathar, *kathar*, cum apare în ediția din 2000, aduce de asemenea o lămurire pe care doar la autorii occidentali o mai găsim, și anume că termenul se impune în Occident, pentru desemnarea acestei erezii, abia în 1163²⁰. Vorbește, de asemenea, de patru episcopii în Provence, însă nu le dă nici numele nici sursa de unde a preluat această informație. Amintind de sinodul ținut în 1167, la St. Felix, fără a da numele exact al localității, ci menționând doar că e lângă Toulouse, afirmând următoarele: *Cu această ocazie, episcopul bogomil din Constantinopol izbutește să convertească la dualismul radical grupurile din Lombardia și din sudul Franței*²¹. Afirmăția lui nu este foarte precisă și adevărată, după cum vom putea vedea în paginile care urmează. O idee are, însă, menirea de a atrage atenția: *S-ar putea spune că idealul katharului era dispariția umanității prin sinucidere și prin refuzul de a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâul*²². Din nefericire nu avem originalul pentru a confrunța cu traducerea, dar în cazul în care autorul afirmă acest lucru, care în parte este foarte adevărat, înseamnă că a făcut abstracție de cărțile cathare și a luat în considerare doar procesele inchizitoriale. Faptul că ereticii preferau căsătoriei desfrâul denotă o proastă înțelegere a encratismului cathar, a moralei exagerate a acestora, care într-adevăr detestau, la fel ca maniheii, căsătoria, dar nu promovau desfrâul, cel puțin nu aripile cathare importante și cunoscute mai bine în istorie.

¹⁹ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, trad. și postfață de Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 584.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Autorul face amintire și de ritualul de intrare în catharism, *convenza*, pe care îl explică foarte pe scurt, urmând ca despre *consolamentum*, să ofere mai multe informații incomplete. Este primul care face o disecare a tainei *consolamentumului*, descriind modul în care aceasta se practica, la ce servea și ce etape parcurgea cel cărui urma să i se administreze această taină. Amintește, de asemenea, despre ierarhia cathară, despre care se știu foarte puține și despre cauzele care au sprijinit atât de mult dezvoltarea catharismului²³.

Cruciada împotriva Albigenzilor e considerată de către autor ca fiind singura victorioasă, dintre toate cele purtate de Occident, iar Inchiziția este deplânsă. Concluzia lui este că această cruciadă este una dintre paginile negre din istoria Bisericii Apusene, dar Catolicismul a avut motivele lui, la acea oră, să o susțină²⁴.

Dincolo de valoarea extraordinară a lucrării, abordarea lui M. Eliade rămâne una cu caracter general și cu un profil preponderent istorico-filosofic. Trebuie, de asemenea, observat și minusul abordării ereziei cathare, prin prisma unei bibliografii care se reduce la Steven Runciman și Arno Burst, cărți foarte populare în anii '70, dar care nu mai sunt atât de emblematică în studiul istoriei de astăzi. Trebuie să nu uităm totuși că volumul al III-lea al originalului francez este tipărit abia în 1983.

I.P. Culianu se ocupă de subiectul cathar în cel puțin două dintre lucrările lui, prima scrisă în engleză, iar cea de-a doua în franceză și traduse după 1990 în limba română. Este vorba despre *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*²⁵ și *Gnozele dualiste ale Occidentului*²⁶.

Considerăm că, trebuie să știm, încă de la început, unde plasăm scrierile lui I.P. Culianu. Erudit de factură istorico-filosofică, Culianu suprinde problema catharismului dintr-o perspectivă filosofică, sau mai bine zis istorico-filosofică. Chiar dacă autorul tratează catharismul din perspectiva unui istoric al religiilor, a unui filosof și nu a unui teolog, o face într-o manieră destul de corectă. Dat fiind faptul că cele două lucrări ale sale conțin, în principiu, aceleași idei și aceleași informații, în cele care urmează, doar atunci când vom înregistra diferențe majore cu privire la cele două lucrări vom insista separându-le, în rest, vom vorbi ca despre un tot unitar.

Premisele de la care Culianu a pornit în elaborarea acestui studiu, inserat în cele două lucrări amintite, sunt următoarele: catharismul moderat nu este altceva decât un pseudodualism sau un bogomilism occidentalizat; și catharismul radical nu este altceva decât un origenism ușor deformat. În ce măsură a convis prin argumentele sale rămâne de văzut.

²³ *Ibidem*, p. 585.

²⁴ *Ibidem*, p. 586.

²⁵ Ion P. CULIANU, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, ediția a II-a, trad. de Corina Popescu, Ed. Polirom, Iași, 2005.

²⁶ Idem, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ediția a II-a, trad. de Tereza Culianu-Petrescu, postfață de H.-R.Patapievici, Ed.Polirom, Iași, 2002.

Capitolele al IX-lea, din *Arborele gnozei* respectiv al X-lea din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, cărora le este dedicat subiectul cathar sunt împărțite pe mai multe subcapitole, fiecare conținând una sau mai multe idei importante: 1. *Două forme de catharism*; 2. *Pseudodualiști*; 3. *Catharii radicali*; 4. *Origenism și catharism radical*; 5. *Catharismul provensal din secolul al XIV-lea*; 6. *Dualismul cathar*²⁷.

În prima parte autorul face o așezare în epocă, și încearcă o descriere a apariției ereziei, chiar dacă puțin confuză, meritorie prin izvoarele pe care le aduce ca suport²⁸. Sigur că, interesul lui, nu este de a ne oferi o istorie a catharilor. Cum el însuși afirmă: *preocupată de structură și sistem, lucrarea noastră nu poate stăruia asupra ipotezelor vagi, romantice, menite să scoată la lumină interacțiunile dintre dualism și societate, ci de a demonstra premisa de la care pornește lucrarea în sine, aceea că toate aceste dualisme își au o tulpină comună*²⁹.

O bună parte din abordare o ocupă mărturiile izvoarelor medievale. Se începe cu *Manifestatio haeresis catharorum* a lui Bonacursus, continuându-se cu *De haeresi catharorum in Lombardia, Supra Stella* a lui Salvo Burci din Piacenza³⁰, *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum*, asupra căreia atrage atenția pentru a fi cercetată cu discernământ; *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*, a lui Raniero Sacconi și *Tractus de hereticis* a lui Anselm din Alexandria³¹. Ideea pe care I.P.Culianu încearcă să și-o argumenteze prin folosirea acestor izvoare, este că în Catharism au existat cel puțin două facțiuni: moderații și radicalii. Din acest punct de vedere nu există nicio îndoială. Au fost ei pseudodualiști respectiv origeniști așa cum afirmă autorul?

Studiul de față dă foarte multe detalii asupra acestor eretici, detalii argumentate în mare parte din izvoarele secundare fără a fi folosit, însă, vreun proces inchiuzitorial. În ce privește raportarea autorului la cărțile considerate cathare, *Liber de duobus principiis* și *Interrogatio Iohannis*, este una destul de limitată. Autorul dă uneori impresia că ocolește anumite citate pentru a-și putea argumenta teza proprie. Concluziile sale în ce privește catharii moderați sunt că:

- aveau o etică bogomilă;
- doctrina lor deriva direct din *Interrogatio Iohannis*;
- realismul hristologic a lui Desiderius înlocuiește fantazismul lui Nazarie;
- aceștia au adoptat fie doctrina preexistenței fie cea a traducianismului³².

²⁷ Acestea sunt titlurile pe care le vom găsi în *Arborele gnozei*. În *Gnozele dualiste ale Occidentului* diferențele vor fi doar de traducere, conținutul fiind aproape identic: 1. *Două forme de catharism*; 2. *Catharii pseudodualiști*; 3. *Catharii radicali*; 4. *Origenism și catharism radical*; 5. *Catharismul occitan în secolul al XIV-lea* 6. *Dualismul cathar*.

²⁸ Ion P.CULIANU, *Arborele gnozei...*, p. 297.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 298.

³¹ *Ibidem*, p. 300.

³² *Idem*, *Gnozele dualiste...*, p. 270; *Idem*, *Arborele gnozei...* p. 305.

Această primă secțiune este destul de complexă în ce privește folosirea surselor medievale. Abordarea este una academică, cu câteva excepții, care constau în opinii personale sărace sau pe alocuri note critice nerelevante.

Catharii radicali sau, așa cum îi place autorului să-i numească, *catharii dualiști radicali*, constituie o a doua parte a abordării sale. Și aici, izvoarele folosite de Culianu sunt lăsate să vorbească. Salvo Burci, Moneta da Cremona și Raniere Sacconi sunt cei care ocupă textul lui Culianu³³.

Secțiunea dedicată catharismului radical este destinată, în principal, pentru a clarifica, din punctul de vedere al autorului, anumite aspecte, care vor fi explicate în secțiunea *Origenism și catharism radical*. Ideea pe care marșează autorul este aceea că, *catharismul radical este deviația unui origenism ușor colorat de maniheism*³⁴.

În *Origenism și catharism radical* autorul încearcă să demonstreze că ereticii din Desenzano nu sunt altceva decât o reînviere a origeniștilor din secolele IV-V³⁵. Izvoarele la care acesta apelează sunt Epifaniu de Salmina, Teofil al Alexandriei și Ieronim. Legătura pe care o face între origeniști și cathari poate fi pusă din start la îndoială, dacă e să ne raportăm la aceste personalități. Epifaniu de Salamina, recunoscut pentru al său Panarion, este montat împotriva lui Origen de către Teofil al Alexandriei, vârsta la care scrie fiind una înaintată, iar Ieronim, din simpatizant al lui Origen ajunge un acuzator recunoscut, la presiunile lui Teofil. Sigur că toate aceste condamnări trebuie văzute în contextul secolelor IV și V. Să nu uităm că, cel care le-a luat apărarea, Sfântul Ioan Hrisostomul, a fost condamnat tocmai de Teofil și suita imperială. Nu cred că trebuie să ne hazardăm și să spunem că între origeniști și cathari există sigur o legătură, pe care nu o putem demonstra. Prin această afirmație autorul depășește sfera diacronismului în care el afirmă că se situează și intră într-o sferă a structuralismului.

Ca o concluzie la cele două lucrări ale lui I.P. Culianu, lucrări de o importanță extraordinară în filosofie și istoria credințelor și a ideilor religioase, putem spune că autorul își construiește întreaga lucrare pe o logică care să-i servească în argumentarea poziției sale inițiale. Pentru autor, așa cum o afirmă în partea introductivă, catharismul consistă în două sisteme doctrinare: *unul nu este altceva decât bogomilismul clasic – celălalt – o transformare a origenismului din secolul al IV-lea*³⁶. Concluzia ar fi următoarea: *catharismul moderat nu este decât un pur bogomilism, antrenat într-un proces de amestec cu doctrina „radicalilor”, a cărei proveniență este complet diferită*³⁷.

³³ *Ibidem*, pp. 272-276.

³⁴ *Ibidem*, p. 276.

³⁵ *Ibidem*, p. 320.

³⁶ *Idem, Arborele gnozei...*, p. 13.

³⁷ *Idem, Gnozele...*, p. 271.

Concluzii

După cum am putut observa, literatura de specialitate din România ai cărei autori sunt români, cel puțin pe această temă a ereziei medievale, a catharismului este destul de săracă. Abordarea este făcută în funcție de interes și de perioada în care au activat autorii. Excluzând abordările lui Mircea Eliade și a lui I.P. Culianu, care deși nu lămuresc decât o parte din problema cathară sunt de o valoare incontestabilă, celelalte lasă mult loc pentru interpretări. Se pare că nicio lucrare românească nu are ca temă de dezvoltare erezia cathară, iar abordările sunt doar secvențiale.

După cum o precizam și în introducere prin analizarea acestor lucrări nu avem pretenția de a fi epuizat literatura de specialitate din România, însă, după toate cercetările întreprinse, credem că, am surprins cea mai bună parte a lucrărilor publicate și destinate unei mase largi de cititori.

Ca o ultimă observație, trebuie menționat faptul că abordarea acestor lucrări ne oferă un plus de motivație în demersul pe care l-am întreprins cu câțiva ani în urmă, acela de a scrie o teză de doctorat pe problema ereziei medievale și mai precis a catharismului. Într-un viitor studiu vom aborda modul în care se reflectă erezia cathară în izvoarele principale și secundare.

SINODUL V ECUMENIC ȘI ORIGENISMUL¹

NICOLAE-DRAGOȘ KEREKES

ABSTRACT. *The 5th Ecumenical Synod and the Origenism.* Between the 5th of May and the 2nd of June, 553, the 5th Ecumenical Synod took place in the capital of the Byzantine Empire. Although the original purpose of the synod was the matter of the *Three chapters*, the conclusions touched several other theological points. The conclusions of the decisions were formulated briefly in 15 statements under the form of anathematisms. In the 11th anathematism, together with the heretics condemned in the first four synods, Origen's name is mentioned. The presence of his name here contributed to the setting of three hypotheses concerning Origen's condemnation during the 5th Ecumenical Synod:

1. The 5th Ecumenical Synod gathered to analyze the situation concerning origenism and condemned it together with Origen himself during some sessions for which the documents were lost.

2. The 5th Ecumenical Synod gathered to analyze the matter of the Three Chapters and not that of Origenism. The bishops taking part in the 5th Ecumenical Synod studied the case of Origen during some preliminary sessions, before the official opening of the synod.

3. The 5th Ecumenical Synod was not concerned with the Origenism, and its name within the mentioned anathematism was just an interpolation.

Keywords: *Origen, Origenism, the 5th Ecumenical Synod, Justinian, Constantinople II*

Preliminarii

Secolele IV și V au fost marcate de disputele care au avut loc la cumpăna dintre ele provocate de scrierile lui Origen². Rezultatele acestor dispute au fost

¹ Referat susținut în cadrul cursurilor de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb, care a și dat avizul pentru publicare.

² A trăit între anii 185/186-254/255. Viața lui Origen o găsim descrisă de Eusebiu de Cezareea în cartea a VI-a din *Istoria Bisericească*. Vezi textul în Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VI, în Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Livre V-VIII, texte grec. Traduction et notes par Gustave Bardy, în „Sources Chrétiennes”, no. 41, Paris, 1955, pp. 82-163; **Eusebiu tou Pampfilou,) *Ekklhsiastikhj Istorijj* VI**, în Jacques Paul Migne, *Patrologie Coursus Completus*, series græca [=PG] XX, Paris, 1857, col. 519-636C, în limba română Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească* VI, în Eusebiu de Cezareea, *Scrieri partea întâi. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 224-270. Alte informații găsim la Ieronim, *De viris illustribus (liber ad Dextrum Prætorio Præfectum)* LIV, în Jacques Paul Migne, *Patrologie Coursus Completus*, Series Prima, [=PL], tomus XXIII, col. 663B-667D

desfacerea unei bune prietenii și înlocuirea ei cu o continuă polemică (Ieronim de Stridon și Rufin de Aquileea), certuri și persecuții în pustiul Nitriei (Teofil al Alexandriei și Frații Lungi), precum și prilejul pentru depunerea Sfântului Ioan Gură de Aur în 403.

(latină) / 664B-668A (greacă) Ieronim, XXXIII. *Ad Pavlam*, în Saint Jérôme, *Lettres*, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Société d'Édition «Les Belles Lettres», tome II, Paris, 1951, pp. 38-44 și la Fotie: Photii Constantinopolitani Patriarchæ, *Myriobiblon sive Bibliotheca*, codicii CXVII-CXVIII, în PG CIII, Parisii, 1900, col. 394AB-400A. Despre Origen au scris monografiile: Pamfil prezbiterul: *Apologia Pamphili Martyris Pro Origene*, păstrată fragmentar în PG XVII, 1857, col. 541-616; Petri Danielis Huetii, *Origeniana*, în PG XVII, 1857, col. 633-1284; E. Freppel, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1875, 2 vol.; F. Prat, *Origène le théologien et l'exégète*, Paris, 1907; E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1923-1928, 2 vol.; G. Bardy, *Origène*, Paris, 1931; J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948; P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977; Henri Crouzel, *Origen*, translated by A.S. Worral, Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1989; Henri Crouzel, *Origen, personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, traducere Cristian Pop, studii Gilles Dorival și Cristian Bădiliță, prefață diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999 și articole: Basilio Steidle, *Patrologia seu Historia antiquæ Litteraturæ Ecclesiasticæ*, Herder & Co., Friburgi Brisgovia, 1937, 41-48, Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, vol. I. Introducere, Secolele II și III*, traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 373-401; G. Bardy, *Origène*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique” [=DTC], Paris, 1931, tom. XI, fascicule XCV-XCVI, col. 1489-1565; Henri Crouzel, *Origène*, în „Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire” [=DSAM], fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, S. J., continué par A. Rayez, A. Derville, A. Solignac, S. J., & Co. tom. XI, fascicules LXXIV-LXXV, Beauchesne, Paris, 1982, col. 933-961; Anthony Meredith, *Origen*, în „The Study of Spirituality”, edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, S.J., SPCK, London, 1986, pag. 115-118; Williams Rowan, *Origenes, Origenismus*, în „Theologische Realenzyklopädie”, vol. XXV, Walter de Gruyter, Berlin, New-York, 1995, pag. 397-420; J. Tixeront, *Origène et les controverses sur l'origénisme*, „Dictionnaire Pratique des connaissances religieuses”, J. Bricot, Paris, 1927, tom. V, col. 157-164; G. Fritz, *Origénisme*, în DTC, tom. XI, fascicule XCV-XCVI, col. 1565-1588. În limba română amintim: O. Musceleanu, *Origen, viața și doctrina lui*. Teză de licență, București, 1896; Nicolae, Corneanu, *Origen și Celsus. Confruntarea creștinismului cu păgânismul*, Ed. Anastasia, București, 1999; George Celsie, *Gândirea creștin-filosofică a lui Origen în De Principiis și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002; H. Roventă, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Râmnicu Vâlcea, 1929, 69 p.; Preot Prof. Dr. Ioan, G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 292-378 și studiile: Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, seria II, anul XLIV (1926) nr. 5 (542), mai 1926, pp. 246-254; nr. 10 (547), octombrie 1926, pp. 580-586; nr. 7 (544), iulie 1926, pp. 378-383; nr. 11 (548), noiembrie 1926, pp. 631-635; nr. 12 (549), decembrie 1926, pp. 710-718 și Pr. Dr. Isidor Todoran, *Poate fi considerat Origen eretic?*, în revista „Mitropolia Ardealului”, anul IV (1959), nr. 7-8, pag. 540-547; www.origenes.de, 24 august 2007; F. Prat, *Origen and Origenism*, transcribed by Anthony A. Killeen, <http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm>, 25 iunie 2007; Edward Moore, *Origen of Alexandria (185-254 A.D.)*, <http://www.iep.utm.edu/o/origen.htm>, 25 iunie 2007; ***, *Origen*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Origen>, 25 iunie 2007; ***, *Origen*, <http://www.1911encyclopedia.org/Origen>, 25 iunie 2007; ***, *Origen*, <http://www.earlychurch.org.uk/origen.php>, 25 iunie 2007. Din literatura coptă amintim: Aziz S. Atiya, *Origen's Writings*, în „The Coptic Encyclopedia”, Aziz S. Atiya editor in chief, Macmillan Publishing Company, New-York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney, 1991, vol. VI, pag. 1852-1855; Idem, *Origenist Controversies*, în CE, VI, pag. 1855-1856; Khalil S.J. Samir, *Origen in the Copto-Arabic Tradition*, în CE, VI, pag. 1851-1852; R. P. C. Hanson, *Origen. General History*, în CE, VI, pag. 1846-1851; ***, *Origen and Origenism*, <http://www.copticchurch.net/topics/patrology/schoolofalex2/chapter04.html>, 25 iunie 2007.

După evenimentele din primul deceniu al secolului al V-lea numele lui Origen și opera sa – distrusă în cea mai mare parte în cadrul persecuțiilor origeniștilor din timpul lui Teofil al Alexandriei – par să fie lăsate în umbră și sortite uitării.

Vreme de 100 de ani Origen a fost amintit sporadic și combătut în scris, – după mărturiile existente –, doar de episcopul Antipater de Bostra³. Acesta a luat atitudine și împotriva celor ce urmau întru totul scrierilor lui Origen și nu se despărteau de erorile cuprinse în acestea. În acest context, Episcopul Antipater de Bostra nu a primit câțiva călugări din jurul Cezareei lui Filip, pentru că susțineau erorile lui Origen și a atras atenția asupra pericolului călugărilor origeniști scriind cărți polemice⁴ împotriva origeniștilor.

Papa Leon cel Mare⁵ nu a ezitat să zică despre Origen că a fost pe drept condamnat datorită doctrinei sale cu privire la preexistența sufletelor, iar Hefelee relatează: „un sinod roman în 496, sub Gelasie, îl blama pe Eusebiu de a fi scris, cu Pamfil, o *Apologie a lui Origen*, adăugând totodată că puteau citi fără pericol mai multe cărți ale învățătorului”⁶.

După moartea lui Nonnu⁷ în februarie 547⁸ ura a împărțit călugării origeniști în isocriști⁹ și în protocriști¹⁰ sau tetraediți¹¹.

³ Antipater, episcop al Bostrei, în Arabia, în secolul V, cf. PG LXXXV, Paris, 1864, col. 1756. Fragmente din omiliile lui Antipater de Bostra se păstrează în PG LXXXV: Antipatri Episcopi Bostrum, *Homiliae In Sanctum Joannem Baptistam, et in silentium Zachariae, et in Salutationem Deiparae*, col. 1763-1775D; *In Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, col. 1775D-1791C iar din polemica contra origeniștilor și a apolinarisților se păstrează tot în PG LXXXV: *FRAGMENTA ANTIPATRI episcopi Bostrae Contradictiones in Eusebium episcopum Caesareae pro Origenis defensione, sermo primus...* col. 1791C-1794D; *Ex sermone in mulierem quae fluxum sanguinis passa est...* col. 1794D; *Ex disputationibus adversus Origenem*, col. 1794D-1795B; *Ex dissertatione in crucem*, col. 1795B-C; *Ex tractatu adversus Apollinarium*, col. 1795C-D. Scrierile lui Antipater de Bostra împotriva lui Origen vor fi folosite de antiorigeniști secolului al VI-lea ca armă împotriva origeniștilor, se pare cu succes.

⁴ Opera lui cea mai celebră a fost **Antipatri contra Pamphili apologiam pro Origene**. I se atribuie și **To\ suggramma tou eñ agiöij episkopou Bostrwn Antipatrou, to\ kata\ twñ Wrigevouj dogmatwn ep' ekkl hsiáj ahaginwskesqai pareskeuásen**, cf. PG LXXXV, col. 1756.

⁵ „Unde quod in Origene merito damnatus est, qui animarum, antequam corporibus insererentur...”, S. Leon, *Epistola XXXV Ad Julianum episcopum Coensem [Ad Julianum episcopum de damnatione haeresis Eutychianae]*, III, în PL LIV, col. 807C.

⁶ Joseph Charles Hefelee, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux* tom II, part. 2 [=Hefelee, *Histoire des conciles* II/2], Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1908, p. 1175.

⁷ Călugăr origenist care a jucat un rol important în declanșarea controversei origeniste din secolul VI este primit în Lavra nouă în 514 sau 515.

⁸ H. Crouzel, *Origène*, în DSAM, col. 957-958.

⁹ Chiril de Schytopolis care ne face cunoscute aceste denomițiuni, adaugă că ele serveau la a stabili demarcarea între cele două doctrine (Principalul izvor al controverselor origeniste al secolului al VI-lea este *Viața Sfântului Sava [BIOS TOU OSIOU PATROS HMWN SABA]* a lui Chiril de Schytopolis, editată de Eduard Schwartz, în *Kyrrillos von Skythopolis*, în *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1939, pp. 85-200 [în continuare trimiterile se vor face la această ediție, pentru care vom folosi abrevierea VSS] aici p. 197). Termenul *isocriști*, desemna pe cei care profesau că în apocatastază oamenii deveneau egali cu Hristos, **ijsi tw^aXristw**. Acest raționament pare sprijinit pe un fundament serios: istoricul Evagrie, într-adevăr, citează un cuvânt al lui Teodor Askidas exprimând aceeași idee (Evagrii Scholastici Epiphaniensis et ex Praefectis,

În vara anului 552, protoctiștii au renunțat la preexistența sufletelor, s-au unit cu ortodocșii¹² și au făcut front comun împotriva isocriștilor. Apoi l-au trimis în grabă pe unul dintre ai lor, numit Isidor, cu noul stareț al Marii Lavre, Conon, la Constantinopol, pentru a prezenta o scrisoare împăratului împotriva isocriștilor și pentru a cere protecția imperială împotriva intrigilor adversarilor lor¹³. Până când au sosit la Constantinopol patriarhul Petru al Ierusalimului a murit¹⁴. Sprijiniți puternic de Teodor Askidas, isocriștii au pus ca succesor, pe Macarie, care le era favorabil. Această alegere a provocat tulburări la Ierusalim. Fiind informat de aceste evenimente, Iustinian a fost foarte iritat împotriva lui Teodor Askidas și a origeniștilor; el a ordonat înlăturarea lui Macarie și instalarea în locul său a unui episcop ortodox¹⁵. Starețul Conon a profitat de ostilitatea împăratului¹⁶ împotriva lui Teodor Askidas și a origeniștilor, pentru a prezenta un memoriu „descoperind toate nedreptățile lor”¹⁷.

Un act important în înțelegerea legăturii sinodului V ecumenic cu origenismul este *Scrisoarea împăratului Iustinian către sfântul Sinod, cu privire la Origen și la partizanii lui*.

Ecclesiastica Historiæ IV, XXXVIII, PG LXXXVI, col. 2779 sq [=Evagrie, *Ecclesiastica Historiæ*] și Chiril de Schytopolis atribuie această doctrină multor origeniști: **legousin oți Ișoi ginoneqa tou Xristou e) tš apokatastasei**. (*Vita Cyriaci*, în *Acta sanctorum*, septemb., t. VIII, p. 153), cf. G. Fritz, *art. cit.*, col. 1579. O explicație asemănătoare întâlnim la H. Crouzel: „dar la moartea lui Nonnos (547) origeniștii palestinieni se împart în două partide: moderații vedeau în Hristos omul prima creatură (de unde numele de Protoctiști); ceilalți făceau din Hristos o „inteligentă” egală cu altele (de unde numele de Isocriști), a cărui superioritate provizorie se ținea în faptul că el nu a păcătuit, dar în final toate inteligențele vor fi egale cu el într-o henadă reconstituită”, cf. H. Crouzel, *Origène*, în DSAM, col. 957 vezi și www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

¹⁰ Explicația termenului protoctiști sau tetraediți este mai dificilă. Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i, W, 1899, p. 60 sq ne dă o interpretare care pare mai plauzibilă. Când protoctiștii sau tetraediții s-au unit cu ortodocșii împotriva isocriștilor, ei abjură doctrina preexistenței, fără să facă mențiune la apocatastază (VSS, p. 197) protoctiști nu admiteau deci, ca isocriștii, egalitatea tuturor oamenilor cu Hristos în apocatastază. Și dacă este așa, ei nu trebuiau să învețe egalitatea inițială a tuturor ființelor spirituale, astfel înțeles **nouj**-ul lui Hristos, pe care origeniștii extremi îl profesau, așa cum vedem noi. Cum ei erau partizanii preexistenței sufletelor, și cum ei țineau la preexistența sufletului lui Hristos, ei trebuiau să-l considere ca primul și mai excelent ca creaturile, **prwton ktisma**, de unde protoctiști; și acesta era singurul căruia îi atribuiau unirea cu Dumnezeu Logosul în restaurare și nu tuturor sufletelor, cum făceau isocriștii. Cei care învățau astfel unirea sufletului lui Hristos cu Dumnezeu Logosul în restaurare, adversarii lor le-au putut obiecta că ei lărgesc **triaj** [treimea] făcând o **tetraaj** [pătrime] de unde numele de tetraediți, cf. G. Fritz, *art. cit.*, col. 1579 vezi și www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

¹¹ VSS, pp. 193-198, G. Fritz, *art. cit.*, col. 1579.

¹² www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

¹³ În septembrie 552, VSS, p. 198.

¹⁴ În octombrie 552, cf. www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

¹⁵ Eustochie.

¹⁶ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1579.

¹⁷ VSS, p. 198, G. Fritz, *art. cit.*, col. 1580.

*Scrisoarea*¹⁸, adresată participanților unui sinodul ținut la Constantinopol¹⁹, urmează în Patrologia Greacă imediat edictului. Formula de început a scrisorii este asemănătoare cu începutul *Tratatului prea piosului împărat Iustinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățături*, cu al *Mărturisirii dreptei credințe contra celor Trei capitale*²⁰, cu începutul *Tratatului contra severienilor*²¹, și cu începutul *Tratatului contra monofiziților*²².

Motivul scrierii acesteia este faptul că la Ierusalim existau monahi care urmau neleguirilor și rățăcirilor lui Pitagora, Platon și Origen. Conținutul scrisorii este doar fragmentar legat de conținutul *Tratatului*, chiar dacă face referire la el, deoarece se ocupă mai mult cu influențele platonice și pitagoreice din învățătura respectivilor monahi și mai puțin cu cele ale lui Origen. De aici putem observa că origenismul condamnat acum nu se referă doar la învățătura lui Origen ci și la influențele platonice și pitagoreice ale învățăturilor călugărilor origeniști din secolul al VI-lea.

Prin îndemnul final: „vă îndemnăm pe voi, Prea Sfințitii, ca adunați laolaltă să citiți cu grijă expunerea ce Vi se face, să condamnați fiecare din capitolele lui și să le anatematizați împreună cu nelegiuitul Origen și cu toți cei cari cugetă sau vor cugetă până la sfârșit asemenea lucruri”²³, Iustinian vrea să impună condamnarea tuturor punctelor prezentate mai sus, a lui Origen și a tuturor origeniștilor.

Strâns legată de această scrisoare sunt cele 15 anatematisme. La o analiză atentă în paralel a celor două texte, observăm cu ușurință asemănarea dintre ele.

Juxtapunerea celor două texte demonstrează că scrisoarea lui Iustinian adresată Părinților sinodului, nu se poate referi decât la cele cincisprezece anatematisme descoperite de Lambeck. Fără îndoială, aici frapează doctrinele pe care scrisoarea imperială nu le menționează, dar în scrisoarea sa, Iustinian declară că el nu vrea să descopere decât numai anumite învățături origeniste (**ih̄a ek tw̄ap̄ol l wh̄ ol iga**

¹⁸ Cu titlul complet *Scrisoarea împăratului Iustinian către sfântul Sinod, cu privire la Origen și partizanii lui*. [*Littere Iustiniani imperatori sad sanctam synodum C. P. de Origene et sectatoribus ejus, Gramma tou^a Ioustinianou^aproj th̄n agīan supodon peri^uWriḡeouj, kaītwh̄ op̄ofrōpwn autou*] Textul ei se găsește în PG LXXXVI, I, col. 989-993, PL LXIX, col. 221-225 și Joannes Dominicus Mansi, în *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, editio novissima, [în continuare = Mansi, SOC], tomus nonus, Paris&Leipzig, 1901, col. 536-537.

¹⁹ O notă în PG LXXXVI, col. 989 susține că sub Mina în 543. Problema este însă deschisă. Părerile sunt împărțite între sinodul din 543 și cel din 553. Fr. Diekamp, susține că este adresată Părinților sinodului din 553, constituiți în **sūhodoj ēdhmoūsa**, înainte de deschiderea sinodului ecumenic la 5 mai, deci și cele 15 anatematisme ar fi opera aceluiași sinod, cf. Diekamp, *op. cit.*, pp. 82-98, apud G. Fritz, *art. cit.*, col. 1581-1585, iar Hefele este de părere că aparține sinodului din 543, cf. Hefele, *Histoire des conciles* II/2, col. 1187-1196. Manuscrisul de la Viena descoperit de Petru Lambeck începe cu nota următoare: **tw̄h̄ agīyn rce [165] patērwn th̄j eh̄ Kwnstantinoūp̄ol eīagīaj pep̄thj̄ sūhodū kanopes**, prin care atribuite fără dificultate sinodului V ecumenic.

²⁰ PG LXXXVI, I, col. 993.

²¹ PG LXXXVI, I, col. 1097.

²² PG LXXXVI, I, col. 1104.

²³ PG LXXXVI, I, col. 994.

mh̄moneūsw̄mwn) și, la sfârșit, îi trimite pe Părinți la împreună amintirea scrisorii sale, în care le cerea să condamne toate propozițiile care le conține²⁴.

Putem să admitem cu Diekamp faptul că Părinții au completat ideile scrisorii imperiale prin indicațiile scoase din memoriul care era împreună cu ea. Este de asemenea demn de remarcat că scrisoarea și anatematismele citate mai sus vizau nu atât pe Origen, cât mai cu seamă călugării origeniști din Palestina. Vedem la începutul scrisorii și frecventa repetiție a expresiei „ei zic”, pentru a introduce erorile lor. Este evident de asemenea că cele cincisprezece anatematisme nu puteau fi lansate de edictul lui Iustinian din 543. Ele dau o doctrină mult mai completă și ne fac cunoscută o concepție a lumii foarte particulară: unitatea tuturor spiritelor, înțelegând prin aceasta pe cel al lui Hristos, căderea spiritelor cu unica excepție a spiritului lui Hristos, expierea și reîntoarcerea finală a tuturor la unitate în apocatastază²⁵.

În sprijinul tezei lui Diekamp poate fi adus încă un argument de ordin logic: *Tratatul Împăratului Iustinian* avea propriile lui 10 anatematisme și era nefiresc ca imediat să urmeze alte 15 anatematisme, cu conținut mult mai nuanțat decât acestea. Dacă în cele 10 anatematisme cuprinse în cea de-a treia parte a *Tratatului* erorile sunt strict creștine cu izvorul în învățăturile eline, ariene și maniheice, iar cel vizat este strict Origen, în cele 15 anatematisme erorile sunt de proveniență filosofică și alături de Origen sunt vizați Platon și Pitagora.

Suntem deci în drept să admitem că aceste anatematisme sunt lansate ca propoziții, **kefal aia**, prin care Iustinian cere condamnarea, la sfârșitul scrisorii adresate Părinților sinodului reunit la Constantinopol în 553²⁶.

Sinodul V ecumenic (553)

Sinodul V ecumenic a fost convocat de către Iustinian în luna august 552 în problema strictă a celor *Trei Capitoale*²⁷. Succesorul lui Mina, Eutihie, a prezentat în 6 ianuarie 553 o mărturisire de credință și i-a cerut clarificarea polemicii cu privire la cele *Trei Capitoale*, într-un sinod ecumenic, iar papa, într-o scrisoare din 8 ianuarie 553, a fost de acord²⁸. Datorită neînțelegerilor dintre papă și împărat cu privire la locul desfășurării sinodului, papa²⁹ refuză participarea la sinod³⁰.

²⁴ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1585.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007. Cele *Trei Capitoale* sunt: persoana și opera lui Teodor de Mopsuestia, unele scrieri ale lui Teodoret de Cir contra Sfântului Chiril al Alexandriei și pentru apărarea lui Nestorie și scrisoarea lui Ibas de Edesa către Maris Persul. Vezi o tratare a problemei la Preot Vasile Gh. Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, Tipografia „Carpați”, P. Bărbulescu, București, 1938, pp. 103-133 [de aici înainte pentru această lucrare vom folosi abrevierea *SIIE*].

²⁸ www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

²⁹ papa voia să aibă loc undeva în Italia sau Sicilia, deoarece numărul episcopilor orientali era mai mare, și dacă nu avea loc în Occident, decizia asupra celor *Trei Capitoale* ar fi fost impusă de către împărat cu sprijinul episcopilor orientali.

³⁰ www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

Polemicele origeniste din Palestina de la sfârșitul anului 552, cer o nouă decizie, în ciuda edictului împotriva lui Origen și a origenismului din anul 543³¹.

Sinodul V ecumenic s-a deschis în ziua de 5 mai 553, la Constantinopol, în *secretarium*-ul Sfintei Sofii, sub președenția lui Eutihie³². La deschiderea Sinodului au fost prezenți Apolinarie de la Alexandria³³, Domnus de Antiohia³⁴, trei reprezentanți ai patriarhului Eustochie de Ierusalim³⁵ și alți 145 episcopi, între care numai 8 latini (șase la început). La închiderea sinodului au semnat 160³⁶. Vigiliu, invitat special, n-a voit să participe motivând că e bolnav.

Ședințele sinodului

Ședința inaugurală a avut loc la 5 mai 553³⁷. În deschidere s-a citit scrisoarea imperială, de către Teodor silențiarul³⁸, prin care Iustinian a justificat convocarea Sinodului, a recunoscut autoritatea celor patru Sinoade ecumenice anterioare, și a propus condamnarea „celor Trei Capitale” astfel încât să nu fie prejudiciată în nici un fel autoritatea deciziilor sinodului de la Calcedon.

A doua zi, 6 mai, câțiva episcopi l-au cheamat pe Vigiliu la sinod, dar acesta a refuzat. Invitația a fost reînnoită în 7 mai, când Iustinian a trimis după Vigiliu oameni ai statului *judices* însoțiți de Teodor de Cezareea. Rezultatul a fost același.

În 8 mai 553³⁹ a avut loc ședința a doua în cadrul căreia s-a prezentat sinodului nemulțumirea lui Vigiliu în legătură cu numărul episcopilor, intenția de egalitate între numărul episcopilor latini și greci (patru la patru), cererea de a aștepta alți episcopi latini, și s-a reamintit sinodului hotărârea de neparticipare a lui Vigiliu.

În 9 mai 553 a avut loc cea de-a treia ședință, în care episcopii au făcut o mărturisire de credință aproape identică cu cea a împăratului din scrisoarea din 5 mai. Prin ea și-au exprimat atașamentul față de episcopii și deciziile luate la primele patru sinoade ecumenice și față de învățăturile părinților Atanasie, Hilarie, Vasile, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Teofil, Ioan Hrisostomul, Chiril, Augustin, Proclu, Leon și ceilalți⁴⁰.

³¹ *Ibidem*.

³² Eutihie I, patriarhul Constantinopolului între august 552-31 ianuarie 565 când este depus.

³³ Apolinarie, patriarh între 551-570.

³⁴ Domninus, patriarh între 545-559.

³⁵ Eustochie, patriarh între decembrie 552-563/564.

³⁶ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux* tom III, part. 1 [=Hefele, *Histoire des conciles* III/1], Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1908, p. 68. Pe www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007 citim despre numărul de 166 de semnături sub cele 14 canoane.

³⁷ *Ibidem*, pp. 77-81.

³⁸ În scrisoare imperială nu este amintit numele lui Origen, precum nici unul din origeniști, ci se referă la cele *Trei Capitale*. A se vedea textul scrisorii lui Iustinian adresată sinodului cu ocazia deschiderii acestuia în PL LXIX, col. 30-37, tradus fragmentar în Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 77-80.

³⁹ Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 81-84.

⁴⁰ *Ibidem*.

Dezbaterile asupra punctelor pentru care a fost convocat sinodul, au început propriu-zis cu ședința a patra care a avut loc în 12 sau 13 mai 553⁴¹ și în cadrul căreia s-a dezbătut cazul lui Teodor de Mopsuestia⁴². Acum s-au citit 61 de pasaje, din operele lui Teodor, suspectate de erezie: 12 din cărțile împotriva lui Apollinarie, altele din comentariile la Evanghelia după Ioan, Luca, Matei, la Faptele Apostolilor, la Epistola către Evrei, la Psalmi, la Profeti, din operele sale *Despre întrupare*, *La Botez*, *Despre creație*. Dezbaterea acestui punct a cuprins și ședința a cincina din 17 mai 553, când s-au citit 10 extrase din scrierile lui Chiril împotriva lui Teodor, două extrase din răspunsul lui Proclu al Armeniei, patru extrase din scrisorile lui Chiril, un extras dintr-o scrisoare a lui Rabula către Chiril și un extras din *Istoria Bisericii* a lui Hesichius al Ierusalimului (sec. V – azi pierdută) ce conținea o notă prescurtată și o judecată aspră împotriva lui Teodor. Urmează apoi cele două edicte ale lui Teodosie cel tânăr și două declarații ale lui Grigorie de Nyssa împotriva lui Teodor, iar la sfârșit trei extrase din Teodoret pentru a arăta că punctele acuzate sunt ale lui Teodor. Tot acum s-au discutat posibilitatea de a anatematiza un mort. S-au adus ca mărturii cazuri în care au fost condamnați ereticii după moartea lor de către Chiril și Sextilian – episcop african, apoi acceptul lui Augustin în legătură cu aceasta și s-au citat trei pasaje din opera lui. Tot astfel au fost condamnați după moarte, Valentin, Marcion, Apollinarie, Teodor de Mopsuestia de către Rabula al Edesei și antipapa Dioscor de către biserica romană. Au mai fost tratate două scrisori favorabile lui Teodor ale lui Chiril al Alexandriei și Ioan Hrisostomul, pe care acest sinod le-a considerat apocrife. Tot în cadrul acestei ședinței s-a discutat cazul Teodoret de Cyr⁴³.

Cazul scrisorii lui Ibas de Emesa către Maris de Ardașir a fost discutat în ședința a șasea din 19 mai 553⁴⁴.

Ședința a șaptea din 26 mai 553 s-a ocupat de „cazul Vigiliu” sau „dosarul Vigiliu”⁴⁵.

Pentru a avea o privire obiectivă asupra celei de-a șaptea ședință a sinodului V ecumenic, trebuie să privim faptele în contextul desfășurării lor. Cele mai importante evenimente legate de acest episod și care l-au precedat sunt trimiterea în 11 aprilie 548 de către Vigiliu (papa al Romei) lui Mina a unui *Judicatum*⁴⁶, prin care condamnă solemn cele *Trei capitole*⁴⁷. Reacțiile împotriva *Judicatum*-ului vin din mediul latin, astfel diaconii Rusticus și Sebastian împreună cu episcopul Facundus

⁴¹ *Ibidem*, pp. 84-85.

⁴² A se vedea și Epistola lui Iustinian trimisă lui Cosma, episcopul Mopsuestiei, pentru a cerceta existența în diptice a episcopului Teodor, Iustiniani, *Epistola Cosmæ Sanctissimo episcopi Mopsuestiæ*, în PL LXIX, col. 119-120.

⁴³ Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 85-89.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 90-93.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 101-104.

⁴⁶ Vezi în acest sens *Ibidem*, pp. 20-31.

⁴⁷ Stan, Pr. Prof. Liviu, *Împăratul Iustinian, Sinodul V Ecumenic și papalitatea*, în revista „Studii Teologice”, seria II, anul V (1953), nr. 5-6, p. 354.

de Hermiana l-au dezaprobat pe Vigiliu, iar Facundus a scris *Pro defensione trium capitulorum et concilii Chalcedonensis libri XII ad Iustinianum Imperatorem*⁴⁸ și *Liber contra Mocianum Scholasticum*⁴⁹. Vigiliu a excomunicat în anul 549 pe cei doi diaconi, Rusticus și Sebastian și pe clericii care apărau cele *Trei capitele*, iar în anul 550 un sinod din Cartagina al clerului latin l-a excomunicat pe Vigiliu.

Nemulțumit de reacțiile latinilor, Vigiliu a obținut retragerea *Judicatum*-ului în 15 august 550, dar Iustinian i-a cerut, în schimb, un jurământ scris pentru condamnarea celor *Trei capitele*. Vigiliu nu s-a mulțumit cu atât și în ianuarie 552, din biserica Sfânta Eufimia din Calcedon a publicat excomunicarea împotriva lui Mina.

După convocarea sinodului V ecumenic de către Iustinian în luna august 552, Vigiliu și-a amânat participarea la sinod, cu toate că era în capitală, fapt pentru care deschiderea sinodului a avut loc abia în 5 mai 553, dar tot fără el.

La 8 mai 553, Vigiliu a propus rezolvarea chestiunii capitelor într-un cadru restrâns, însă degeaba deoarece lucrările sinodului fuseseră deschise. Vigiliu a refuzat, din nou, participarea la sinod și în 15 mai 553 [datat în 14 mai]⁵⁰ publică un *Constitutum*⁵¹, în care apără cele *Trei capitele*. Schimbarea de atitudine a lui Vigiliu și refuzul repetat al acestuia de a participa la lucrările sinodului, a adus cu sine discutarea „cazului Vigiliu” în cea de-a șaptea sesiune din 26 mai.

„Dosarul Vigiliu” a cuprins cele două scrisori din 547 adresate împăratului Iustinian și împărătesei Teodora prin care a dat anatemei cele *Trei capitele*, *Judicatum*-ul publicat în 548, actul de excomunicare din 549 al diaconilor Rusticus, Sebastian și al clericilor ce apărau cele *Trei capitele* împotriva *Judicatum*-ului, cele două scrisori din 550 către Episcopul Valentinian al Tomisului și Aurelian de Arles, în apărarea *Judicatum*-ului, textul jurământului scris din anul 550 prin care se angajează să dea anatemei cele *Trei capitele* din nou, dacă va fi retras *Judicatum*-ul și o scrisoare a împăratului Iustin I către Hypatius asupra celor petrecute în orașul Cyr, scrisoare din 7 august 520.

Sinodul a examinat „dosarul Vigiliu” în 26 mai 553, l-a condamnat pe Vigiliu ca nestorian și l-a excomunicat⁵² până ce se va pocăi. Ca urmare, Vigiliu a fost exilat pe o insulă din Marmara în 14 iulie 553.

Vigiliu a revenit la atitudinea dintâi și astfel la 8 decembrie 553 a acceptat hotărârile Sinodului V Ecumenic⁵³, iar la 23 februarie 554 a combătut printr-un alt document erorile din *Constitutum* și a aderat, fără rezervă, la hotărârile Sinodului V

⁴⁸ *Pro defensione trium capitulorum et concilii Chalcedonensis libri XII ad Iustinianum Imperatorem*, în PL LXVII, col. 527-852, Facundus pune condamnarea celor *Trei Capitele* pe seama răzbinării origeniștilor col. 521-528 și monofiziților col. 532, Vezi și *SIIE*, p. 107.

⁴⁹ *Liber contra Mocianum Scholasticum*, în PL LXVII, col. 853-868.

⁵⁰ Textul lui este publicat sub denumirea *Constitutum Vigiliū Papæ de Tribus Capitulis*, în PL LXIX, col. 67-112. Despre *Constitutum*-ul lui Vigil a se vedea Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 93-101.

⁵¹ www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007. prin acest document papa interzice condamnarea celor *Trei Capitele*. El a fost semnat de 16 episcopi și comunicat împăratului care l-a refuzat.

⁵² *Ibidem*. Sinodul aprobă și scoaterea numelui lui Vigil din diptice.

⁵³ În *Epistola a II către Eutihie*, cf. www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

Ecumenic⁵⁴. În vara lui 554 Vigiliu a plecat spre Roma și a murit pe drum, la Siracusa, în 7 iunie 555.

Prin ședința a opta din 2 iunie 553⁵⁵ sinodul și-a încheiat lucrările. Acum a fost formulată decizia de condamnare în sens ortodox a „celor *Trei capitole*”⁵⁶ și au fost din nou anatematizați Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen⁵⁷. Întreaga condamnare a fost cuprinsă în 14 anatematisme⁵⁸, și publicată prin cele 13 puncte din edictul împăratului Iustinian.

Actele în limba greacă ale sinodului sunt pierdute, avem doar o traducere latină contemporană, probabil folosită de către Vigiliu și a fost utilizată de către succesorul său⁵⁹ papa Pelagiu II (578-590) până la un anumit punct⁶⁰.

Chiril de Schytopolis, contemporan al sinodului V ecumenic ne învață că împăratul a trimis în provincii actele sinodului, acte ce au fost semnate de episcopii care nu au fost la Constantinopol⁶¹. În toate bisericile greci și orientale ale imperiului, aceste semnături au fost date aproape fără nici o dificultate. Același Chyiril vorbește despre un sinod al episcopilor din Palestina la Ierusalim, în 553, care a aprobat în unanimitate și a confirmat inima și duhul decretelor în chestiune. Alexandru de

⁵⁴ Documentul mai este numit și *Constitutum II*, cf. www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

⁵⁵ Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 105-132.

⁵⁶ „Noi condamnăm și anatematizăm, cu toți ceilalți eretici condamnați și anatematizați la primele patru sfinte sinoade și de către sânta Biserica catolică [universală] și apostolică pe Teodor, fost episcop de Mopsuestia și scrierile sale necredincioase; condamnăm de asemenea și anatematizăm ceea ce Teodoret a scris într-o manieră necredincioasă împotriva credinței, împotriva celor 12 anatematisme ale lui Chiril și împotriva primului sinod de la Efes și în sfârșit pentru apărarea lui Teodor și Nestorie. Anatematizăm în sfârșit scrisoarea necredincioasă către Maris Persul, atribuită lui Ibas... anatematizăm deci cele *Trei Capitole* adică pe necredinciosul Teodor de Mopsuestia și scrierile sale blasfemiatoare, ceea ce Teodoret a scris într-o manieră necredincioasă și scrisoarea blasfemiatoare atribuită lui Ibas; anatematizăm pe cei care le apără, pe cei care privesc cele *Trei Capitole* ca ortodoxe și pe cei care vreau să acopere cu necredința lor autoritatea sfinților Părinți sau a sinodului de la Calcedon”, cf. *Ibidem*, p. 106.

⁵⁷ Sunt voci care consideră că numele lui Origen este o interpolare a împăratului Iustinian, acest voind să dea un caracter universal condamnării lui Origen făcută în 543. Alții însă susțin că disputele origeniste au reînceput cu puțină vreme înainte de începerea Sinodului convocat pentru cele *Trei Capitole* și au fost condamnate într-un sinod endenic ținut cu puțin înainte de Sinodul V Ecumenic. Chiril Schytopulos și Evagrie istoricul, contemporani cu Sinodul V ecumenic susțin că acesta a fost special convocat datorită origenismului. G. Bardy ne amintește că anatema împotriva lui Origen a fost reînnoită de mai multe ori în 680, în 787 și în 869, G. Bardy, *Origène*, în DTC, XI, col. 1495.

⁵⁸ Primele 8 vizează monofizitismul, de la 9 la 11 îl vizează pe Teodor dar a lovit și reprezentanții ereziilor antitrinitare și hristologice, a 12-a îl vizează exclusiv pe Teodoret de Cyr în timp ce a 14-a îl privește pe Ibas. În legătură cu aceasta citim, „...rezultatul a fost cele 14 anatematisme care au fost scrise în principal și conțineau cele 13 capitole ale edictului din 551 „De recta fide” din belșug în mod literal. Ele tratau despre Treime, Iisus și în special despre cele *Trei Capitole*. Canonul 11 a condamnat ereticii deja condamnați prin sinoadele precedente spre exemplu Arie, Nestorie, Apolinarie. Origen este numit pentru prima dată la fel în al 11-lea canon ca eretic, blestemând persoana și învățăturile sale. Edictul din 551 nu conținea încă numele lui Origen”, www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm, 24 august 2007.

⁵⁹ Pelagiu I: 556-561; Ioan III: 561-574; Benedict I: 575-578.

⁶⁰ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 69.

⁶¹ *Ibidem*, p. 68.

Abyla a fost singurul care a făcut opoziție, astfel încât a fost depus⁶². În sfârșit, Chiril menționează rezistența călugărilor Noii Lavre în Palestina. Ei au rupt comuniunea ecleziastică cu episcopii țării lor, pe motiv că aceștia au aprobat deciziile sinodului al V-lea ecumenic și au fost alungați din țară în 554 prin generalul imperial Anastasie⁶³. Nu se găsesc urme ale unei alte opoziții în Orient împotriva sinodului V ecumenic⁶⁴.

Origen și sinodul V ecumenic

Al V-lea Sinod a discutat întreaga chestiune a celor *Trei capitole* și strâns legat de aceasta s-a discutat mult problema *dacă un creștin care a murit în pacea bisericii poate fi lovit de anatemă după moartea sa*. În discuții a fost amintit și cazul lui Origen care nu putea să servească ca precedent în problema care se punea la sinod deoarece Epifanie credea deja că Origen a murit apostat, în timpul lui Ieronim se credea condamnarea sa de către Biserică în timpul vieții sale și Iustinian în scrisoarea către Mina a repetat aceste opinii.

Actele sinodului nu dau o mărturie suficient de clară a asupra anatemei la care a fost expus Origen: în a cincina sesiune, Teodor Askidas a amintit diferitele condamnări ale lui Origen și a adăugat: „quod etiam *nunc* in ipso [Origen] fecit et vestra sanctitas [membrii sinodului] și Vigilius religiosissimus papa antiquitoris Romæ”⁶⁵. Termenul *nunc* nu poate însemna decât „*acum*”, adică la acest sinod. În puterea acestor mărturii, noi putem concluziona cu Diekamp, că Chiril de Schytopolis a spus adevărul când a afirmat condamnarea lui Origen la Sinodul V. Acestea fiind admise, trebuie să punem întrebarea dacă Sinodul V a făcut de la sine condamnarea lui Origen adusă de un sinod anterior, într-o amintire incidentală, sau el a făcut un nou examen chestiunii origeniste.⁶⁶

Rămâne de examinat dacă sinodul s-a ocupat simplu de discuții asupra celor *Trei capitole*, sau a ținut diverse sesiuni cu referire la Origen și la partizanii săi⁶⁷.

Pro sau contra Origen? Cercetătorii secolelor XVII-XX au încercat prin emiterea și argumentarea unor anumite teze să îl incrimineze pe Origen cât de mult cu putință sau, în cealaltă extremă, să arate nevinovăția totală a acestuia.

Ne-au reținut atenția trei teze, pe care le considerăm și cele mai importante: două *pro* condamnării: 1. Sinodul V ecumenic l-a condamnat pe Origen?⁶⁸ 2. S-a ocupat Sinodul V de cazul lui Origen, într-o sesiune specială?⁶⁹ și una *contra* condamnării: Numele lui Origen a fost interpolat în cea de-a 11 anatematismă⁷⁰.

⁶² VSS, p. 199.

⁶³ VSS, pp. 199-200.

⁶⁴ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, pp. 133-134.

⁶⁵ Mansi, *SOC*, IX, col. 272.

⁶⁶ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1580.

⁶⁷ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 72.

⁶⁸ teza condamnării lui Origen.

⁶⁹ teza actelor incomplete.

⁷⁰ teza interpolării numelui lui Origen.

Deși pot fi tratate separat, ele sunt dependente una de cealaltă, deoarece folosesc uneori aceleași argumente pentru susținerea sau combaterea adversarilor, fapt pentru care vom reuni argumentele *pro* sau *contra* condamnării în două grupe, pentru a nu relua același argument.

Mărturii în favoarea condamnării lui Origen la sinodul V ecumenic

Cu privire la condamnarea lui Origen avem două păreri: una a cardinalului Noris⁷¹ care susține că cele opt sesiuni ale actelor care ne-au parvenit, au fost precedate de una sau mai multe sesiuni în care a fost studiat și condamnat Origen, dar că actele sunt pierdute. După ce au terminat discuțiile asupra celor *Trei capitole*, sinodul s-ar fi ocupat de origenism și ar fi anatematizat doi origeniști morți de mult timp, Didim cel Orb și diaconul Evagrie Ponticul († 399)⁷².

Doi frați Ballerini⁷³ au notat, în apărarea tezei lui Noris împotriva lui Garnier, că nu se poate susține prima parte a acestei ipoteze, știind că au fost alte sesiuni înaintea celei de-a opta pentru care noi posedăm actele care tratează în exclusivitate discuțiile asupra celor *Trei capitole*. Sinodul VI ecumenic a făcut o anchetă asupra actelor sinodului V unde s-a examinat un manuscris conținând procesul-verbal al celei de-a VII-a ședință (după numerotarea în uz din acea vreme), ori această sesiune este încă a VII-a după manuscrisele noastre actuale, de unde se poate concluziona că această a opta sesiune nu a fost precedată de altele⁷⁴. Acest raționament l-a determinat pe Ballerini să introducă câteva modificări în teza cardinalului Noris. Ei pun după a opta sesiune referitoare la discuțiile asupra celor *Trei capitole* alte câteva documente privind pe Origen, Didim și Evagrie, emițând opinia că actele sinodului nu au fost complete pentru sfârșit, aceasta putând zice că nu găseau aclamațiile obișnuite.

Noris și Ballerini nu au putut să demonstreze direct și prin mărturii incontestabile ale antichității, că actele sinodului V ecumenic ar fi fost vreodată mai complete ca acum și deci nici faptul că sinodul V ecumenic ar fi făcut o reexaminare a chestiunii origeniste în urma cărei să aibă loc condamnarea lui Origen, Didim și Evagrie.

Am împărțit argumentele în *pro* și *contra* condamnării lui Origen, atât cele folosite de Noris și Ballerini, cât și altele care ar veni în sprijinul sau combaterea ipotezei lor.

⁷¹ Henri Noris, *Dissertatio historica de synodo quinta*, Padoue, 1673, republicată de Ballerini în *Œuvres complètes du cardinal Noris*, 1729, pp. 550-820.

⁷² Hefele, *Histoire des conciles* III/1, pp. 72-73.

⁷³ Cei doi frați Ballerini, născuți la Verona, și compatrioți ai cardinalului Noris au scris o *Defensio dissertationis Norisianæ de Synodo V^a adversus dissertationem Patris Garnierii*, în t. IV al ediției lor de *Œuvres du cardinal de Noris*, pp. 985-1050.

⁷⁴ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 73.

Din aceste argumente, Noris și Ballerini folosesc doar cinci: Chiril de Schytopolis, istoricul Evagrie, sinodul de la Lateran din 649, Sinodul VI ecumenic din 680 și Sinodul VII ecumenic din 787, precum și pe lipsa aclamațiilor obișnuite⁷⁵.

1. Preotul Chiril de Schytopolis, contemporan al sinodului V ecumenic, discipol al sfântului Sava și membru al Marii Lavre Palestiniene, a luat parte foarte activ la combaterea origenismului care se învăța în acea epocă. El scrie în *Viața Sfântului Sava*⁷⁶ următoarele: „Când Sinodul V ecumenic s-a reunit la Constantinopol, Origen și Teodor de Mopsuestia au fost loviți de o comună și universală anatemă, și au condamnat ceea ce Evagrie și Didim au învățat asupra preexistenței și asupra apocatastazei”⁷⁷.

Această relatare a lui Chiril de Schytopolis, contemporan al faptelor relatate, pare să fie demnă de crezare. Ea este, pe de altă parte coroborată cu canonul 11 al Sinodului V Ecumenic, care lansează anatema împotriva celor ce refuză să anatematizeze pe Arie, Eunomie, Macedonie, Appolinarie, Nestorie, Origen⁷⁸ și dogmele lor necredincioase⁷⁹.

2. Evagrie, istoric eclesiastic și contemporan al preotului Chiril⁸⁰, era în vârstă de 15 ani în vremea sinodului V ecumenic. El scrie în *Istoria Bisericească IV, XXXVIII*⁸¹, că după ce a primit de la călugării din Palestina Evloghie și Conon un memoriu împotriva lui Origen (după anatema dată asupra celor *Trei capitale*), acest sinod l-a condamnat atât pe Origen cât și pe partizanii săi, în particular blasfemiile lui Didim și Evagrie⁸². Sinodul a adăugat scrisoarea sa „capitolelor”, **kefal aia**, exprimând erorile origeniste și arătând cu care sunt de acord și de care se deosebesc. Al cincilea dintre acestea a fost de asemenea raportul blasfemiilor profesate de oarecare călugări ai Noii Lavre, între altele o propoziție atribuită lui Teodor Askidas, care zicea: „Deoarece apostoli și martirii făceau atâtea minuni și se bucurau de atâtea cinste, care ar putea fi restaurarea finală după înviere, ei nu vor fi asemenea lui Hristos?”. În sfârșit, scrisoarea sinodului către Iustinian ar fi citat multe alte blasfemii ale lui Didim, ale lui Evagrie (din Pont) și ale lui Teodor⁸³.

3. Evloghie, patriarhul Alexandriei (580-607), scrie în al său **Logoj peri\ triadoj kai\ thj qeiaj oi\konomiaj tou\ ehoj thj triadoj Qeou\ Logou**, că la 100 de ani după condamnarea lui Eutihie și Dioscor, „al cincilea și sfânt sinod a fost reunit de Iustinian, împotriva lui Origen, Didim și Evagrie, nebuniile, care învățau

⁷⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁷⁶ VSS, p. 199.

⁷⁷ Hefele, *Histoire des conciles III/1*, p. 73.

⁷⁸ Mansi, *SOC*, IX, col. 384.

⁷⁹ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1580.

⁸⁰ Hefele, *Histoire des conciles III/1*, p. 74.

⁸¹ PG LXXXVI, col. 2779.

⁸² Hefele, *Histoire des conciles III/1*, p. 73.

⁸³ Evagrie, *Ecclesiasticae Historiae IV, XXXVIII*, PG LXXXVI, col. 2776 sq. G. Fritz, *art. cit.*, col. 1585.

preexistența sufletelor și negau veșnicia pedepselor”⁸⁴. Este de remarcat că Evloghie nu atribuie condamnarea celor *Trei capitle* Sinodului V, ci doar cea a lui Origen⁸⁵.

4. Vorbind de Sinodul V, Sinodiconul lui Sofronie al Ierusalimului, scris la 633, indică condamnarea lui Origen înaintea celor *Trei capitle*⁸⁶.

5. Mărturia lui Anastasie Sinaitul⁸⁷ este remarcabilă. El atribuie sinodului V condamnarea lui Origen și a celor *Trei capitle*, semnaleză prezentarea sinodului a „capitolelor” scoase din scrierile lui Origen, Didim și Evagrie și remarcă, ca și Chiril de Schytopolis, că sinodul a condamnat personal pe Origen, dar că numai anumite doctrine ale lui Evagrie și Didim au fost anatematizate, iar persoanele lor au fost cu siguranță mai târziu. În sfârșit, el afirmă că problema origenistă a fost discutată în afară de prezența papei Vigiliu, care și-a dat mai târziu asentimentul sancțiunii luate⁸⁸.

6. Sinodul de la Lateran din 649⁸⁹, este sprijin al condamnării lui Origen, deoarece în canonul 18, dintr-o frază a lui Maxim, episcop de Aquileea, se înțelege că Origen, Didim și Evagrie au fost condamnați de către primele cinci sinoade ecumenice⁹⁰. Ori primele patru sinoade ecumenice neocupându-se de ei, au trebuit să fie condamați de către sinodul V ecumenic⁹¹.

7. Decretul dogmatic al celui de-al VI-lea sinod ecumenic (680) afirmă și el de asemenea condamnarea lui Origen, Didim și Evagrie la al V-lea Sinod⁹².

8. Sinodiconul lui Tarasie, citit la al VII-lea Sinod ecumenic (787), semnaleză de asemenea condamnarea lui Origen la Sinodul V și trece sub tăcere cea a celor *Trei capitle*⁹³. El este același pentru toate celelalte sinodicoane citite la acest sinod⁹⁴.

⁸⁴ S. P. N. Eulogii Archiepiscopi Alexandrini, *Sermo in De Trinitate et de incarnatione unici Trinitatis Dei Verbi*. (Fragmenta), în PG LXXXVI, col. 2943: „Exstinctis igitur, id est anathematizatis, illis duobus hæresiarchis, annis fere centum post habita est fausta quinta synodus, sub Iustiniano imperatore, adversus Origenem, Didymum et Evagrium, qui, vano sensu abrepti, animas nostras ante corpora in cælis degere et pœnas æternas finem habituras esse, nugabantur: quibus cunctis rejectis, synodus divinitus inspirata illos anathemate feerit”.

⁸⁵ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586.

⁸⁶ Mansi, *SOC*, XII, col. 496.

⁸⁷ „După 100 de ani de la sinodul del a Calcedon, sub Iustinian a avut loc cel de-al V-lea sinod ecumenic contra lui Origen, Didim și a judecăților nebunești ale lui Evagrie deoarece ziceau că sufletele noastre și ale diavolilor au căzut în trupurile noastre și că suferința ar avea sfârșit și că diavolul va fi restaurat iarăși în ordinea îngerească de la început”, cf. S. Anastasii Sinaitæ, Episcopi Antiocheni, *Via Dux Adversus Acephalos V (De sanctis conciliis)*, în PG LXXXIX, col. 101A-102B.

⁸⁸ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586.

⁸⁹ Noi vedem, prin sinodul de la Lateran din 649, că exemplarul actelor sinodului V ecumenic care s-a păstrat în arhivele romane conținea 11 anateme, și în această anatemă, ca a 11 anatemă citită la Lateran susținea: „Si quis non anathematizat Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem, Nestorium, Eutychem, Origenem, cum impiis eorum conscriptis...”

⁹⁰ Mansi, *SOC*, X, 887, 1158.

⁹¹ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 73.

⁹² Mansi, *SOC*, XII, col. 937. A se vedea Mansi, *SOC*, XI, col. 631 și Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 73.

⁹³ Mansi, *SOC*, XIII, col. 377.

⁹⁴ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586.

9. Cronicarul bizantin Georges călugărul (†842) păstrează o „scrisoare a împăratului Iustinian către sfinții sinodului cu privire la Origen”⁹⁵. Autenticitatea acestei scrisori nu a fost pusă la îndoială, ea poartă marca stilului celorlalte scrieri ale lui Iustinian din acea epocă. Scrisoarea se referă la cele cincisprezece anatematisme împotriva lui Origen, descoperite într-un manuscris de la Viena de către Petru Lamberck în secolul XVII și poartă titlul **Τῶν ἀγιῶν ῥατῶν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀγίας πεμπτῆς συνόδου κανόνες δεκάπεντε**⁹⁶.

10. Zonara († 1118)⁹⁷ ne zice: „Împăratul a confirmat tot ceea ce sfinții Părinți au decis prin dragoste pentru Dumnezeu”, confirmând totodată condamnarea lui Origen⁹⁸.

Mărturii împotriva condamnării lui Origen la sinodul V ecumenic

Ipozeza lui Noris a fost respinsă de către iezuitul Jean Garnier⁹⁹, căruia i-au răspuns frații Ballerini, iar mai apoi pe linia lui Garnier, merge iezuitul Pierre Halloix¹⁰⁰.

În cadrul argumentării împotriva lui Noris și Ballerini, Garnier și mai apoi Halloix, se bazează pe actele sinodului și integritatea lor, pe edictul imperial de convocare al sinodului, pe rezumatul lucrărilor sinodului făcut de patriarhul Eutihie, înainte de a semna actele, pe scrisorile lui Vigiliu în care confirmă deciziile sinodului și pe mărturia papei Grigorie cel Mare cu referire la sinodul V ecumenic.

1. Integritatea actelor sinodului. Nimic nu dovedește că o mică parte a actelor Sinodului V ecumenic sunt singurele care au ajuns până la noi, acesta este totuși principiul de la care pleacă Noris¹⁰¹.

⁹⁵ PG CX, col. 780 sq; Mansi, *SOC*, IX, col. 533.

⁹⁶ Mansi, *SOC*, IX, col. 395 sq. G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586.

⁹⁷ Joannis Zonaræ, *Annales* XIV, VIII, în PG, CXXXIV, col. 1247: „Menas cum Ecclesiam per annos XVI pie gubernasset, obiit. Ei successit Euty chius, recteque præfuit per annos duodecim. Sub hoc, quintum concilium est coactum CLXV sanctorum Patrum, quorum princeps fuit Vigilius papa Romanus, e tis cujus jam facta mentio est, Euty chius, et Alexandrinus Apollinaris. Concilii huius indicti causa fuit Origenes, ejusque perversæ opiniones, et sectatores ejus Didymus atque Evagrius: quorum dogma fuit animas ante corpora existitisse, et supplicii finem esse, et dæmones pristinam dignitatem recuperaturos, allaque plura. Hos eorumque dogmata, necnon Theodorum ex Mopsuestian Nestorii suffragatorem, vel magistrum potius illius, anathemate notarunt, cum Iustinianus concilio interesset, et pia decreta Patrum approbaret. Atque hæc ita gesta sunt”.

⁹⁸ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 133.

⁹⁹ *Dissertatio de quinta synodo et que eam præcesserunt*, în PL LXVIII, col. 1051-1096. Mai târziu, a restudiat problema și a adăugat-o ediției operelor lui Teodoret (*Auctuarium operum Theodoretii*), publicate după moartea sa de către Hardouin și retipărite în PG LXXXIV, col. 455-548. În această lucrare are și lucruri bune, și presupuneri într-un spirit antagonic cardinalului Noris.

¹⁰⁰ Pierre Halloix, *Origenes defensus, sive Origenis Adamantii presb. Amatoris Jesu, vita, virtutes, documenta, item veritatis super ejus vita, doctrina, statu, exacta disquisitio*, Leodii, 1648, in-fol. Lucrarea a fost scrisă ca răspuns lui Noris, care îi răspunde la rândul-i printr-o lungă disertație.

¹⁰¹ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 75.

2. Edictele imperiale care au convocat Sinodul V ecumenic și cele care au trasat urmele sale, nu îl menționează pe Origen. Ele nu dau ca obiect al reunirii decât cele **tria kefal aia**¹⁰².

3. Papa Vigiliu vorbește el însuși în două edicte prin care confirmă deciziile Sinodului V ecumenic, la câteva luni după închiderea lui. El nu cunoaște decât cele *Trei capitole* și nu vorbește nimic despre Origen, Didim și Evagrie ca și de ceilalți eretici menționați în a unsprezecea anatemă¹⁰³. În scrisoarea către patriarhul Eutihie, prin care a aderat la deciziile Sinodului al V-lea, papa Vigiliu nu vorbește de o condamnare a lui Origen care ar fi avut loc la Sinod. Aceeași tăcere în *Constitutum*-ul său¹⁰⁴.

4. Patriarhul Eutihie, președintele sinodului, semnând procesul celei de a opta sesiuni, a rezumat tot ceea ce s-a petrecut, fără să-l menționeze pe Origen. De aici putem concluziona că, până atunci cel puțin, sinodul nu s-a ocupat special de el. În cazul în care sinodul nu s-a ocupat de Origen decât în trecere în a unsprezecea anatemă, se explică foarte bine de ce Eutihie nu a crezut necesar să vorbească despre el, mai mult decât despre ceilalți eretici condamnați în această anatemă¹⁰⁵.

5. În discursul funebru la patriarhul Constantinopolului Eutihie, preotul Eustratie, prieten al patriarhului defunct¹⁰⁶, nu vorbește în fapt de decizia sinodului, decât a celei cu privire la cele *Trei capitole*.¹⁰⁷

6. Cronicarul latin Victor de Tununna¹⁰⁸ nu cunoaște de asemenea, în fapt, din deciziile Sinodului V ecumenic, decât condamnarea celor *Trei capitole*¹⁰⁹.

7. Papa Pelagiu II (578-590) a scris o scrisoare episcopului Istriei pentru a justifica decizia Sinodului V¹¹⁰. Acest episcop al Istriei socotea că sinodul nu a avut dreptul să îl condamne pe Teodor de Mopsuestia, care a fost lăudat de persoane sfinte. Pentru a-l combate, papa citează cazul lui Origen, care a fost condamnat de către Biserică, cu toate că și el de asemenea fusese lăudat de oameni cinstiți în Biserică, ca Eusebiu de Cezareea, Grigorie de Nyssa și Ieronim. Răspunsul papei era mai mult general, pentru că a adăugat că Sinodul ce l-a condamnat pe Teodor de Mopsuestia l-a condamnat de asemenea și pe Origen¹¹¹.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1580. Vezi aceste două documente în Mansi, *SOC*, IX, col. 413-420, și col. 457-488.

¹⁰⁵ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 75.

¹⁰⁶ Vezi Eustratio Presbytero, *Magni et beatissimi Eutychii Patriarhe Constantinopolitani, Vita et Conversatio* III-IV în PG LXXXVI, col. 2296-2316 unde vorbește despre alegerea lui ca și patriarh, discursul funebru și despre sinodul V ecumenic nu pomenește nimic de Origen. [„n. 23 în PG LXXXVI, col. 2309-2310: Theophanes adaugă: „Concilium habitum adversus dementem Origenem, Didimum oculorum lumine privatum, Evagrium, eorumque delira in gentilium mentem declinantia, et insuper adversus Acephalorum capita.”, cf. S. P. N. Theophanis, *Chronografia*, în PG CVIII, col. 502.]

¹⁰⁷ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1581.

¹⁰⁸ *Chronico, continuans ubi prosper desinit*, în PL LXVIII, col. 960.

¹⁰⁹ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1581.

¹¹⁰ Vezi scrisoarea lui Pelagiu II în Mansi, *SOC*, IX, col. 452 sq.

¹¹¹ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1580-1581.

8. Papa Grigorie cel Mare afirmă că „Sinodul care s-a ocupat de cele *Trei capitole*, nu a condamnat decât o singură perosană”, este vorba de Teodor de Mopsuestia¹¹². Papa nu a putut vorbi astfel dacă exemplarul roman al actelor sinodului conținea o sentință particulară luată împotriva lui Origen. Exemplarul roman conținea simplu numele lui Origen în a unsprezecea anatemată, cu cele ale celorlalți eretici, despre care sfântul Grigorie nu face mai multe mențiuni ca și despre Origen, pentru că Sinodul nu a avut misiunea specială de a-i condamna¹¹³.

Într-o scrisoare către patriarhii Orientului, papa Grigorie cel Mare face o privire generală asupra deciziilor primelor cinci sinoade ecumenice¹¹⁴. Însă, el nu atribuie Sinodului V decât condamnarea celor *Trei capitole*¹¹⁵.

9. Sinodul VI ecumenic 680 a făcut o anchetă asupra actelor sinodului V¹¹⁶. În particular, s-a examinat un manuscris conținând procesul-verbal al celei de-a VII-a ședință (după numerotarea în uz din acea vreme); ori această sesiune este încă a VII-a după manuscrisele noastre actuale, de unde se poate concluziona că această a opta sesiune nu a fost precedată de altele¹¹⁷.

Teza interpolării numelui lui Origen¹¹⁸

Vicenzi afirmă energic că numele lui Origen a fost inserat mai târziu în această anatemă, la fel au gândit și Hallois, Garnier, Jacqus Basnage, Walch ș.a.

Motivele pentru care ei au considerat că numele lui Origen în a unsprezecea anatematismă este o interpolare sunt următoarele:

1. Askidas, unul dintre membrii influenți ai adunării n-ar fi tolerat inserarea numelui lui Origen în lista ereticilor¹¹⁹;

¹¹² Gregorii Magni, *Epistola LI. Ad Universos Episcopos*, în PL LXXVII, col. 593: „Nam in synodo, in qua de tribus capitulis actum est, aperte liquet nihil de fide convulsum esse, vel aliquatenus immutatum, sed sicut scitis, de quibusdam illic solummodo personis est actitatum: quarum una, cujus scripta evidenter a recitudine catholicae fidei deviabant, non injuste damnata est”.

¹¹³ Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 75.

¹¹⁴ Mansi, *SOC*, IX, col. 1105.

¹¹⁵ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1581.

¹¹⁶ Ni se amintește că sinodul VI ecumenic a făcut o cercetare asupra actelor sinodului V ecumenic, la acea vreme în trei exemplare diferite, din care două au fost anatematizate deoarece s-a constatat că fuseseră falsificate. După o asiduă cercetare diaconul și arhivarul George a constatat: „a) că cele din urmă texte și manuscrisul n. 3 nu conțin scrisoarea lui Mina și a lui Vigil; b) că în volumul de pergament (n. 1) au fost introduse mai târziu patru fascicule de câte patru foi fiecare (care trebuiau să conțină probabil alte piese); c) că, în manuscrisul ce conținea sesiunea VII (n. 1), au fost intercalate mai târziu între al XV-lea și al XVI-lea fascicul un nou fascicul nepaginat, care conținea cele două pretinse scrisori ale lui Vigil; d) că manuscrisul pe papirus n. 2 a fost falsificat în aceeași manieră. Sinodul a decis să șteargă în manuscrisele n. 1 și 2 aceste trei bucăți evident apocrife, el le-a declarat falsificate și a pronunțat împotriva lor anatema” Hefele, *Histoire des conciles* III/1, p. 70.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁸ Preluată după *Ibidem*, pp. 122-123.

¹¹⁹ Dar Askidas, care a semnat anatema împotriva lui Origen în 543, putea de asemenea foarte ușor să resemneze în 553, văzând numele acestuia din urmă figurând alături de cele ale celorlalți eretici.

2. pentru că nu sunt citați în această listă decât ereticii condamnați de sinoadele anterioare¹²⁰;

3. pentru că a 11 anatemă reproduce pe cea de-a 10 a Mărturisirii Împăratului Iustinian, ori numele lui Origen lipsește din aceasta din urmă¹²¹;

4. erorile lui Origen nu au nici un raport cu teoriile hristologice ale ereticilor aici condamnați.

Cu toate acestea, credem că textul anatemei a 11-a conține numele lui Origen pentru că:

a) exemplarul actelor sinodului păstrat în arhivele romane, care prezintă cele mai multe garanții și care a fost probabil adus de papa Vigiliu, conține în anatema a 11-a numele lui Origen;

b) călugării noii lavre din Palestina, origeniști înfocați, au încetat să fie în comuniune cu episcopii Palestinei care au subscris actelor sinodului V. Anatema asupra celor *Trei capitole* nu avea nimic care să poată provoca ruptura origeniștilor, tot așa cum nu putea fi provocată de Askidas, prietenul lor și vechiul coleg. Condamnarea dusă împotriva lui Origen putea să constituie un aparent motiv;

c) nu este decât o presupunere că numele lui Origen scris în a 11-a anatematismă este cel care a putut explica zgomotul universal răspândit asupra condamnării origeniștilor și a lui Origen prin sinodul V ecumenic¹²².

Sinodul V ecumenic, l-a anatematizat într-adevăr pe Origen, nu în sesiune specială, ci în trecere, citând numele său printre ceilalți eretici condamnați în a unsprezecea anatemă. Pe când numele lui Evagrie și al lui Didim nu se găsesc în actele sinodului.

Soluția cea mai potrivită este cea lui F. Diekamp¹²³ și anume:

Sinodul V a fost convocat de către Iustinian în luna august 552, numai pentru a regla afacerea celor *Trei Capitole*. La sfârșitul anului, episcopii sosiți la Constantinopol, încă și persistenta opoziție a papei Vigiliu, ce nu voia să ia parte la adunarea în care episcopii orientali aveau marea majoritate, împiedicau deschiderea sinodului. Numai la 5 mai 553 împăratul Iustinian a îndrăznit să deschidă sinodul în ciuda abținerii papei. Cum memoriul antiorigenist al starețului Conon a fost transmis lui Iustinian în ultimele luni ale anului 552, se poate admite că împăratul nu considera cearta origenistă ca o afacere foarte importantă. El a supus memoriul sus-zis episcopilor ce așteptau în Constantinopol deschiderea sinodului. Aceștia, după ce l-au examinat, au proclamat cele cinsprezece anatematisme descoperite de

¹²⁰ Cât privește cel de-al doilea argument, dacă numele lui Origen nu a suferit în nici una din marile sinoade anterioare veștejirea unei condamnări, nu trebuie să uităm că anatematismele au fost edicte solemne ale lui Iustinian împotriva lui, cu aprobarea unei bune părți de episcopi prezenți la sinodul V, și aceasta de-abia cu câteva săptămâni înainte de deschiderea sesiunilor regulate.

¹²¹ Numele lui Origen lipsește din anatematismă 10 a Mărturisirii, care este anterioară anului 553, el a fost inserat de Părinții sinodului în a 11-a anatematismă care corespunde.

¹²² Hefele, *Histoire des conciles*, III/1, pp. 122-132.

¹²³ Concluziile lui Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i, W, 1899 sunt citate după G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586-1587.

Lambeck și citate mai sus, și papa Vigiliu și-a dat¹²⁴ ușor asentimentul la această condamnare, văzând că el nu a dat o mare importanță problemei origeniste. Astfel, Origen și origeniștii au fost condamnați de către episcopii reuniți la Constantinopol pentru Sinodul V Ecumenic, dar înainte de deschiderea acestuia¹²⁵.

Această soluție fiind admisă, se poate înțelege de ce Actele sinodului V nu conțin nici o dezbateră asupra lui Origen și a origenismului. Se vede de asemenea de ce papii Vigiliu, Pelagiu II și Grigorie cel Mare, de ce contemporanii sinodului V, ca preotul Eustratius în discursul funebru al patriarhului Constantinopolului, cum Eutihie și Victor de Tununna în *Cronica* sa, nu zic nimic despre Origen atunci când vorbesc de lucrările Sinodului V Ecumenic¹²⁶.

Pe de altă parte, cum condamnarea origenismului care ne preocupă, a fost pronunțată la Constantinopol, prin episcopii reuniți pentru celebrarea celui de-al V-lea sinod, cu aprobarea papei în egală măsură, atunci prezenți în orașul imperial, nu este surprinzător că Chiril de Schytopolis și Evagrie, puțin mai îndepărtați de locul de desfășurare al acestor evenimente, au atribuit condamnarea lui Origen și a partizanilor săi sinodului însuși¹²⁷.

Această soluție a lui Diekamp se încadrează de asemenea bine cu cuvântul pronunțat de Teodor Askidas¹²⁸, prin care episcopii prezenți și papa Vigiliu veneau să condamne pe Origen, *nunc*, adică *acum*, dar înainte de constituirea adunării sinodului ecumenic, iar în scrisoarea adresată Părinților pentru a le comunica memoriul lui Conon împăratul nu vorbește ca membrilor unui sinod ecumenic, așa cum o face în scrisoarea imperială din 5 mai în ceea ce privește cele *Trei Capitale*¹²⁹ în care împăratul consideră Părinții reuniți la Constantinopol ca formând al Cincilea Sinod Ecumenic¹³⁰.

Concluzionăm cu Diekamp: *condamnarea care l-a lovit pe Origen și partizanii lui în 553 este opera unui sinod particular, în speță, a unui **svhodoj ehdmouša** din Constantinopol*. Chiril de Schytopolis zice bine că episcopii din Palestina care nu au participat la sinodul din 553 au subscris la condamnarea lui Origen și a partizanilor săi; aceasta se înțelege pentru Palestina, căminul origenismului în acea epocă, dar nimic nu ne autorizează să admitem că a fost la fel și în alte regiuni din împrejurimi¹³¹.

Canonul 11 al sinodului V, care proclamă anatema împotriva lui Origen și a scrierilor sale necredincioase, este evident o sentință emanată a sinodului ecumenic.

¹²⁴ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1586.

¹²⁵ *Ibidem*, col. 1587.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Mansi, *SOC*, IX, col. 384.

¹²⁹ Vezi această scrisoare la Mansi, *SOC*, IX, col. 581 sq.

¹³⁰ Diekamp, *op. cit.*, p. 129 sq., cf. G. Fritz, *art. cit.*, col. 1587.

¹³¹ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1587.

Sfârșitul controverselor origeniste. Concluzii

În *Viața Sfântului Sava*, Chiril de Schytopolis ne dă câteva detalii asupra sfârșitului agitației origeniste în Palestina. După închiderea Sinodului de la Constantinopol, împăratul Iustinian a trimis actele la Ierusalim. Patriarhul Ierusalimului, Eustochie, i-a adunat pe episcopi și au aprobat actele sinodului, cu excepția episcopului Alexandru de Abila, care, pentru acest motiv a fost depus și a pierit la scurt timp după aceea într-un cutremur de pământ¹³².

Nu poate fi vorba aici decât de procesele-verbale îndreptate împotriva origeniștilor și nu de actele propriu-zise ale Sinodului V. Și poate, cu această ocazie, episcopul Teodor de Schytopolis a trimis lui Iustinian și celor patru patriarhi retractarea sa asupra erorilor origeniste profesate de el cu ceva timp în urmă¹³³. Acest opuscul este interesant, pentru că el conține o mică expunere a erorilor origeniste în doisprezece capitole. Nouă dintre aceste capitole repetă anatematismele formulate de către Iustinian în scrisoarea adresată lui Mina. Celelalte trei (IV, XI, XII) ne dau o doctrină aparentă a celor cincisprezece anatematisme din 553. Diekamp estimează că Teodor de Schytopolis a scris această retractare în 552 pentru a fi admis la cel de-al V-lea Sinod¹³⁴.

Călugării origeniști nu au fost atât de maleabili. În 8 luni, patriarhul s-a obosit prin elocința sa pentru a-i determina pe cei din Noua Lavră la pocăință. Persistând în încăpățânarea lor, ei au fost reduși la a face *manu militari*, nu numai din mănăstirea lor, ci din întreaga episcopie a Ierusalimului. În 21 februarie 555, 60 călugări ortodocși printre care era și Chiril de Schytopolis, repopulau Noua-Lavră. Acesta a fost sfârșitul agitației origeniste¹³⁵ în Palestina¹³⁶.

Secolul al VI-lea a adus cu sine condamnarea universală a lui Origen prin includerea lui în rândul ereticilor și pomenirea în sinodicoanele următoare.

Condamnarea origenismului a fost provocată de disputele și neînțelegerile dintre origeniștii și antorigeniștii care populau cele două Lavre: Lavra Veche (Mare) și Lavra nouă.

Primul sinod din acest secol care a condamnat origenismul, este Sinodul din Antiohia (542), din timpul lui Efrem, urmat la scurtă vreme de sinodul de la Constantinopol (543), din timpul lui Mina și apoi de un **suħodoj eħdhmoŝa** din 553 din capitala imperială, sub Eutihie.

Sinodul V ecumenic pecetluiește condamnările precedente, înscriind numele lui Origen în cea de-a 11-a anatematismă alături de Sabelie, Arie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Timotei Eluros, Petru Mongos, Antim al Trapezundei, Teodosie Alexandrinul, Petru fost al Antiohiei, Petru al Apameii și Sever fost al Antiohiei, condamnați la primele patru sinoade ecumenice sau la alte sinoade endemice.

¹³² *Ibidem*, col. 1588.

¹³³ vezi Theodori Scythopolitani, *Libellus de erroribus origeianis*, PG LXXXVI, I, 231b[232b]-235b[236b]

¹³⁴ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1588.

¹³⁵ VSS, pp. 199-200.

¹³⁶ G. Fritz, *art. cit.*, col. 1588.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

TEOLOGIA SOCIALĂ ORTODOXĂ. PROLEGOMENE LA O VIZIUNE RĂSĂRITEANĂ ASUPRA LUMII DE AZI

RADU PEDA

ABSTRACT. *The Social Orthodox Theology. Prolegomena to an Orthodox Vision about Today's World.* The present paper tries to offer some arguments in favour of articulating an Orthodox social theology suitable for the challenges of the present world. The analysis starts from the actual moment characterized, on the one side, by the consequences of the communism' fall, especially in Europe, but also by the intensification, at a global level, of the debate regarding the so-called post-secular relationship between religion and the public area, on the other side. Within this context, the local Orthodox Churches from East-Europe are called to make use of their regained freedom and to take part to the society project of the countries where they preach the Gospel of our Saviour Jesus Christ. In order to do this, the Orthodox theology must rediscover the foundations of its proper public involvement and reexamine the eventual inhibitions, cautions or prejudices concerning its spiritual and, at the same time, historical mission. A commonplace of the Western analysis about Orthodoxy, turned into a reproach, is the one concerning the supposed indifference of it towards the social crises and towards society in general, a fact explicable if we have in mind the close relationship between the Eastern Church and the political authority of any kind. This is why the Orthodox Church must have a systematic opinion on these aspects, too, in its desire to have a normative message within the present society. In fact, it is an inevitable step on the way of retrieving the prophetic conscience, a conscience almost totally insensitive during the decades of communist dominion. Based on the critical genuine conscience of the Church, the Orthodox social theology must help in the first place the ecclesial body to understand better the data of modernity and the profound effects of it, both at a personal and at a collective level. Following the patristic pattern of the dialogue between the data of faith and those of the world, the Orthodox social theology is called, through the actual reading of Tradition, to offer to the philanthropic practice of the Church a visionary frame, to establish a more visible relationship between ortho-*doxy* and ortho-*praxy*.

Keywords: *Orthodox social theology, communism, symphony, caesaropapism, modernity.*

În loc de introducere: căderea comunismului și noua paradigmă postseculară

Căderea comunismului în urmă cu două decenii în majoritatea țărilor Europei de Est a avut printre alte efecte de durată inclusiv ieșirea dimensiunii religioase din semiclandestinitatea la care era supusă de un regim politic declarat ateu care însă își

proclamase propria ideologie drept *Ersatzreligion*.¹ Din acest punct de vedere, anul 1989 marchează nu doar o cezură în istoria politică a lumii, ci în egală măsură și în cea eclezială.² Dincolo de dezbateră în derulare dintre sociologii religiei asupra fenomenului „revenirii lui Dumnezeu“, mai ales după atentatele de la 11 septembrie 2001, această metaforă este o realitate în țările est-europene având o consistentă majoritate confesională, precum Polonia catolică sau România ortodoxă.³ În aceste țări, alături de altele ca Slovenia sau Croația, asistăm la o revenire masivă a Bisericilor respective în spațiul public și la articularea în consecință a unei culturi religioase postcomuniste deosebit de dinamice.⁴ Nu este mai puțin adevărat că moștenirea comunismului la nivelul identității religioase se vede inclusiv în numărul esteuropenilor care se declară aconfesionali, așa cum este cazul, de pildă, în Cehia sau în *Land*-urile estice ale actualei Germanii reunificate. În ansamblu însă, căderea comunismului reprezintă o întărire a profilului religios european prin contribuția noilor comunități revenite în matca lor geografică după înstrăinarea din timpul deceniilor războiului rece, aderarea culturală anticipând-o astfel pe cea politică.

Cum recăștigarea libertății atrage după sine și redescoperirea responsabilității, noul rol social al Bisericilor și confesiunilor din Europa de Est s-a articulat într-un context deosebit de complex. Cele două decenii trecute deja au arătat cât se poate de clar că ritmul revizuirii mentalităților, a categoriilor de gândire, a orizontului de așteptări, a principiilor și valorilor este mult mai lent decât cel al trecerii de la o

¹ Pentru a înțelege geneza și sensul dat „religiei seculare” caracteristică totalitarismelor, născute toate în urma procesului de secularizare, vezi studiul de referință din 1938 a lui ERIC VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, 3., mit einem neuen Nachwort versehene Auflage, Wilhelm Fink, München, 2007. O lectură actualizată a raportului dintre ideologia politică și tentația acesteia de auto-dogmatizare, de transformare în instanță cvasi-religioasă, vezi la EMILIO GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Laterza, Bari/Roma, 2007. Referitor la „religia comunistă” vezi exegeza clasică a lui NICOLAI BERDIAEV, *Originile și sensul comunismului rus*, trad. I. Mușlea, Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Mai vezi și analiza recentă a lui MICHAEL RYKLIN, *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution*, Verlag der Weltreligionen/Insel, Frankfurt am Main/Leipzig, 2008.

² O panoramă a impactului anului 1989 în istoria Creștinismului, european și nu numai, oferă volumul editat de KLAUS KOSCHORKE (Ed.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Welchristentums* (= StAECG 15), Harrassowitz, Wiesbaden, 2009.

³ Vezi aici o analiză de ansamblu la RADU PREDA, „Revenirea lui Dumnezeu. Ambiguitățile unui diagnostic“, *Studii Teologice* V, 1 (2009), pp. 103-125. În paginile de față sunt preluate câteva observații din studiul citat mai sus.

⁴ Referitor la fizionomia religioasă a Europei postcomuniste vezi investigația sociologică realizată în perioada 1997-2007 de MIKLÓS TOMKA, PAUL M. ZULEHNER, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende. Aufbruch 2007. Tabellenband (mit den vergleichbaren Daten von AUFBRUCH 1997)*, f.e., Wien, Budapest, 2008; PAUL M. ZULEHNER, MIKLÓS TOMKA, INNA NALETOVA, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2008. În timp ce primul volum prezintă datele anchetei sociologice, al doilea cuprinde evaluarea acestora. Ortodoxiei îi sunt dedicate în al doilea volum pp. 138-179. Mai vezi și un alt studiu empiric de dată recentă ale cărui rezultate au fost editate de GERT PICKEL, OLAF MÜLLER (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research* (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), VS-Verlag, Wiesbaden, 2009.

formă de guvernare la alta, de la un statut politic la altul, de la un sistem de drept bazat pe falsă justiție la unul al drepturilor reale. În diferite stadii și la intensități variate, toate țările ex-comuniste au făcut experiența formelor în căutarea fondului, a armonizării idealului cu realitatea, a calendarului cu istoria. Tranziția a solicitat la maxim structurile sociale, a provocat capacitatea de adaptare a fiecărei persoane în parte, a bruscat pe unii (de regulă, pe cei mai în vârstă) și a favorizat pe alții (mai ales pe cei tineri), a răsturnat în mod profund scara criteriilor valorice și a lezat sensibilitățile identitare ale Europei de Est, a eliberat energii creatoare și nocive deopotrivă. Anvergura fenomenului poate fi văzută în prelungirea acestuia și după data simbolică a aderării, în 2004 și 2007, a celor zece state est-europene la Uniunea Europeană. Așa cum căderea comunismului politic nu a însemnat dispariția peste noapte a efectelor comunismului ca mod de viață și de gândire, nici aderarea la UE nu a însemnat încheierea definitivă și fără rest a tranziției.⁵

Cât privește propria lor responsabilitate publică, Bisericele și confesiunile din Europa postcomunistă au trecut printr-o paradoxală fază caracterizată pe de o parte de reafirmarea statutului lor simbolic de surse ale tradiției și identității colective, iar pe de altă parte de necesitatea de a se conforma mutațiilor politice și sociale, ajutând astfel de o manieră specifică la terapia post-totalitară. Presiunea de a se “adapta” a fost pe alocuri la fel de intensă ca cea de a “rezista”.⁶ Cum era previzibil, dintr-o astfel de poziție incomodă, răspunsul religios la provocările libertății nu a fost mereu coerent. Fie că a încurajat, expres sau tacit, apelul la trecut ca unică soluție la crizele prezentului, ceea ce explică în bună parte recrudescența naționalismelor post-comuniste de tot felul, condimentate confesional, fie că s-a livrat grăbit noilor curente și mode, confundând înnoirea cu imitația, dimensiunea religioasă în Europa de Est a fost într-o permanentă căutare, de obicei nedeclarată și nereflectată, a punctelor de contact cu noua epocă istorică și paradigma ei politico-juridică. Implicarea socială a cultelor religioase s-a dovedit mai dificilă decât părea în primele luni de libertate marcate de un entuziasm cvasi-spiritual. Din punct de vedere legal, de la o țară la alta, raportul generic dintre Biserică și stat în Europa de Est a trecut printr-un proces de restaurare doar parțială a situației de dinainte de instaurarea comunismului, în urmă cu jumătate de secol.

⁵ Legat de acest termen folosit inflaționar, câteva precizări. Analizarea trecerii de la un regim politic la altul, de exemplu în Germania de după război (dar și în cea de după reunificare) sau în țările Americii Latine, a condus la articularea unei adevărate discipline academice: tranzitologia. Situația de după 1989/1990 a țărilor Europei de Est oferă în acest sens un foarte bogat material de studiu. Vezi cu titlu introductiv WOLFGANG MERKEL, *Systemtransformation*, Leske + Budrich, Opladen, 1999. Mai vezi și corelarea dintre teorie și studiile de caz din PETRA BENDEL, AUREL CROISSANT, FRIEDBERT W. RÜB (Hg.), *Hybride Regime. Zur Konzeption und Empirie demokratischer Grauzonen*, Leske + Budrich, Opladen, 2002. Vezi și articolul lui RUDOLF L. TÖKÉS, „Transitology. Global Dreams and Post-Communist Realities”, *Central Europe Review* II, 10 (2000); textul acesta poate fi găsit *on line* la adresa <http://www.ce-review.org/00/10/tokes10.html>, accesată la 15 iulie 2009.

⁶ Vezi aici radiografia realizată de DETLEF POLLACK, IRENA BOROWIK, WOLFGANG JAGODZINSKI (Hg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (= Religion in der Gesellschaft), Ergon, Würzburg, 2001.

Similar evoluției politice post-comuniste, foarte puțin sau chiar deloc pusă sub semnul “restaurației”, nici în peisajul religios nu a fost posibilă întoarcerea ceasului istoriei.⁷ În mod sistematic, viziunea despre rolul și locul confesiunilor majoritare în societățile post-comuniste s-a lovit de rigorile pe care le impun pluralismul definitiv al epocii actuale, conștiința laică mai pronunțată a mediului politic și în general cadrul juridic mult mai complex în acest domeniu decât acum cinci sau șase decenii. Astfel de greutăți vor marca nu doar țările majoritar ortodoxe sau catolice, dar și cele “mixte” (catolice și protestante), precum Ungaria, și cu atât mai mult pe cele profund secularizate. În plus, aceste modificări substanțiale de viziune în raportul dintre culte și stat sunt caracteristice nu doar spațiului est-european, ci marchează între timp întregul continent.⁸

În ciuda ezitărilor și a nesiguranței caracteristice perioadei de tranziție, accentuate de secularismul agresiv⁹ combinat cu ofensiva neo-ateismului ținând reluarea conflictului mai vechi dintre credință și știință¹⁰, un lucru este cert pentru Bisericele și confesiunile din țările post-comuniste și nu numai: recăștigarea relevanței implicării lor sociale. Această achiziție extrem de prețioasă nu face altceva decât să confirme, fie și indirect și cu obstacolele amintite, noua paradigmă post-seculară în ceea ce privește raporturile dintre puterea politică și autoritatea religioasă la început de secol XXI.¹¹ Foarte pe scurt, lăsând la o parte tonalitatea

⁷ Despre noul cadru juridic al religiei în post-comunist vezi cu titlu orientativ panorama editată de W. COLE DURHAM JR., SILVIO FERRARI (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe* (= European Consortium of Church and State Research 1), Peeters, Leuven, 2003. Astfel de sinteze având mai mulți autori trebuiesc citite cu atenție, unele țări fiind “reprezentate” de specialiști mai mult sau mai puțin recunoscuți ca atare sau având o expertiză îndoielnică. Analiza vieții religioase din perspectiva efectelor publice este unul dintre cele mai vulnerabile domenii de investigație, cercetătorului fiindu-i necesare nu doar cunoștințe precise, cât mai ales un standard etic capabil să îl apere de tendința unei lecturi ideologice partizane.

⁸ Pentru o succintă punere în pagină a mutațiilor europene în domeniul relației dintre religie și stat vezi intervenția lui SILVIO FERRARI, “The transformation of the European religious landscape. A legal perspective”, din cadrul Congresului internațional despre justiție și valori umane în Europa, Karlsruhe, 2007. Textul poate fi găsit în format electronic la adresa: werturteile.de/customize/pdf/Ferrari.pdf, accesat la 10 aprilie 2009. O analiză a situației din România, înainte de definitivarea cadrului legislativ actual, oferă de exemplu două volume colective: IOAN-VASILE LEB, RADU PREDA (coord.), *Culte și statul în România. Colocviul internațional desfășurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002, Acta*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003; ADRIAN LEMENI, FLORIN FRUNZĂ, VIOREL DIMA (coord.), *Libertatea religioasă în context românesc și european, Simpozion internațional, București, 12-13 septembrie 2005, Acta*, Bizantină, București, 2005.

⁹ Vezi aici diagnosticul unuia dintre cei mai lucizi analiști ai secularismului contemporan din Europa, MARCELLO PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica. Con una lettera di Benedetto XVI*, Mondadori, Milano, 2008.

¹⁰ Vezi aici unul dintre răspunsurile la ateismul actual pretins, asemeni celui dominant în zorii modernității, științific, date de RICHARD SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Herder, Freiburg etc, 2008.

¹¹ Termenul „post-secular” a fost marcat semantic de conferința din toamna lui 2001, imediat după 11 septembrie, a filosofului social german al momentului, JÜRGEN HABERMAS, „Glauben und Wissen. Friedenspreisrede”, în IDEM, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main,

triumfalistă legată de prezumata „victorie” a religiei asupra secularizării și notând că *secularitatea*, ca valoare obținută în pofida exceselor secularismului, este un bun de care societatea noastră nu ar fi bine să se dispenseze, chestiunea post-seculară trebuie încadrată la rândul ei în dinamica mai largă a criticii filosofice (și teologice) la care au fost supuse în ultimele două decenii proiectul modernității și contra-oferta postmodernității. Astfel, după constatarea falimentului zgomotos al credinței moderne în rațiune și a eșecului relativismului postmodern, incapabil să ofere soluții de integrare a alogenității într-un proiect social coerent¹², paradigma post-seculară își asumă misiunea unei corecturi substanțiale prin renunțarea la excesele și simplificările de până acum. Dacă secularizarea, pandant al modernității, era un proiect de modificare forțată a datelor de gândire a lumii, abordarea postseculară este mai curând un diagnostic, o constatare. Așadar, se poate spune că repunerea în discuție a locului și rolului religiei în spațiul public este mai puțin (sau chiar deloc) rezultatul „revenirii” în forță a acesteia, cât efectul nemijlocit al inventarului realizat după aproape trei secole de la debutul paradigmei moderne și al constatării că fără un fundament etic-moral real, altul decât cel al consumismului, o societate pluralistă nu este capabilă să își gestioneze crizele și nici să răspundă provocărilor.¹³

Pentru a preveni neînțelegerile, voite sau nu, să precizăm limpede că paradigma post-seculară nu reprezintă în niciun caz un atentat la principiul, sănătos inclusiv din punct de vedere teologic, al separării politicului de religios, a puterii profane de autoritatea duhovnicească, ci o interpretare nuanțată a acestuia, adică renunțarea la ipostaza laicismului agresiv și, la limită, irațional.¹⁴ Concret, prin paradigma post-seculară se confirmă „paradoxul Böckenförde”, cel care în literatura internațională de specialitate este intens comentat de aproape jumătate de secol. Este vorba despre

2003, pp. 249-262. Vezi dezvoltarea temei și în alte texte adunate în IDEM, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005. O lucidă și succintă analiză din punct de vedere teologic a noii paradigme oferă HANS-JOACHIM HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Schöningh, Paderborn etc, 2007. Mai vezi aici și JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994. Tot aici vezi și evaluările confesionale și inter-religioase din PETER L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Published jointly by the Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Washington, D.C./Grand Rapids, Mich., 1999.

¹² O trecere în revistă a provocărilor actuale pe care le presupune pluralitatea identitară crescândă și acutizată a Europei oferă de pildă volumul editat de ANTONELA CAPELLE-POGĂCEAN, PATRICK MICHEL, ENZO PACE (sous la direction de), *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008.

¹³ Legat de procesul secularizării, vezi două sinteze remarcabile: RENÉ RÉMOND, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, Seuil, Paris, 1996; CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge etc, 2007.

¹⁴ Despre metamorfozele laicismului, mai ales în varianta lui franceză, vezi JEAN-PAUL WILLAIME, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Olivétan, Lyon, 2008.

o afirmație a eminentului jurist german care, plecând de la analiza fundamentelor statului modern, secular, ajunge să constate un fapt pe cât de simplu pe atât de uimitor și de important prin consecințele sale:

Statul liberal, secularizat, trăiește pe baza unor condiții pe care el însuși nu le poate garanta.¹⁵

Făcută în 1964, în contextul disputei în derulare pe atunci despre sensurile secularizării dintre Blumenberg și Löwith, afirmația lui Böckenförde deschidea calea spre depășirea dilemei secularizare prin distincție *versus* cea prin suprimare, dintre secularizarea ca emancipare (Blumenberg) și cea care vede în același fenomen un act de uzurpare a religiei (Löwith). Mai mult chiar, analiza juristului nostru reformulează problema fundamentală legată de *ethos*-ul care garantează omogenitatea funcțională a unei societăți din perspectiva statului însuși. În această cheie de lectură, chiar dacă rolul său este de a rămâne neutru, secular, statul modern trebuie să accepte lipsa de neutralitate a unor largi grupuri și structuri ale societății care, împreună, garantează prin valorile lor având urmări practice condițiile de existență ale statului însuși. „Paradoxul Böckenförde” se pronunță de o parte împotriva variantei absolutiste a statului modern (inclusiv a celui comunist), împotriva tendinței acestuia de a monopoliza spațiul public și de a manipula conștiința socială, iar pe de altă parte încurajează pe cetățenii aflați în posesia unei convingeri religioase, compatibile cu datele de bază ale societății, să participe prin practicarea acesteia la îmbogățirea rezervorului moral și etic al spațiului public.

Așa stând lucrurile, un parteneriat activ între stat și cultele religioase sau paradigma post-seculară nu reprezintă încălcarea principiilor de la baza modernității, ci aplicarea acestora într-un spirit constructiv, util corpului social în ansamblu, ținând adică realizarea binelui comun nu *în ciuda* religiei, ci *împreună* cu aceasta.¹⁶

¹⁵ Pentru precizia terminologică, citatul sună în original astfel: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.” Vezi, mai departe, contextul frazei: „Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben.” ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 111 ș.u. Conferința din 1964 – titlul: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” – este reluată recent și în IDEM, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002* (= Wissenschaftliche Paperbacks 25), 2. erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, LIT, Berlin, 2007, pp. 213-230.

¹⁶ Vezi aici mai pe larg RADU PREDĂ, „Parteneriatul social dintre stat și cultele religioase. Marginalii la un proiect actual de lege”, *Tabor* III, 5 (2009), pp. 19-33.

Biserica între lume și Împărăția lui Dumnezeu. Dimensiunea socială constitutivă a gândirii ortodoxe

Acesta este contextul mai larg în care Biserica Ortodoxă din Europa de Est își consolidează de două decenii încoace prezența publică, se implică social și încearcă să țină acel dificil echilibru dintre statutul de putere (neoficială) în stat și parte a societății civile deopotrivă. Nu este deloc întâmplător că Ortodoxia se confruntă după 1989 cu interogații insistente despre modul cum percepe fenomenele sociale, situațiile de criză sau patologiile personale și comunitare la ordinea zilei în societățile unde este majoritară. Să nu uităm că una dintre acuzele constant aduse Ortodoxiei în general rămâne până azi presupusa ei lipsă de implicare socială, refugiul contemplativ și izolarea de restul lumii. Opțiunea pentru Hristos-Dumnezeu pare să fie în detrimentul celei pentru Hristos-Omul. Biserica Ortodoxă este văzută ca indiferentă față de nevoile imediate ale comunității și în același timp gata să slujească simbolic statului, celui autoritar mai ales.¹⁷ Or, autoritatea statului post-comunist și credibilitatea clasei politice fiind mai mult decât fragile, riscurile unor derapaje continuând să existe încă latent într-un corp social bruscat de ritmul și anvergura unor transformări fără precedent, amplificate de contextul internațional marcat la rândul său de instabilitatea unei globalizări cu prețuri sociale uriașe, întrebarea dacă și cum principalul depozitar simbolic și identitar, care se bucură și de încrederea majorității populației, înțelege să se implice în efortul articulării unui proiect de societate este mai mult decât o simplă provocare și depășește de departe nivelul clișeeilor huntingtoniene despre „cercul cultural ortodox” greu de distins de cel musulman.¹⁸

Dincolo de prejudecăți, este limpede că Ortodoxia est-europeană, între timp partea cea mai consistentă a Ortodoxiei mondiale, vine la întâlnirea cu interogațiile și provocările societății actuale având un bagaj diferit de cel al confesiunilor vestice. Cum se știe, principala diferență rezidă în faptul că teologia ortodoxă nu a parcurs același drum al modernității, nu s-a confruntat sistematic cu provocările Iluminismului, nu a fost obligată să demonstreze relevanța discursului său alături de cel al filosofiei post-scolastice și de cel al științelor naturii, nu a fost în situația de a se impune printr-o concurență inter-confesională și politică de genul celei dintre Catolicism și Protestantism și nici nu a avut ocazia să formuleze o viziune completă asupra separației dintre Biserică și stat. Sintetizând marile linii ale parcursului său,

¹⁷ Despre stereotipurile occidentale referitoare la prezumata incapacitate a Ortodoxiei de a modela pozitiv structurile sociale în mijlocul cărora este majoritară vezi cu titlu exemplar analiza teoreticianului economiei sociale de piață, ALFRED MÜLLER-ARMACK, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959. O diagnoză actualizată, de data aceasta din perspectivă teologică mai nuanțată, vezi la BASILIO PETRÁ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Dehoniane, Bologna, 1991.

¹⁸ Reluarea teoriei, deja în circulație de câteva secole, a existenței unei linii care ar separa spațiul occidental civilizată, catolic și protestant, de cel ortodox, retardat, este doar unul dintre alte aspecte discutabile ale analizei lui SAMUEL HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996; în românește: *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. R. Carp, Antet, Oradea, 1998.

experiența modernă a Ortodoxiei este diferită de cea a Occidentului european pe de o parte prin simplul fapt de a fi avut o istorie marcată de o serie de abuzuri, de la autoritatea țaristă la cea comunistă trecând prin dominația otomană sau controlul habsburgic, iar pe de altă parte prin lipsa momentelor de reflecție critică și autocritică. Simplu spus, de la căderea Constantinopolului încoace, Ortodoxiile locale nu au avut nici măcar un secol de autoderminare, nu au primit răgazul istoric de a se profila ca instanțe independente în raport cu puterea profană pe care fie au susținut-o, mai ales în lupta de supraviețuire națională, fie au fost persecutate de aceasta, mai ales în deceniile comuniste dar și în perioadele anterioare de marginalizare etnică și politică, precum în Transilvania toleranței religioase doar între egali sau în Ucraina supusă procesului de occidentalizare forțată. Sigur, aceste locuri comune ale istoriografiei culturale și politice nu sunt pur și simplu justificări comode, ci ne ajută să înțelegem mai bine complexitatea unui dialog intra-european prea des simplificat și redus la opoziția Orient – Occident, Est – Vest, cercul cultural protestanto-catolic versus cel ortodox, libertate – dictatură, civilizație – barbarie, superioritate – inferioritate. Fără să fie „retardată”, Ortodoxia vine la dialogul cu modernitatea pur și simplu cu un alt tip de percepție și în posesia altor sensibilități, cu o memorie istorică diferită și în consecință cu așteptări de altă natură. Acest fapt explică de ce, înaintea unor rezultate de tip consensual, în dialogul Ortodoxiei cu modernitatea europeană, dus inclusiv la nivel inter-confesional, avem pentru moment mai curând o serie de neînțelegeri comunicaționale care, paradoxal, înțelese fără partizanate ideologice și fără superficialitatea atât de larg răspândită, pot însemna o îmbogățire a însuși discursului modernității apusene dar și a modului de raportare a gândirii ortodoxe la istorie în egală măsură.¹⁹

Pentru o bună așezare în pagină a problematicii modului cum Ortodoxia își percepe propria dimensiune socială în modernitate și în orizontul post-secular actual trebuie să revenim la însăși bazele ei ecleziologice și să le interogăm mai ales din perspectiva parcursului din ultimele secole.²⁰ Este așadar tradiția teologică a Bisericii de Răsărit „predispusă” la evazionism istoric? Stă cumva idealul spiritual al îndumnezeirii omului (gr. θέωσις) în contradicție cu implicarea socială? Exclue *vederea* mistică (gr. θεωρία) *viziunea* socială? Este contemplația opusul angajării? Ei bine, în spațiul limitat al acestor pagini, se poate da un răspuns la aceste interogații plecând chiar de la datele biblice pe care Ortodoxia le aplică în viața ei internă și în relația cu lumea.

¹⁹ O recentă și sintetică trecere în revistă a temelor dialogului Ortodoxiei cu modernitatea, cu tot ceea ce înseamnă acest vast proces hermeneutic, găsim, de pildă, la ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα*, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήναι, 2007. Mai vezi și volumul colectiv cu același titlu, în fapt *acta* unui simpozion ținut la Academia Teologică din Volos, editat de ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, ΝΙΚΟΣ ΝΤΟΝΤΟΣ (eds.), *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήναι, 2007.

²⁰ Vezi ca punct de plecare cunoscutul text al lui GEORGES FLOROVSKY, „The Social Problem in the Eastern Orthodox Church”, în IDEM, *Christianity and Culture*, Collected Works, vol. 2, Belmont, 1972. Mai vezi aici și JOHN MEYENDORFF, „The Christian Gospel and Social Responsibility. The Eastern Orthodox Tradition in History”, în F. Church and T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History* (= Studies in the History of Christian Thought 19), Leiden, 1979.

Discursul evanghelic posedă o deseori ignorată ambivalență salutară care face posibilă „implicarea socială” și „implicarea cerească” deopotrivă și rezolvă deja de la bun început tensiunea, inevitabilă pentru modul limitat al gândirii raționale, dintre acestea. Astfel, precizând foarte limpede și de mai multe ori că Împărăția Sa nu se identifică și nici nu se suprapune cu această lume (cf. Ioan 18, 36), ceea ce îi va dezamăgi pe cei care sperau într-un Mesia exclusiv sau întâi de toate politic, Mântuitorul Hristos indică la fel de clar, în Predica de pe Munte (cf. Matei 5), virtuțile necesare obținerii cetățeniei spirituale și care sunt toate cu implicații sociale nemijlocite: sărăcia cu duhul, în sensul dat de exegeza patristică, adică lipsa trufiei sau, în limbajul de azi, capacitatea de a comunica direct, de a lua pe interlocutor în serios, de a ieși din limitele *ego*-ului; asumarea dificultăților vieții, inclusiv sub forma tristeții și a plânsului ca formă concretă de compasiune cu creația cazută, ceea ce înseamnă o solidaritate afectivă și efectivă cu toți cei aflați în situații critice; blândețea ca fundament al comuniunii; setea și foamea de dreptate, de unde se vede că sărăcia cu duhul sau blândețea nu sunt identice cu fatalismul sau resemnarea, că există un imperativ etic în orice atitudine spirituală; milostenia în cele mai variate forme pe care le poate cunoaște, adică de la ajutorul material la cel sufletesc, ceea ce face și din cuvântul bun spus la vreme tot o faptă *concretă* a milosteniei; curăția inimii sau onestitatea, ceea ce mai departe face din lucrarea socială a creștinului un fapt non-ideologic, dezinteresat; vocația irenică, ceea ce arată că mandatul pacific al Bisericii nu este o invenției a „luptei pentru pace” din perioada comunistă; nădejdea eshatologică a împlinirii dreptății totale, fără rest, doar dincolo de orizontul istoriei, fapt care scoate dorința spirituală de justiție din cadrele limitate ale legalismului; optimismul în ciuda calomniilor și a șicanelor de tot felul, atitudine care, departe de a încuraja iarăși resemnarea, arată că întreg răul din lume, oricât de apăsător, este limitat, ceea ce mai departe contrazice tendința multora dintre contemporanii noștri de a absolutiza răul prezent și de a vedea astfel împlinite condițiile iminenței sfârșitului lumii. Tot de natură socială, antropologică, sunt și faptele care, potrivit Mântuitorului, sunt gesturi față de El făcute însă prin asistarea celor flămânzi, însetați, străini, goi, bolnavi sau încarcerați (cf. Matei, 25, 34-46). Toate aceste fapte având în centrul lor omul dau măsura credinței având în centrul acesteia pe Dumnezeu. Altfel spus, în perfectă simetrie cu propria Lui întrupare, dar în sens invers, dinspre creație spre Creator, începutul mântuirii de *dincolo* se face *aici*, la Dumnezeu ajungându-se doar prin oameni.

Dialectica fundamentală de a fi în lume, dar nu ai lumii, de a face faptele credinței, în vederea câștigării Împărăției, dar exclusiv prin implicare concretă, transformă porunca iubirii dintr-un principiu teoretic într-unul nemijlocit, punct de plecare în apropierea de Dumnezeu prin și cu cei creați de Acesta, oameni și natură deopotrivă. Este la urma urmelor maniera cea mai directă de a concretiza acea *imitatio Christi* comună celor două emisfere creștine în egală măsură: asemeni lui Hristos luând chip de om și asumându-și toate cele ale umanității, mai puțin păcatul, tot astfel omul este cheamat să își asume propria lui stare, în primul rând

limitele păcatului, și să o transfigureze în și prin har. Cu alte cuvinte, vocația îndumnezeirii omului nu înseamnă abandonarea mediului concret în care aceasta are loc. Dimpotrivă. Consecvența hristologică a Întropării face imposibil drumul spiritual autentic *deasupra* istoriei sau *alături* de ea. Doar *prin* istorie, asemeni învierii posibile doar *prin* moarte, se ajunge la orizontul de dincolo de aceasta. De aici provine caracterul profund inautentic al tuturor mișcărilor și tendințelor sectare de-a lungul timpului care au ambiția de a se mântui în totală independență față de lume ca și cum aceasta nu ar avea nicio relevanță în iconomia iubirii lui Dumnezeu față de propria Creație.²¹ Altfel spus, maturitatea spirituală este verificabilă înainte de toate în funcție de maniera în care ne raportăm la cadrul nostru istoric, uman, la comunitatea religioasă și civilă din care facem parte. Eminamente personală, mântuirea este în același timp încununarea comuniunii. Nu întâmplător subliniază întreaga teologie ortodoxă caracterul comunitar definitiv al Bisericii exprimat cel mai vizibil în slujbe, iar dintre acestea mai ales în Sfânta Liturghie.²² De maniera în care este trăită comuniunea depinde decisiv dezvoltarea statutului de persoană, ajungerea la maturitatea spirituală.²³ Inclusiv asceza geografică, singurătatea, este imposibil de înțeles fără rugăciunea permanentă cu și pentru lume. În cele din urmă, doar împreună cu semenii putem reflecta în viața noastră întreita comuniune a lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Fără a insista asupra unor locuri comune, reținem faptul esențial că, în lectură biblico-patristică, vocația spirituală în tradiția ortodoxă nu poate justifica ignoarea tocmai a mediului în care a avut istoric și are mereu euharistic-anamnetic loc Întroparea, Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos. Această așezare concomitentă a creștinului în lume și pe drumul către Împărăția lui Dumnezeu, ilustrată de tensiunea creatoare dintre *deja* și *nu încă* sau de definiția Bisericii ca anticameră sau pregustare a Împărăției, este sintetizată cel mai bine în *Epistola către Diognet*, unde creștinii din mijlocul societății Antichității târzii sunt considerați pentru lumea lor „ceea ce este

²¹ Un exemplu în acest sens îl oferă nesiguranța eshatologică a unora dintre creștinii primelor generații și reluată periodic până azi. Vezi aici cu titlu exemplar prezentarea istorică a lui PETER BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988; în românește: *Trupul și societatea*, trad. I. Zirra, RAO, București, 1999.

²² Vezi aici comentariul liturgic-eceziologic al lui DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986. Părintele Stăniloae subliniază în întreaga lui operă raportul intim dintre celebrare și comuniune, dintre dialogul interpersonal dintre om și Dumnezeu și raporturile dintre persoanele umane între ele: „Faptul că Sfânta Liturghie e trăită de credincioși în comun ca urcuș sau înaintare în ambianța de comuniune a Sfintei Treimi face din ea cel mai efectiv mijloc de creare, menținere și întărire a comunității între oameni, ca anticipare a Împărăției Sfintei Treimi. Credincioșii care merg Duminică de Duminică împreună la Sfânta Liturghie din aceeași biserică se simt din ce în ce mai adunați în Dumnezeul iubirii treimice, sporind și între ei comuniunea” (*Op. cit.*, pp. 9-10).

²³ Legat de raportul dintre comuniune și persoană în gândirea ortodoxă vezi mai ales JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 1997.

sufletul pentru trup”.²⁴ Dacă nu vrea să degenereze într-o schizofrenie identitară, tema celor două cetățenii, spirituală și istorică, nu poate fi formulată decât în termeni complementari, ceea ce face posibilă atât sublimarea datului antropologic prin îndumnezeire, cât și implicarea socială în numele dorinței de pace și a setei de dreptate, reflex la rândul acestora a păcii și dreptății divine.²⁵ Statutul comunității creștine de nou Israel (*cf.* Romani 3, 1) nu se traduce într-o mentalitate de ghetou, ci îmbracă tot atâtea forme de participare la umanitate câte aceasta din urmă cunoaște, motiv de a spune că nimic din ceea ce este omenesc nu îi poate fi străin sau indiferent Bisericii. Parte aleasă a umanității, nou aluat al creației (*cf.* 1 Cor 5, 7-8), creștinii își dovedesc caracterul altminteri nu prin izolarea de lume, ci prin asumarea acesteia, sfințenia vieții în Hristos fiind astfel inseparabilă de mărturia pe care o dau în fața contemporanilor lor. Mai mult, implicarea creștinului în cele ale lumii este condiția esențială pentru scoaterea la suprafața conștiinței alienate de păcat a lumii rațiunile profunde puse de Creator în cele mai intime straturi ale creației Sale. Această capacitate de a vedea rațiunea divină în cele ale lumii, așa cum o regăsim exemplar în discursul apologetic al Sfântului Iustin Martirul și Filosoful sau mai târziu la Origen și apoi la Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru a culmina în învățătura energiilor a Sfântului Grigorie Palama, presupune o teologie a istoriei dinamică, pe cât de orientată spre orizontul eshatologic pe atât de concentrată pe clipa de față înțeleasă ca șansă a lucrării mântuirii și nicidecum ca prizonierat material sau pedeapsă gnostică pentru căderea din spiritul pur.²⁶

²⁴ *Epistola către Diognet* VI,1: „[...]„[...] ὁπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῆ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.”
Vezi ediția critică ANDREAS LINDEMANN, HENNING PAULSEN (neu übersetzt und herausgegeben von), *Die Apostolischen Väter*, Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, p. 312.

²⁵ Despre cele două cetățenii, *topos* intrat în plămada ideatică și terminologică a literaturii patristice încă din primele secole, vezi analiza filologică a lui DIRK SCHINKEL, *Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 220), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007.

²⁶ Despre rațiunile de la temelia creației și în general despre maniera în care teologia creștină a primelor secole (aici: la Sfântul Iustin și la Origen) a articulat, în permanent dialog fertil, chiar dacă nu lipsit de accente polemice, cu filosofia antică, propria viziune asupra sensului lumii restaurate în Hristos, vezi cu titlu exemplar CHRISTOPHER STEAD, *Philosophy in Christian antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Legat de viziunea maximiană despre raportul dintre sensul spiritual și cel istoric al lucrării Bisericii în lume vezi o monografie de referință precum cea a lui HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, Trier, 1988. Referitor la teologia palamită vezi cele două introduceri de bază: DUMITRU STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. Cu patru tratate traduse*, ediția a doua cu o prefață revăzută a autorului, Scripta, București, 1993 (prima ediție: 1938); JEAN MEYENDORFF, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil, Paris, 1959; în românește: *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. A. Pagu, Enciclopedică, București, 1995.

Sintetizând, plecând de la credința că, în ciuda păcatului protopărinților, între lume și Creatorul ei nu s-a instaurat o prăpastie ontologică, fapt care dă însăși Întrupării hristice alt sens decât acela al simplei satisfacții divine sau a restaurării unei ordini prestabilite, ca și cum căderea omului nu ar fi avut loc, gândirea ortodoxă fundamentează abordarea istoriei în ceea ce aceasta are cel mai propriu, mai precis: spațiul libertății totale a omului de a ajunge neștirbit de la chip la asemănarea cu Dumnezeu. Refondarea duhovnicească a lumii prin jertfa lui Hristos, noul Adam, nu face altceva decât să confirme acest statut privilegiat al omului de ființă liberă care își agonisește mântuirea prin iubirea în cunoștință de cauză, atribut definitoriu al unei relații inter-personale autentice. Or, dialogul permanent dintre Creator și creație are urmări nemijlocite. Astfel, lumea și Împărăția lui Dumnezeu nu stau față în față precum două realități total diferite, imposibil de cunoscut una prin cealaltă, ci se întrepătrund sinergetic, biserica lăcaș de cult fiind tocmai locul unde granițele dintre ele sunt parțial suspendate. Raportul în oglindă dintre mundan și ceresc ne permite mai departe să identificăm în ordinea geografică a lumii de aici spații privilegiate, exceptate adică de la regulile profane, așa cum, simetric, lumea de dincolo devine mai aproape prin prelungirea în ea a ceea ce cunoaștem deja de aici. În ciuda diferenței de regim, cele două realități se pregătesc una pe cealaltă, κένωσις fiind pasul fundamental către θεώσις. Cu riscul de a repeta cele spuse mai sus, „luarea în serios“ a lui Dumnezeu nu poate ignora o atenție pe măsură acordată lumii create și ținute de El, implicarea socială a creștinului fiind parte inevitabilă a drumului spre transfigurare. Condiționarea vocației spirituale de cea istorică sau, mai bine formulat, includerea dimensiunii sociale în cea duhovnicească face explicabilă nu doar implicarea creștinului în cele ale lumii, ci, fapt deseori trecut cu vederea, o proiectează la orizontul real, eshatologic, arătând că binele făcut aici se va împlini cu adevărat și fără rest abia în Împărăția lui Dumnezeu. Doar în acest fel, cu o conștiință eshatologică trează, angajamentul public al creștinului nu degenerează în activism politic și nici Evanghelia nu devine instrument pentru câștigarea puterii profane. Inspirând, corectând sau criticând deciziile diriguitorilor lumești și fiind parte activă în dezbaterile normative a societății, Biserica jalonează drumul umanității care depășește de departe succesiunea ciclurilor electorale. În alte cuvinte, asumarea cetățeniei istorice nu se face cu prețul ignorării celei spirituale așa cum aceasta din urmă nu se poate câștiga fără asumarea celei dintâi. Slujind lumii, creștinul slujește lui Hristos în ipostazele cele mai umile ale Acestuia, de la cel flămând la cel gol, micile transfigurări parțiale astfel realizate, hrănirea gurii flămânde și îmbrăcarea trupului gol, anunțând transfigurarea finală a întregii creații saturate de iubirea lui Dumnezeu și îmbrăcate în slava Acestuia. Mistagocic, așa cum biserica lăcaș de cult este un chivot pe altarul lumii, tot astfel fapta bună este o prefigurare în mic a bunătății care va inunda creația la sfârșitul tuturor timpurilor.

Biserica Ortodoxă între stat și societate. Dezacordurile partiturii simfonice

Cum am văzut deja, implicarea socială a creștinului are nevoie de un dublu echilibru: pe de o parte cel între idealul mântuirii și asumarea rolului său personal în lume, iar pe de altă parte între angajamentul în creație și orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Altfel spus, într-o primă etapă este nevoie să depășească eventuala tentativă de a înțelege chemarea la mântuire prin urmarea lui Hristos ca refuz al creației căzute, pentru ca apoi, acceptând locul său în istorie, să nu cadă în dorința de a vedea deja aici, în planul lumii date, realizându-se pacea și dreptatea desăvârșite. Dacă echilibrul spiritual și maturitatea sufletească sunt indispensabile pentru raportarea personală la istoria în mers, cu atât acest lucru este valabil pentru Biserică în ipostaza instituțională, teologică și pastorală a acesteia. Or, din acest punct de vedere, Biserica Ortodoxă a acumulat o experiență deosebit de bogată. Fără a intra în detalii, fapt pentru care nu este spațiul aici, să readucem aminte aspectul esențial că Ortodoxia s-a confruntat și se mai confruntă cu un clișeu larg răspândit care îi cauționează negativ implicarea socială. Astfel, nu doar că este prezumat dezinteresul Ortodoxiei pentru nevoile propriilor credincioșilor ei ajunși în situații de criză, dar de secole este dată drept exemplu de amestecare a planurilor între teologic și politic. Termenul frecvent folosit este cel de cezaropapism. Datorită recurenței acestuia, merită să ne aplecăm ceva mai mult asupra lui pentru a vedea ce principii ecleziale și realitate socială implică, în trecut precum și azi.

Cu o puternică sonoritate peiorativă, prin cezaropapism fiind avută în vedere dominația puterii lumești asupra autorității ecleziale, în cazul de față a împăratului bizantin asupra Bisericii, termenul este plasat de regulă în sintaxe improprii. Balansul deosebit de dificil și subtil între puterea politică și autoritatea spirituală fiind de regulă ignorat sau insuficient cunoscut, s-a ajuns la cimentarea unui loc comun în literatura occidentală de specialitate potrivit căruia Ortodoxia are marele defect genetic de a nu se fi apărat de instrumentalizarea din partea împăraților bizantini, motiv pentru care nici ulterior, sub autoritatea țărilor, apoi a turcilor sau mai ales sub cea a comuniștilor, nu a avut resursele unei rezistențe sistematice din punct de vedere teologic și uman. Într-o astfel de optică, acest deficit de independență ar explica, mai departe, inclusiv dificultățile pe care le întâmpină democratizarea în post-comunism a țărilor majoritar ortodoxe²⁷, proces caracterizat de aplicarea unor principii născute în cultura modernă dominată de

²⁷ Acesta este miezul teoriei deja citate a lui Huntington despre Ortodoxie. Teza este preluată și reciclată sub diferite forme până azi. Defectul major al analizelor care pleacă de la această premiză rezidă pe de o parte în absolutizarea regulilor democratice, uitând că impunerea și consolidarea lor este în sine un proces deosebit de complex, iar pe de altă parte în identificarea întregului mesaj ortodox cu excesele de tot felul ale acestuia. Vezi cu titlu de exemplu pentru o astfel de analiză cu premeditare LAVINIA STAN, LUCIAN TURCESCU, *Religion and Politics in Post-communist Romania*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Legat de metodologia acestei cărți vezi recenzia lui RADU CARP din *INTER*, II, 1-2 (2008), pp. 551-557.

separația generică dintre Biserică și stat, de libertatea religioasă și de pluralismul convingerilor.²⁸

Genealogic, termenul de cezaropapism este folosit pentru prima dată în secolul al XVIII-lea ca să descrie noile raporturi dintre religie și politică apărute în epoca Reformei. Or, așa cum se știe prea bine, acestea au fost marcate de modelul *Landeskirchenregiment*-ului, adică de dependența totală a structurii ecleziale de voința stăpânului politic al locului. Aplicat abuziv realității bizantine, cezaropapismul se dovedește însă un termen pseudo-lămuritor, adică nu ajută la înțelegerea situației sau, cum este de cazul de cele mai multe ori, falsifică pur și simplu accesul la o lectură obiectivă.²⁹ Între timp, sensul termenului a trecut din fericire printr-un proces de limpezire, viziunea istoriografiei occidentale fiind la acest capitol simțitor corectată. Un indiciu al acestei schimbări de optică pot să îl ofere intrările pe temă din dicționarele de referință. Merită să insistăm măcar asupra unui exemplu, dat știut fiind faptul că vehicularea unor sensuri corupte duc la concluzii pe măsură.

Astfel, ediția a III-a, din 1957, a dicționarului teologic *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* prezintă natura “cezaropapismului bizantin” ca fiind derivată din statutul lui Constantin cel Mare de rege și sacerdot (βασιλευς και ιερευς/rex-sacerdos) pentru a face apoi legătura dintre acest model și sistemul eclezial-politic al Rusiei țariste instaurat de Petru cel Mare în 1721 prin desființarea patriarhiei, instaurarea regimului sinodal și punerea acestuia sub autoritatea directă a statului.³⁰ Autorul articolului ignoră în primul rând diferența fundamentală de viziune politică dintre paradigma constantiniană (tributară unei romanități imperiale altoite pe trunchiul teologiei politice a Creștinismului timpuriu) și cea petriniană (legată de Iluminism și de influența Protestantismului asupra raportului Biserică-stat). De aici decurge a doua inconsecvență de gândire: nu orice formă de impunere a puterii politice în chestiuni ecleziale este în mod automat un act de cezaropapism. Dacă ar fi așa, rolul autorității bisericești

²⁸ Vezi în acest sens analiza nuanțată și aplicată a lui VASILIOS N. MAKRIDES, “Orthodoxes Christentum, Pluralismus, Zivilgesellschaft”, în ANDREAS GOTZMANN, VASILIOS N. MAKRIDES, JAMAL MALIK, JÖRG RÜPKE, *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Diagonal, Marburg, 2001, pp. 53-78.

²⁹ Fapt confirmat și de HENRY CHADWICK, *Die Kirche in der antiken Welt* (= Sammlung Göschen 7002), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972; aici p. 191: „Der Begriff *Cäsaropapismus* ist kein nützliches oder erhellendes Wort für breite Verallgemeinerungen über die politische Theorie des griechischen Ostens.“ La aceeași concluzie ajunge, cu câteva decenii înainte, și ERNEST BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium. From Justinian I to the last Palaeologos*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1957; aici p. 7: “The division between the spiritual and the temporal was conceived by the Eastern Church, and by the general community of the East Roman Empire, in a way which differed from that in which it was conceived by the West. Some scholars have invented the short-hand term 'Caesaropapism' to express the difference, and to denote the peculiar power of Byzantine emperors. It is true that the emperors were 'Caesars', or rather *autocratores* (the term 'Caesar' was used in a peculiar sense in Constantinople); but it is *not* true that they were 'popes’”.

³⁰ U. SCHEUNER, “Cäsaropapismus”, în KURT GALLING ET AL. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957, col. 1582.

ar fi redus la unul strict pasiv, iar intervenția puterii politice ar fi, simetric, un act în mod automat cu semnificație teologică. Autorul articolului indică faptul că în vreme ce Răsăritul a cultivat unitatea împărăției lumești sub autocrator, Vestul, respingând acest model, a dezvoltat teoria separației celor două puteri. Altfel spus, dacă ar fi să ne luăm după acest articol, dezvoltarea diferită a Occidentului creștin este ilustrarea refuzului modelului practicat în Orientul bizantin și post-bizantin. Or, viziunile vehiculate în spațiul apusean indică o imagine mult mai complexă decât simpla opoziție Orient-Occident la capitolul relației generice dintre Biserică și stat, “cezaropapismul bizantin” fiind concurat cu succes de monarhia pontificală. Simplificând prea mult sensurile termenilor folosiți, autorul ratează să indice în ce constă diferența reală dintre cele două emisfere ale lumii creștine și cu atât mai mult nu ne lămurește cu adevărat în ce constă specificul bizantin.

Publicat la o distanță de trei decenii față de cel din 1957, articolul despre Bizanț din *Evangelisches Kirchenlexikon* introduce delimitări și precizări legate de sensul dat și de cel real al “cezaropapismului bizantin”.³¹ Autorul constată gradul redus de aplicabilitate al termenului, în ciuda temeiului istoric și juridic oferit de pildă de Novella 6 a lui Justinian I, și subliniază că nu găsim în izvoarele bizantine nicio referință notabilă la teoria “diofizitismului politic”, adică a unei sacralități politice întrupate de împăratul-preot. Mai mult, așa cum precizează autorul articolului, în Bizanț nu avem, în comparație cu Occidentul, un cler formând o clasă omogenă, deținătoare a monopolului cultural-formativ capabil de a se extinde asupra structurilor de stat. Monahismul a fost mai curând un fel de “societate civilă” bizantină decât instrument de conducere. În plus, cum bine amintește autorul, intrarea într-o structură eclezială era omologată în Bizanț cu renunțarea la orice altă funcție profană. Altfel spus, cele două sfere, bisericească și politică, nu s-au suprapus cu adevărat niciodată, în ciuda tentativelor de subminare reciprocă, motiv pentru care un termen precum cezaropapismul ajută prea puțin sau chiar deloc la înțelegerea fenomenului social-teologic al lumii bizantine.³²

³¹ KARL-HEINZ UTHEMANN, “Byzanz”, în ERWIN FAHLBUSCH ET AL. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, Erster Band, coll. 610-616.

³² Legat de specificul bizantin și de deruta exegeților moderni care apelează la categorii improprii, vezi și HÉLÈNE AHRWEILER, *L'Idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975; în românește: *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, trad. C. Jinga, Corint, București, 2002; aici pp. 121-122: “[...] natura raporturilor dintre statul și Biserica Bizanțului, deși întemeiată pe o solidaritate permanentă și liber consimțită, creează deseori situații delicate între cele două instituții, a căror complexitate derutează spiritele moderne, înclinată să privească problema raporturilor dintre stat și Biserică din unghiul simplificator al cezaropapismului. // Într-adevăr, convingerea cvasigenerală în ceea ce privește Bizanțul, a unei supunerii a Bisericii față de stat, care se exprimă prin cezaropapism, ni se pare prea puțin aptă să descrie o realitate, altminteri mai nuanțată și mai sofisticată, a raporturilor dintre puterea temporală și puterea spirituală, adică dintre împăratul și patriarhul Constantinopolului, care încarnează, fiecare în domeniul său, autoritatea supremă, recunoscută ca atare de către toți cei care depind de aceasta. Altfel spus, împăratul, creștin fiind, depinde de patriarh, iar patriarhul, fiind cetățean al statului, depinde de împărat. Acest lucru presupune separarea absolută, distincția netă între *imperium* și *sacerdotium*, ceea ce a fost efectiv cazul Bizanțului.”

Criticile la adresa utilizării nediferențiate a termenului de cezaropapism au avut în cele din urmă un rezultat. Doar aplicarea unei lecturi occidentale unor fenomene cultural-istorice orientale poate explica îndelunga carieră a termenului. În această optică, rolul împăratului bizantin era exagerat, intervenția de excepție a acestuia în chestiunile dogmatice fiind transformată în regulă.³³ Mai mult, conștient sau nu, majoritatea istoricilor apuseni care s-au aplecat asupra lumii bizantine au avut drept imagine-reper cea a relației dintre papalitate și regalitate pe care au transferat-o *tale quale* pe malurile Bosforului. Plecând de la falsa premiză a similitudinii de raporturi dintre relația papă – rege în Occident și împărat – patriarh în Orient, analizele din domeniu au indus concluzii în loc să le tragă în urma cercetării obiective a specificului bizantin.³⁴ Altfel spus, prejudecata a prevalat asupra izvoarelor.³⁵

În lipsa unei teorii de tip vicarial, adică de întrupare terestră prin delegație a Împărăției Cerurilor, așa cum episcopul Romei Îl “întrupează” într-o oarecare măsură, reprezentându-L, pe Mântuitorul Hristos, Bizanțul politic este conștient de limitele sale, adică nu își propune mai mult decât menținerea cursului istoriei spre orizontul eshatologic. Ambiția de a fi un imperiu creștin, o societate evanghelică, rămâne idealul călăuzitor și nu se traduce decât parțial în realitatea care dă mereu semne de imperfecțiune.³⁶ Acest fapt explică în profunzime de ce puterea politică și autoritatea spirituală nu se suprapun în ciuda faptului că prima se hrănește simbolic din aura celei de a doua, în timp ce aceasta, în așteptarea Împărăției Cerurilor, se folosește de bunurile materiale ale imperiului terestru. Aproximativă și pe alocuri neclară, sinteza dintre prototipul regalității veterotestamentare și cel al regalității

³³ Vezi și observația lui HANS-GEORG BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, 2. Auflage, C.H. Beck, München, 1994; aici p. 102: „Im Ganzen bleibt es erstaunlich, wie selten – entgegen landläufiger Meinung – die byzantinischen Kaiser es in die Hand nehmen, von sich aus und autokratisch einen dogmatischen Streit zu entscheiden oder gar vom Zaun zu brechen.“

³⁴ Vezi aici HERBERT HUNGER, “Byzantinismus. Nachwirkungen byzantinischer Verhaltensweisen bis in die Gegenwart”, în IDEM, *Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*, Maris, München, 1989; aici p. 4: “Was das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, stoßen wir hier auf die immer wieder auftretende Meinung, Byzanz habe einen ausgeprägten Caesaropapismus besessen. Gerade das aber beruht auf einer falschen Interpretation der Stellung des Kaisers, der in Byzanz nicht außerhalb der Kirche stand, sondern als deren Herr zugleich der erste Vorkämpfer der Orthodoxie war; dies gehörte zu seinen vornehmsten Pflichten. Konfrontationen zwischen Kaiser und Patriarch, die es auch in Byzanz wiederholt gab, beruhten auf anderen Voraussetzungen als jene zwischen Kaiser und Papst im Westen, wo man mit Recht auch von Caesaropapismus sprechen konnte.” Mai vezi aici, cu titlu de lectură obligatorie pentru înțelegerea chestiunii așa-zisului cezaropapism bizantin, analiza lui GILBERT DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme“ byzantin* (= Bibliothèque des Histoires), Gallimard, Paris, 1996.

³⁵ De la constatarea lipsei de dovezi istoriografice în sprijinul ideii de cezaropapism în Bizanț pleacă și studiul lui DENO J. GEANAKOPOLOS, “Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism”, *Church History* 34 (1965), pp. 381-403.

³⁶ Istoria bizantină ca efort de întrupare socială a unui ideal creștin este remarcabil sintetizată de ALAIN DUCCELLIER, *Le Drame de Byzance. Idéal et échec d’une société chrétienne*, Hachette, Paris, 1976.

hristice nu a generat un model univoc de întemeiere și mai ales de garantare a puterii. Succesiunea unui număr relativ mare de împărați, dinamica socială extremă (drumul de la grajduri la apartamentele decorate cu purpură era mult mai scurt decât ne putem imagina), deseori luări în posesie a puterii și tot atât de frecventele contestări ale titularilor acesteia (prin vocea *demelor*, a partidelor bizantine), dificultățile impunerii pe termen lung a dinastiilor – toate acestea nu demonstrează decât un singur lucru: caracterul relativ al *persoanei* împăratului, fapt compensat din plin de pompa și complexitatea ceremonială a *instituției* imperiale, o adevărată „liturghie profană”, ținută cu precădere la reședința imperială numită nu întâmplător „palatul sacru”, despre care relatează critic un Liutprand de Cremona, spre finele secolului al X-lea, ca trimis al lui Otto I la curtea lui Nikephoros Phokas.³⁷ Pentru a înțelege mai bine adevăratul raport dintre persoana și funcția împăratului, am putea face comparația cu raportul dintre persoana arhierului și slujirea liturgică a acestuia: în veșmintele aurite este îmbrăcat la urma urmelor un monah, adică un creștin care a depus votul sărăciei, între persoana acestuia și „decorul” sacramental fiind o diferență și o tensiune la fel de mari ca între idealul generic al sfințeniei și sfințenia concretă a propriei vieți. Cu alte cuvinte, specificul bizantin rezidă în modul prin care persoanele, din mediul politic sau din cel eclezial, sunt puse și se pun pe sine în slujba unei *viziuni* cu care nu pot și la rigoare nici nu au voie să se identifice.

Încercând să ajungem la o concluzie a acestei treceri sumare în revistă a articulațiilor unui concept central în istoria social-teologică a Ortodoxiei, cercetarea fără cauțiuni ideologice a realităților Imperiului Roman de Răsărit ne arată că, în fapt, acuza de cezaropapism nu se susține, mărturiile ecleziale și profane conducând la o concluzie mult mai nuanțată. Înainte de toate, rolul împăratului în viața Bisericii era mai redus decât suntem înclinați să credem. Împărați precum Constantin, Justinian sau Teodosie (nu întâmplător toți păstrați în memoria socială și eclezială drept „cel Mare”), deosebit de implicați în dezbaterile teologice, până la limita abuzului de autoritate sau chiar dincolo de aceasta, au fost mai curând excepții. Apoi, este trecută cu vederea poziția patriarhilor de Constantinopol față de curtea imperială, faptul că avem un număr considerabil de figuri ecleziale care au intrat în opoziție cu aceasta, de cele mai multe ori din motive dogmatice sau de disciplină sau doar din pricini legate de arhitectura puterii la un moment dat. Un caz paradigmatic este cel al Sfântului Ioan Gură de Aur, exilat din motive politice ascunse stângaci în spatele unor presupuse abateri doctrinare.³⁸ Inclusiv ultimele secole de viață istorică ale

³⁷ Pentru o imagine de ansamblu și detaliată în același timp asupra ceremonialului de curte în Bizanț, o adevărată cultură în sine, vezi contribuțiile editate în volumul colectiv de HENRY MAGUIRE (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Dumbarton Oaks/Trustees for Harvard University, Washington, D. C., 1997.

³⁸ Legat de acest caz, simbolic pentru raportul dintre puterea politică și autoritatea spirituală în Bizanț, vezi excelenta monografie realizată de CLAUDIA TIERSCH, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 6), Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

Bizanțului, marcate de căutarea cu orice preț, inclusiv cu acela al unirii cu Roma, a unei alianțe anti-otomane, ilustrează dizidența eclezială față de voința politică, faptul că tensiunea dintre altar și tron nu a fost în niciun caz rezolvată printr-o “sinteză” de genul prezumatului “cezaropapism bizantin”.

Dacă cezaropapismul nu este termenul potrivit pentru a descrie Bizanțul din punctul de vedere al sensului dat relației dintre stat și Biserică, atunci care ar fi mai în măsură să o facă? Ei bine, un alt termen care apare inevitabil în dezbateri este cel al *simfoniei*. Prin caracterul definitiv și prin influența ulterioară, simfonia este marca identitară a teoriei politice bizantine, un element recurent în ciuda diferitelor accente și exegeze cunoscute pe parcursul unui mileniu de permanentă reaşezare a raporturilor între autoritatea eclezială și puterea politică.³⁹ Măcar și teoretic, simfonia bizantină poate fi considerată drept soluția orientală la dilema occidentală. În loc să își propună să stabilească ierarhia valorică și de aici să tragă consecințe de ordin practic, adică supunerea uneia față de cealaltă, a împăratului/regelui față de papă, conceptul bizantin simfonic vede autoritatea spirituală și puterea politică într-un raport de distincție și complementaritate în același timp. Cum se știe, primul pas pe drumul articulării unei teologii politice bizantine este făcut de Eusebiu de Cezareea, episcopul și istoricul bisericesc apropiat de Constantin cel Mare. Curentul simfonic de gândire, pentru prezentarea căruia nu este loc în aceste pagini, se continuă până târziu, multă vreme după dispariția trupului istoric care i-a dat naștere. Inclusiv domnitorii români vor face uz de el⁴⁰, așa cum tot în continuitatea idealului simfonic, „îmbogățit” însă cu tendințe autocratice, se vor vedea încadrați și țarii ruși.⁴¹

În intenția ei fundamentală, simfonia bizantină este o consecință directă a conștiinței romanității ca filosofie de viață și acceptarea unei ordini de drept, a ierarhiei instanțelor, tradiția nomocanică fiind traducerea concretă a acesteia: dreptul bisericesc era plasat în directă legătură cu cel profan iar acesta din urmă era expresia seculară a ordinii divine, ceea ce nu excludea posibilitatea discordanței dintre acestea. Dacă în Catolicismul latin instituția eclezială devine un stat ca atare, cu finalitatea declarată a instaurării unei *societas perfecta*, în Bizanțul marcat de un *vis-à-vis* politic permanent, Biserica înțelege să își câștige și să își mențină autonomia, atâta cât se putea, tocmai prin delimitarea de structura statală, oricât de apropiate ar fi fost la un moment dat, mai ales din perspectiva unei teologii a istoriei, idealurile și interesele celor două

³⁹ Vezi aici prezentarea succintă a teoriei politice bizantine la I. E. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών* (= *Εταιρεία βυζαντινών ερευνών*), Βασις, Θεσσαλονίκη, 1992.

⁴⁰ O sinteză a gândirii politice românești medievale și premoderne vezi de pildă la ANDREI PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII* (= *Istorie – Opere fundamentale*), Corint, București, 2001.

⁴¹ O istorie a politicii în cheie teologică în tradiția ortodoxă rusă oferă KONSTANTIN KOSTJUK, *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland* (= *Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft* 24), Ferdinand Schöningh, Paderborn etc, 2005.

instituții majore.⁴² Este adevărat că, în bună tradiție eusebiană, se va produce o identificare de destin între Biserică și Imperiu, dar acest lucru nu va duce la anularea distincției de drept, *kanon*-ul neluând locul *nomos*-ului și nici acesta din urmă nu va înlocui rânduiala canonică. Altminteri, nu ar mai fi avut niciun sens reiterarea aproape la fiecare Sinod, local sau ecumenic, a neamestecului dregătorilor lumești în treburile bisericești. Aceasta este în esență semnificația *simfoniei* deja citatului Eusebiu de Cezareea, teologul făcut pe nedrept răspunzător pentru înrobirea ideologică a Bisericii de Răsărit față de puterea imperială. Viziunea eusebiană despre raportul dintre episcopul treburilor din interior (arhiepiscopul/patriarhul) și episcopul treburilor din afară (împăratul) făcea posibilă co-existența a două puteri deopotrivă legitimate divin, dar având două misiuni distincte. Imposibil de înlocuit una cu cealaltă, ele se întâlneau de două ori: la zenitul sursei comune legitimitate spirituale și în cotidianul unui stat care încă nu era și nici nu avea cum să devină realizarea terestră a Împărăției cerurilor. De aici decurge un mod de acțiune surprinzător pentru analistul occidental. În ciuda sursei spirituale de legitimitate a statului, Biserica nu citea toate deciziile politice drept expresii ale voinței divine, altminteri nu ar mai fi avut rost respingerea fermă a amestecului politicului în viața eclezială, ceea ce însemna mai departe că simfonia nu suspenda caracterul de alteritate radicală al spațiului eclezial în raport cu oamenii politici.

Această dimensiune critică a teologiei în Bizanț, exercitată tocmai datorită fidelității față de proiectul unei societăți creștine, realizabile complet și definitiv însă doar de manieră eshatologică, este de cele mai multe ori ignorată de ortodocșii de azi obișnuiți cu iconomia înțeleasă ca justificare a compromisului. Or, autorii bizantini știau să citească cuvintele Mântuitorului din Predica de pe Munte potrivit căroră

(...) nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona (Matei 6, 24)

în contextul îndemnului deopotrivă biblic

(...) dați-i dar cezarului cele ce sunt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu! (Matei 22, 21),

realizând astfel echilibrul dintre respectul față de ordinea lumii și ascultarea față de Dumnezeu (*cf.* Faptele Apostolilor 5,29), adică având dat prin credință un for lăuntric ce se sustrage oricărei stăpâniri discreționare din afară. Respectarea rânduielilor stăpânirii vremelnice este un act de înțelegere față de cele îngăduite de Dumnezeu (*cf.* Romani 13, 1-7): creștinul nu poate să fie în permanent protest față de lume pentru că lumea este ținută, condusă și răbdată, în bune și rele deopotrivă, de Cel care a făcut-o, rostul creștinului și al Bisericii fiind acela de a depune mărturie pentru pronia (grija) dumnezeiască. Este motivul pentru care creștinii se roagă pentru stăpânire și pentru

⁴² Vezi aici istoricul paralel al evoluției dreptului bizantin și al celui latin la ONORATO BUCCI, „La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese cristiane orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino”, *Apollinaris* 65 (1992), pp. 93-135.

cei care sunt *în înalte dregătorii* (cf. 1 Timotei 2, 1-2), fără ca această mijlocire rugătoare să însemne legitimarea necritică a puterii politice, ci permanenta readucere în memorie a sursei din care provine. Legitimarea spirituală a puterii politice este o oglindă în care se uită decidentul politic, nu doar o aprobare în alb pentru toate faptele acestuia, indiferent de calitatea lor morală sau de consecințele pe care le produc.

Fără să încurajeze pasivitatea civică și nici înstrăinarea de responsabilitatea imediată a omului înzestrat cu libertate și discernământ, teologia politică a Bizanțului, formulată pe aceste fundamente biblice și îmbogățită de experiența unui mileniu de lucrare a Bisericii Ortodoxe în societate, se caracterizează prin aplicarea oricărei situații a dreptei-chibzuințe, reflex civic al dreptei-credințe. Acesta face posibilă lectura prezentului imperfect din perspectiva eshatologică, a limitei din perspectiva împlinirii. În lumina unui astfel de realism spiritual, statul și Biserica nu sunt concepute ca două puteri concurente. Așa cum spune Eusebiu de Cezareea, puterea statului este cea din afară în vreme ce autoritatea bisericească este una cu rezonanță interioară. Între *potestas* unuia și *auctoritas* celeilalte, între *nomos* și *kanon*, se desfășoară viața cotidiană a lucrării specifice a celor două realități colective ce se suprapun la nivel individual. Armonia principială a acestora exclude însă confuzia de atribute, cetățenia pământească fiind ontologic tranzitorie, adică trimițând către cea duhovnicească. Cum ne putem da seama, viziunea aceasta nu exclude tensiunea dintre stat și Biserică, dintre interesele unuia și perspectiva celeilalte.⁴³

Istoria Imperiului Bizantin cunoaște destule momente în care simfonia devine cacofonie prin imixtiunea fie a puterii politice în viața eclezială, fie prin ambițiile lumești ale autorității spirituale. Dacă Isidor de Pelousion scrie că slujirea preoțească trebuie să educe și să pedepsească erorile slujirii politice, preotul fiind judecătorul imediat al monarhului⁴⁴, Hosius de Corduba îi atrăgea în termeni fără echivoc atenția împăratului Constantius asupra raportului dintre autoritatea spirituală și puterea seculară:

Așa cum nouă nu ne este îngăduit să stăpânim asupra lumii, tot astfel nu ți este ție îngăduit să te amesteci în viața internă a Bisericii, împărate!

Aceluiași împărat îi adresa și Leontie de Tripoli cuvinte nu mai puțin limpezi:

Mă minunez cum tu aspiți la alte lucruri decât la cele pentru care ești chemat, amestecându-te în treburi care țin de competența episcopilor, în vreme ce misiunea ta este de a îngriji de afacerile militare și politice ale statului...⁴⁵

⁴³ Departea a reprezenta un tot inatacabil, sacrosant, puterea profană bizantină se vede periodic pusă în chestiune. Vezi aici, de exemplu, JEAN-CLAUDE CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (= Byzantina Sorbonensia 9), Presses Universitaires de Paris, Paris, 1990.

⁴⁴ Epist. 268, PG 78, 1492 D.

⁴⁵ Apud SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, Hist. arian. 44, PG 25, 745.

Cum am menționat deja, nu este spațiul aici să prezentăm pe larg etapele teoriei politice bizantine și nici toate articulațiile teologiei politice ortodoxe. Fundamentală rămâne constatarea cu valoare de reper că în Bizanț nu regăsim acel conflict programatic dintre puterea politică și autoritatea spirituală caracteristic Occidentului creștin. Absența acestei concurențe instituționale și ideologice explică ulterior de ce emanciparea politică modernă nu este asimilată în spațiul predominant ortodox revoltei față de dominația eclezială așa cum nici rolul Bisericii nu este definit prin delimitare față de stat în termenii rupturii sau ai antagonismului iremediabil. Statul nu este amenințat de ponderea autorității spirituale a Bisericii care, în ceea ce o privește, nu aspiră să fie varianta ideală a unei societăți plasate sub semnul păcatului, adică o anti-lume sau chiar un fel de stat în stat, ci o prezență slujitoare în lume și ca atare în mijlocul orânduirii existente. De aici provine, alături de înclinația inculturării lingvistice a mesajului evanghelic, caracterul popular, tradus în formula de Biserică națională, al Ortodoxiei în țările unde a plămădit firea națiunilor și a modelat opțiunile personale. Tot de aici, pe cale de consecință, vine și înclinația aproape naturală de a absolutiza dimensiunea locală, națională, de multe ori în detrimentul celei universale. Este în fapt marea problemă a Ortodoxiei de ieri și de azi să realizeze un echilibru constructiv între local și universal, între specificul etnic și ceea ce îl depășește pe acesta în importanță spirituală. Bizanțul multiethnic a făcut posibilă, măcar în perioada istorică de maximă întindere geografică, această experiență a universalității încorporând culorile etnice. Limitarea ulterioară a moștenirii bizantine la una strict grecească a redus drastic din capacitatea Bizanțului de model pentru universalitatea *de facto* a Ortodoxiei, motiv pentru Bisericile locale să își vadă independența canonică în raport cu elementul grecesc resimțit ca dominant. „Afectul grecesc” poate fi regăsit și în alte variante ale naționalismului eclezial din ultimele secole.

Pe lângă o bună așezare în pagină a raportului cu puterea politică, modelul bizantin ne mai arată că prezența slujitoare a Bisericii în lume face posibilă și chiar obligatorie conștiința critică. Tocmai pentru că este părtaşă la drumul prin istorie al comunității sociale și religioase în mijlocul căreia propovăduiește Evanghelia lui Hristos, Biserica exercită criticile doar în cunoștință de cauză, o parte esențială a misiunii sale fiind aceea de a citi cu atenție semnele vremii.⁴⁶ Funcția profetică a Bisericii este astfel exercitată deopotrivă în spațiul social cât și în cel eclezial, simțul critic aplicându-se slăbiciunilor de orice fel și din orice loc. Așa cum am amintit deja, aspectul lucid, critic, este astăzi deseori ignorat în favoarea unui anumit fatalism

⁴⁶ În acest sens trebuie înțeleasă observația teologului ortodox francez NICOLAS LOSSKY, „Les Eglises dans l’Europe nouvelle”, *Service orthodoxe de presse* 195 (février 1995), p. 32: „(...) il me paraît important de retirer de l’expérience des orthodoxes l’idée positive que l’Eglise est appelée à s’identifier aux destinées du peuple. Mais cette identification doit rester fidèle à sa véritable nature qui est que l’Eglise s’identifier aux destinées d’un peuple, non pas sous une forme quelconque de servilité, mais comme la **conscience** de ce peuple, donc parfois comme une conscience **critique** qui rappelle le respect de la personne humaine en toutes circonstances.”

istoric argumentat spiritual. Lunga perioada a comunismului a încurajat acest mod de lectură a sensului prezenței Bisericii în istorie, motiv de a redeschide șantierul teologic în vederea articulării unei viziuni sociale a Ortodoxiei în lumea de azi, pe cât de fidelă Tradiției pe atât de creatoare.

Între caritate și *Weltanschauung*. De la asistența socială la teologia socială ortodoxă

Scurta trecere în revistă a fundamentelor biblico-patristice și a câtorva etape ale experienței istorice ne ajută să vedem cum se poate articula, în condițiile modernității în care trăiesc deja societățile tradițional ortodoxe, o viziune teologică specifică asupra provocărilor actuale, o *Weltanschauung* răsăriteană. Am insistat mai sus asupra lămuririi sensului așa-zisului cezaropapism bizantin, dar și a cacofoniilor inerente simfoniei dintre Biserică și stat, tocmai pentru a sublinia libertatea funciară pe care teologia ortodoxă o are de la bun început, de existența căreia este bine să își aducă aminte, de care trebuie să facă uz fără complexe și mai sistematic decât a fost cazul până acum. Înainte de orice însă, câteva lămuriri sumare despre genealogia și sensul modernității ca atare.

Născut din gestul contestator al forțelor ideologice ale unei Europe occidentale căutând emanciparea politică de sub influența Romei, prefațat în acest sens de Reforma lui Luther și coroborând mai mulți factori, de la noile descoperiri geografice la cele în domeniul științelor exacte, bazat pe un sistem de drept plasat deasupra categoriilor religios-morale, postulând libertatea funciară a persoanei umane inclusiv sau mai ales atunci când este vorba despre credința religioasă a acestuia, dând întâietate rațiunii asupra credinței și cultivând experimentul drept probă ultimă a realității – proiectul modernității în derulare de mai bine de trei secole și care a ajuns între timp marca identitară a Europei, dar și a Americii de Nord, a însemnat înainte de orice o profundă ruptură față de imaginea asupra lumii dominantă religios și cultural timp de un mileniu.⁴⁷ Răsturnarea criteriilor și a viziunii a fost, cum ne putem oarecum lesne închipui, de proporții, antrenând practic întreaga țesătură socială. Nu doar raporturile de forță dintre autoritatea spirituală și puterea politică se vor modifica substanțial, ci însăși valorile cotidiene vor fi din ce în ce mai mult citite în altă cheie, tradițiile altfel înțelese și formele de viață modificate. Pe scurt, istoria europeană (și cea americană) în totalitatea actorilor ei, de la oameni la instituții și de la legi la mentalități, va cunoaște

⁴⁷ O punere în pagină a contextului mai larg al nașterii modernității europene găsim la un clasic al domeniului, PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, Paris, 1961; în românește: *Criza conștiinței europene 1680-1715*, trad. S. Sora, Humanitas, București, 2007. În ceea ce privește schimbarea paradigmei științifice, vezi AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, New Jersey, 1986; în românește: *Teologie și imaginația științifică din evul mediu pînă în secolul al XVII-lea*, trad. W. Fotescu, Humanitas, București, 1998.

un curs complet nou.⁴⁸

Data fiind geneza și complexitatea lor, achizițiile modernității se plasează inevitabil sub semnul ambivalenței. Astfel, nu tot ceea ce avea să fie refuzat ca aparținând „lumii medievale întunecate“, opusă luminilor rațiunii, se va dovedi rău, cum nici toate înnoirile propuse nu își vor demonstra fără echivoc utilitatea sau bunătatea. Fără a încerca aici să facem un inventar și cu atât mai puțin o evaluare, cert este însă că multe dintre caracteristicile modernității ca epocă, curent ideologic, propunere culturală, sistem economic sau deziderat politic conduc la ceea ce noi azi numim standardul de viață al omului de la început de secol XXI. Lunga listă de comodități tehnice, formele de organizare socială, de asistență și sprijin, multe dintre acestea având la bază varianta profană a principiului ecleziologic al subsidiarității, facilitățile formative, opțiunile de realizare personală, libertățile și drepturile fundamentale – toate sunt fără îndoială achiziții menite să garanteze și să susțină viața umană într-o manieră decentă mult mai eficient decât modelul social bazat pe caste, privilegiile de sânge sau titluri moștenite, adică pe ierarhii imuabile și în general pe o evaluare și eventuală recunoaștere a demnității persoanei umane după criteriile exterioare acesteia. Altfel spus, dilema teologică în fața rezultatelor modernității rezidă în necesitatea de a recunoaște cu onestitate că, dincolo de excese, s-au produs și schimbări salutare, nu puține dintre acestea, în frunte cu doctrina drepturilor omului, hrănite nemijlocit din *ethos*-ul creștin.⁴⁹ Este și constatarea unui atent cititor ar semnelor vremii sale precum Antonio Rosmini care, în răspăr cu atitudinea oficială complet negaționistă a Bisericii Romane de la mijlocul secolului XIX, se face interpretul părții bune a modernității. Or, potrivit acestuia, partea pozitivă a modernității poate fi cel mai bine înțeleasă și acceptată prin comparație cu feudalismul defunct și valorile creștine:

Feudalismul induce o servitute personală și deja numai pentru acest lucru este respingător față de caracteristica eclezială [fundamentală] care rezidă în libertate.⁵⁰

⁴⁸ O istorie exemplară, chiar dacă ușor schematică, a acestor mutații din antichitate și până în modernitate, trecând prin perioada medievală, în mentalul personal și colectiv european oferă de pildă volumul colectiv editat de PETER DINZELBACHER (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Alfred Kröner, Stuttgart, 2008.

⁴⁹ Bibliografia despre înrudirea etică dintre Evanghelie și drepturile omului, centrate pe conceptul de demnitate a persoanei, este între timp deosebit de vastă. Vezi cu titlu introductiv articolul lui WOLFGANG HUBER, „Menschenrechte/Menschenwürde“, în GERHARD MÜLLER ET AL. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1992, Band XXII, pp. 577-602. O introducere standard în istoria culturii moderne a drepturilor oferă volumul lui NORBERTO BOBBIO, *L'età dei diritti. Dodici saggi sul tema dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

⁵⁰ ANTONIO ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Testo ricostruito nella forma ultima voluta dall'Autore con saggio introduttivo e note di Nunzio Galantino, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997; aici: p. 332. Vezi și monografia recentă dedicată inspiratului roveretan de MARKUS KRIENKE, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Karl Alber, Freiburg, 2008.

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că aceeași modernitate a antrenat o serie de schimbări profund discutabile din punct de vedere teologic și eclezial. Mai ales în varianta promovată de revoluția franceză de la 1789, proiectul modernității este decisiv anticreștin. Violența cu care a fost evacuată credința religioasă din spațiul public și agresivitatea cu care statul declarat laic a dorit să își impună monopolul ideologic sunt două aspecte deloc progresive care au caționat însă pe termen lung profilul societății zise moderne.⁵¹ Pentru a rămâne la exemplul Franței, imediat după 1789 asistăm la o politică religioasă de desființare, iar în niciun caz la impunerea principiului separării sferei religioase de cea publică. Păstrând proporțiile, este un fel de „Reformă” atee în decursul căreia clădirile își schimbă scopul inițial, iar personalul religios obligat, în orizontul promisiunii unei pensii convenabile, să se „recalifice”. Ulterior, vor fi excluși toți clericii sau „simpatizanții” creștini din sistemul public, a fi funcționar la stat însemnând obligația de a abjura credința. Or, repetând ceea ce am afirmat anterior, această viziune nu are nimic în comun cu toleranța, libertatea religioasă sau cu principiul sănătos al distincției dintre religie și politică. Ne aflăm în plină ofensivă anti-religioasă, iar nu în procesul de realizare a neutralității unui stat chemat să fie garant al tuturor drepturilor ce revin cetățenilor săi, inclusiv acela de a exercita credința religioasă nestingherit, public sau privat.⁵² Pentru a păstra echilibrul acestei sumare prezentări, să nu uităm că zorii modernității nu au fost peste tot însângerați de lupta antireligioasă, o realitate istorică menită să încurajeze lectura critică a exceselor secularizante punctuale de ieri sau chiar de azi.⁵³ Mai mult, așa cum am văzut în prima parte a analizei de față, datele fundamentale antireligioase ale modernității culturale și politice au suportat între timp corecturi și nuanțări care fac posibilă discuția în curs despre post-secularizare.

Din rațiuni de spațiu, nu insistăm asupra altor efecte negative mai mult sau mai puțin evidente ale proiectului modernității, precum cele în mod sistematic amintite în mai toate criticile la adresa acestuia, de la individualism la materialism, ca și când astfel de fenomene ar fi apanajul exclusiv al unui anumit model de societate. Important pentru înțelegerea noastră este de reținut în primul rând faptul că mai ales afectul antireligios al modernității (cu precădere în ipostaza ei franceză

⁵¹ Vezi în acest sens PETER GAY, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism* (= The Norton Library 870), Norton, New York, 1977.

⁵² Vezi pentru o introducere istorică și ideologică în evenimentele din 1789 sinteza lui ROLAND DESNÉ, *L'année 1789* (= Société Française d'Etude du Dix-Huitième Siècle 20), Presses Universitaires de France, Paris, 1988. Vezi și analiza unui istoric cu autoritate în domeniu, FRANÇOIS FURET, *Penser la révolution française* (= Folio. Histoire 3), Gallimard, Paris, 1988. Mai vezi și un util instrument de lucru realizat de același FRANÇOIS FURET, MONA OZOUF, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, Paris, 1988. În ceea ce privește chestiunea religioasă și anvergura persecuției sistematice vezi SERGE BONIN (ed.), *Atlas de la Révolution Française* (= Librairie du bicentenaire de la Révolution Française), vol. 6: CLAUDE LANGLOIS (direction scientifique), *Religion*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996.

⁵³ O foarte utilă prezentare comparativă a manierei de instaurare a modernității în spații culturale și geografice diferite vezi la GERTRUDE HIMMELFARB, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf, New York, 2005.

laicistă) a dus la rezistența timp de peste două secole a Catolicismului față de principiile și realitățile moderne, proces încheiat abia la Conciliul Vatican II odată cu proclamarea compatibilității dintre libertățile și drepturile fundamentale ale omului și antropologia creștină⁵⁴. În al doilea rând, același afect antireligios constitutiv și mereu latent, în ciuda corecturilor post-seculare intervenite în ultima vreme, alimentează în continuare rezerva fundamentală a Ortodoxiei față de aceeași modernitate.

Atitudinea ortodoxă față de modernitate nu a fost însă de la bun început univoc negativă. Ea a oscilat între îmbrățișarea cauzei naționale, posibilă tocmai datorită noilor concepte ale autodeterminării și dreptului la existență al națiunilor, și critica furibundă la adresa secularizării în ipostaza acesteia mai puțin de ofertă culturală și mai curând de politică patrimonială a statului modern. Dacă acest raport ambivalent a fost caracteristic mai ales secolului XIX, în cel următor va fi decisivă experiența globală pe care o va face Ortodoxia prin dezvoltarea diasporei în Europa de Vest și stabilirea de noi comunități pe alte continente, cu precădere în America de Nord și de Sud, dar și în Australia. Or, deschiderea geografică imensă, dincolo de orizontul tradițional mediteranean, va însemna în mod concret dialogul sau cel puțin învecinarea cu efectele modernității, de ale cărei avantaje, de natură tehnică sau juridică, ortodocșii se vor bucura din plin, fie și de o manieră nereflectată suficient. Tot în secolul trecut, mai ales în prima jumătate a acestuia, au loc o serie de „revoluții” moderne în țările tradițional ortodoxe ale Europei de Est: apare o cultură distinctă și chiar rezervată față de valorile creștine, peisajul politic se diversifică (cel puțin până la instaurarea forțată a comunismului), creșterea nivelului de trai în mediul urban antrenează mutații notabile în mediul rural care începe să fie idilizat și ridicat compensatoriu la rangul de matrice identitară, clerul de orice rang se vede obligat din ce în ce mai des să recurgă și la argumente raționale, iar nu doar la cele de autoritate, teologia se integrează în mediul universitar, precum în România sau Grecia, sau, dacă rămâne în continuare sub controlul exclusiv al Bisericii, precum în Rusia, cel puțin se raportează la acesta și încearcă, după puteri, să își confirme statutul academic, științific.

În ciuda adaptării din mers la *realitățile modernității*, datorate în măsură covârșitoare modernizării statului și a societății, *tema modernității* ca atare rămâne până azi profund controversă în interiorul teologiei ortodoxe. De la cei care reduc modernitatea la Occident și pe acesta la suma fără rest a păcatelor sale (precum Yannaras din ultima vreme) la cei care pun semnul egalității între modernitate, ecumenism și erezie (precum Popovici și ucenicii lui direcți sau indirecti), de la

⁵⁴ O privire de ansamblu asupra lungului drum către asumarea critică și constructivă a modernității de către teologia catolică și magisteriu oferă PETER NEUNER, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig, 2009. Mai vezi și importanta analiză din perspectiva sociologiei religioase a lui ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai, 1979.

căutătorii autentici și critici ai punților de dialog, cum ar fi între antropologia ortodoxă și drepturile omului (precum Delikostantis) sau între teoria teologică și practica socială (precum Khodr), la admiratorii teologiei apusene din care preiau constructiv metode de lucru, de pildă în domeniul exegezei biblice (precum Men), de la cei care prezintă Ortodoxia în dimensiunea ei universală (precum teologii exilului de genul lui Meyendorff, Schmemmann sau Lossky, dar și Stăniloae sau Trembelas) la autohtoniști și paseiști (precum Romanides), de la cei care fac transferul de idei și cunoaștere între cele două emisfere confesionale și culturale (precum Ică jr) la cei care văd mai întâi defectele altora și mai niciodată pe cele proprii (precum Zizis), de la cei care pun Ortodoxia în dialog cu științele exacte și discursul filosofic al timpului (precum Bodrov) la cei care, în fine, nu au nevoie de nimeni și de nimic, exaltând incultura și închiderea drept virtuți suficiente mântuirii și care au drept alternativă la Ortodoxie doar moartea – spectrul este deosebit de larg.⁵⁵

Această diversitate, derutantă pentru cei din afara preocupărilor teologice și/sau venind dinspre alte confesiuni, poate fi interpretată cel puțin în două feluri. Mai întâi, ea trimite la lipsa, în fapt salutară, a unui centru doctrinar al lumii ortodoxe. Accentul pus de tradiția Bisericii de Răsărit pe comuniune și sinodalitate se traduce printre altele în refuzul față de o construcție eclezială piramidală, oricum s-ar chema vârful: Roma, Constantinopol sau Moscova. Teologia primațială în gândirea ortodoxă nu are consecințe jurisdicționale, universalitatea Bisericii nefiind identificată cu organizarea ei de o manieră centralistă, ci cu împărtășirea aceleiași credințe (unitatea dogmatică), celebrate în mod similar (unitatea liturgică) și respectând aceleiași canoane disciplinare (unitatea canonică). Lipsa autorității centrale formale este suplinită în Ortodoxie, așa cum o arată din plin lunga serie de sinoade din cele două milenii de până acum, de exercițiul consensual. Din păcate, tocmai acesta este grav afectat în viața istorică a Ortodoxiei moderne și actuale.⁵⁶ Neglijarea acestuia,

⁵⁵ Pentru înțelegerea acestor dezbateri din interiorul Ortodoxiilor naționale dar și la nivel inter-ortodox, avem nevoie de sinteze teologice. În ceea ce privește România, nu avem așa ceva adus la zi. Pentru Grecia vezi panorama mai largă a lui YANNIS SPITERIS, *La teologia ortodoxă neo-greacă*, Dehoniane, Bologna, 1992. Singura teologie ortodoxă liberă din Europa de Est după al doilea război mondial, cea grecească a tematizat intens curentele modernității. Vezi în acest contribuțiile simpozionului de la Volos din 2005 pe tema teologiei grecești în deceniul al șaselea al secolului trecut: Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, Θ. Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. ΑΜΙΑΤΖΙΔΗΣ (eds.), *Ανατάρξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η „θεολογία του '60”*, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήνα, 2009. Legat de teologia rusă vezi înainte de toate, chiar dacă tema modernității nu este centrală, clasicul în materie, GEORGE FLOROVSKII, *Ways of Russian Theology*, Nordland, 1979. Vezi în continuare articolul lui ALEXANDER SCHMEMANN, „Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 16, 4 (1972), pp. 172-194. Mai vezi și KRISTINA STÖCKL, „Modernity and its critique in 20th century Russian orthodox thought”, *Studies in East European Thought* 58, 4 (2006), pp. 243-269.

⁵⁶ Despre neînțelegerile actuale care subminează unitatea Ortodoxiei la suprafața istoriei vezi RADU PREDA, „Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und *babylonischer Gefangenschaft* in der EU“, în INGBORG GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2008, pp. 285-305; IDEM, „Unitatea etică a Bisericii

sub pretextul intereselor naționaliste, explică printre altele absența unor documente de poziție sistematice ale teologiei noastre la cel mai înalt nivel, panortodox, cu referire la agenda publică eclezială și socială a momentului.⁵⁷ Altfel spus, nu doar ecleziologia, ci inclusiv mesajul social al Ortodoxiei suportă consecințele unei nerezolvate tensiuni dintre local și universal. Apoi, o astfel de pluralitate de abordări mai poate fi înțeleasă ca expresie a nesiguranței în ceea ce privește raportarea teologică, adică spirituală și intelectuală deopotrivă, la modernitate.

Dacă primul impas nu poate avea decât tot o rezolvare ecleziologică, previzibilă însă la orizontul relativ îndepărtat al unui sinod general al Ortodoxiei, al doilea necesită o abordare teologică nu mai puțin susținută. O contribuție substanțială își poate aduce aici deja citata teologie socială ortodoxă. De ce? Pentru că atunci când afirmăm necesitatea unui mesaj al Ortodoxiei pentru omul de azi, nu putem trece cu vederea că acesta este marcat de modernitate și de fenomenele social-culturale ulterioare precum așa-numita postmodernitate sau modernitate radicală, respectiv întârziată. Cu alte cuvinte, dialogul pastoral, misionar, apologetic, normativ, social și cultural al Ortodoxiei actuale trebuie înainte de orice să țină cont de ceea ce nemții numesc atât de precis *der Sitz im Leben*, adică acel complex de realități minore (sau nu) care facilitează înțelegerea corectă a realității majore. În ceea ce privește modernitatea, pentru a rămâne doar la acest termen generic, reflecția noastră teologică ar trebui să accepte caracterul ireversibil al acestui proiect. Ireversibilitatea este în fapt o trăsătură a teologiei istoriei, viziunea unei repetiții circulare a evenimentelor majore ale umanității contrazicând flagrant perspectiva eshatologică a Creștinismului care, fără să fie deterministă, insistă asupra faptului că întruparea lui Hristos, eveniment unic, confirmă planul lui Dumnezeu (*cf.* Geneză 1, 26-27), ceea ce mai departe înseamnă și confirmarea rațiunii superioare a tuturor celor care se întâmplă în planul creației. Așadar, a recunoaște modernității caracterul ireversibil, adică a recunoaște că pre-modernitatea nu mai poate fi reconstruită, nici măcar în condiții de laborator sau de sectă, este un prim pas către înțelegerea ei. Nici măcar cei care dintre filosofi, precum Adorno sau Habermas, critică modernitatea, nu o fac decât tot din perspectiva modernității însăși. Cei doi autori citați chiar reproșează modernității tocmai că nu

de Răsărit. Mesajul Întâistătorilor Bisericii Ortodoxe (octombrie 2008)“, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2009), pp. 103-118. Mai vezi și ATHANASIOS VLETSIS, “Der Letzte macht das Licht aus: Orthodoxie vor dem Kollaps? Die Grenzen und die Belastbarkeit panorthodoxer Einheit”, *Una Sancta* 3 (2008), pp. 234-247.

⁵⁷ Documentele panortodoxe pe teme sociale sunt puține la număr și de regulă nu se bucură din păcate de o receptare pe măsură. Vezi aici o astfel de colecție de texte cu caracter social-teologic, dar nu numai (majoritatea sunt legate de participarea ortodoxă la dialogul ecumenic al ultimului secol), la ATHANASIOS BASDEKIS (Hg.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte (1900-2006)*, Otto Lembeck/Bonifatius, Frankfurt am Main/Paderborn, 2006. Mai poate fi consultată și colecția publicației oficiale a Centrului Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy-Geneva, *Episkepsis*. Vezi în acest sens pagina electronică oficială a Centrului, <http://www.centreorthodoxe.org>, accesată la 15 octombrie 2009.

este modernă suficient. Luând un exemplu teologic de bază, inclusiv Sfinții Părinți se raportează la Antichitatea târzie, sincretistă și păgână cum era, ca la un dat. Adică nu pornesc la misiune având în fața ochilor minții un ideal de societate din timpurile lui Moise și nici măcar din vremea istorică a vieții în trup a Mântuitorului. Motivația lor spirituală fundamentală nu se află în trecut, oricât de idilic sau de moral, ci în viitorul mântuirii a cărei pregătire se derulează în prezentul generațiilor de acum. Continuitatea cu toate generațiile trecute, exprimată liturgic atât de evident, se exprimă în termenii aducerii lor în propriul nostru prezent și nicidecum în efortul iluzoric de a regresa noi spre timpul lor. Istoria nu este din acest punct de vedere un refugiu, ci un îndemn de a ne asuma prezentul așa cum au făcut-o cei dinainte. În această logică, Tradiția este, cum spune Lossky, „memoria critică a Bisericii” necesară pentru asumarea provocărilor actuale, ne oferă temei pentru starea de fapt a vremii noastre, ne îndrumă și ne luminează, direcția fiind însă mereu așintită spre eshaton.⁵⁸ Autoritatea dogmatică nefiind un scop în sine, afirmațiile de credință ale Bisericii servesc în ultimă instanță acestui ideal personal și comunitar așa cum, prin comparație, Sfânta Scriptură este un text „închis” redacțional însă „deschis” hermeneutic astfel încât să ne putem hrăni din el în orice situație am fi. Altfel spus, argumentul autorității nu este menit să ne încremenească într-un timp declarat ideal și să facă astfel inutilă gândirea teologică și dezbateră, ci să le ofere acestora un cadru în care să își exercite pe deplin libertatea rămânând în cadrele ortodoxiei.

Pe scurt, revenind la modernitate, a o refuza pur și simplu sub pretextul că este rea, nu indică o stare teologică de spirit robustă, ci trimite mai curând la un deficit spiritual de actualizare a credinței, la o închidere nefirească în datele dogmatice a căror menire, așa cum am văzut, este tocmai să ne ajute să ne asumăm prezentul, iar în niciun caz să fugim de el. Este inutil să mai insistăm asupra faptului că această atitudine, destul de răspândită, deschide calea tuturor anomaliilor posibile concretizate în soluții „salvatoare” concurente care pretind să dea toate un răspuns la întrebări al căror conținut însă nu sunt dispuse să îl audă și cu atât mai puțin să îl înțeleagă. Or, abia odată acceptată drept un dat ireversibilitatea modernității – care nu vrea să sugereze sub nicio formă imuabilitatea acesteia, dovadă că este contestată de postmodernitate care la rândul ei se vede chestionată de o post-postmodernitate emergentă etc, adică modernitatea, oricât de bine „instalată” în istorie pare, nu este nicicum ultimul stadiu al umanității –, critica ortodoxă pe marginea acestui proiect

⁵⁸ Vezi aici VLADIMIR LOSSKY, „Tradiția și tradițiile”, în IDEM, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Humanitas, București, 1998, pp. 134-162. Despre maniera patristică de raportare la argumentul autorității dogmatice vezi de pildă MICHAEL FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg etc, 2007. Legat de modul cum Părinții au integrat cultura contemporană în demersul lor apologetic (spre exterior) și dogmatic (de limpezire în interiorul spațiului eclezial) vezi tot cu titlu exemplar analiza plănuită în mai multe volume a lui CHRISTIAN GNILKA, *XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Schwabe, Basel/Stuttgart, 1984 (vol I – *Der Begriff des „rechten Gebrauchs”*), 1993 (vol. II – *Kultur und Conversion*).

poate să se desfășoare în mod autentic prin acceptarea provocării cu aceeași lipsă de inhibiții și cu același aplomb cultural, bazat pe o sănătoasă intuiție pastorală, de care au dat dovadă Sfinții Părinți în confruntarea cu „modernitatea” lor.

Ajungând în cele din urmă la chestiunea completării asistenței sociale cu o teologie socială, adică a practicii cu viziunea, a carității cu misiunea, putem spune că, în contextul unei modernități ireversibile și a manierei în care persoana umană, societatea și statul din țările majoritar ortodoxe au devenit între timp părți ale acestui proiect unic în felul său, chestiunea contribuției teologice specifice la proiectul de societate este mai mult decât întemeiată. Măcar și pentru simplu și suficientul motiv că mântuirea omului nu poate oculta mediul social în care aceasta se construiește cultural și se agonisește spiritual, teologia socială ortodoxă își dovedește cu prisosință „utilitatea”. În plus, dacă luăm în seamă că Bisericele și confesiunile tradiționale au cel puțin câte o disciplină teologică menită să analizeze spațiile de contact dintre credință, personală și instituțională, și societate (doctrina socială catolică sau etica protestantă), este iarăși evidentă că, atât în dialogul inter-confesional, cât și în cel inter-ortodox, avem nevoie de un echivalent. Cât privește denumirea ca atare, se impun câteva lămuriri.

Formula teologiei sociale ortodoxe începe să se impună la noi abia odată cu omogenizare structurală a învățământului universitar de stat, din care fac parte Facultățile de Teologie Ortodoxă, prin aplicarea Declarației de la Bologna din 19 iunie 1999. Această reformă structurală a atras după sine obligativitatea teologiei academice românești de a preciza care îi sunt instrumentele proprii în cazul dublelor specializări.⁵⁹ Pledând pentru suprimarea dublelor specializări cum acestea erau practicate până de curând, sistemul Bologna face ca secția Teologie-Asistență Socială să nu mai fie o simplă punere-împreună a două trunchiuri de discipline de la două Facultăți diferite. Așa s-a ajuns la formula unei secții și în același timp a unei noi discipline: Teologia Socială. Acest efect pozitiv involuntar, pentru moment doar la nivel lexical și reversibil din motive de legislație, înseamnă practic deschiderea unui orizont complet nou pentru articularea în cunoștință de cauză și în posesia unei legitimități academice a discursului teologic social ortodox. Mai înseamnă scoaterea preocupării sociale din sfera exclusivă a diaconiei ca asistență a marginalilor societății și repunerea teologiei într-un raport reconsiderat cu celelalte discipline profane care se ocupă de fenomenele spațiului public.

Așa cum se poate probabil bănui, pentru a vorbi despre o *Weltanschauung*, răsăriteană mai avem de străbătut un drum lung și de înfruntat prejudecăți cimentate mai ales în ultima jumătate de secol în care teologia a fost mai curând un *Orchideenfach*, adică lipsită de impact social și de dialog cu lumea în accepțiunea neliturgică, profană

⁵⁹ Procesul Bologna are consecințe și în aria teologiei etice a altor confesiuni. Vezi studiul cu caracter simptomatic semnat de REINER ANSELM, JOHANNES FISCHER, WOLFGANG LIENEMANN, HANS-RICHARD REUTER, “Der Bologna-Prozess als Herausforderung für die theologische Ethik“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 49 (2005), pp. 169-189.

a acesteia. Pe fundalul acestei experiențe istorice a vieții bisericești în limitele unui ghettou, se explică de ce în teologia ortodoxă de școală este încă larg răspândită viziunea potrivit căreia problematica socială, oricât de complexă, este localizată în zona de competență a teologiei morale. Se uită astfel că teologiei morale ar trebui să îi fie specifică învățătura despre virtuți și modul de aplicare a acestora la nivel personal, ceea ce înseamnă că doar în mod adiacent pot fi incluse în discursul moral trimiteri implicite sau explicite la aspectele sociale ale opțiunii morale individuale. Din teologie spirituală, de factură filocalică, morala ajunge un fel de grilă universală de lectură a tuturor fenomenelor, crizelor și problemelor pentru care nu are nici soluții și nici alternative. Deturnată de la menirea ei duhovnicească prin intruziunea elementului social, nesecondat de criteriile specifice de interpretare ale acestuia, teologia morală devine moralism, suport teologic al inadaptării creștinului la lume și, prin consecință imediată, motiv esențial de a stopa orice zel misionar. Ieșirea din această capcană metodologică o poate oferi tocmai teologia socială, complementară teologiei morale și în general menită să transporte hermeneutic atât teme teologice în spațiul social de dezbatere, cât și aspecte „profane” în dezbateră teologică, fapt dovedit de ultimele documente ortodoxe în materie.⁶⁰

În puține cuvinte, drept concluzie, teologia socială ortodoxă trebuie văzută ca o provocare necesară după ce Bisericele Ortodoxe din Europa de Est au recâștigat libertatea de expresie în spațiul public, în urmă cu două decenii. O astfel de teologie aplecată atent și competent asupra vieții sociale, înzestrată cu instrumentele de analiză

⁶⁰ Pe lângă documentele panortodoxe, puține la număr, cu subiecte social-teologice, asistăm în prezent la intensificarea preocupărilor în această direcție la nivelul Ortodoxiilor locale. Un exemplu îl oferă Rusia. Vezi astfel documentul din 2000 despre viziunea socială a Bisericii Ortodoxe din Rusia. Textul în original – „Основы социальной концепции Русской Православной Церкви” – poate fi găsit la adresa oficială <http://www.patriarhia.ru/db/text/428616.html>, accesat în 1 martie 2009; în românește: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, în IOAN ICĂ JR., GERMANO MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 185-266. Varianta electronică a documentului în traducere românească poate fi găsită la adresa www.teologia-sociala.ro (pagina „Biblioteca digitală”, secția „Documente”). Acest document a fost tradus relativ repede în câteva limbi de circulație internațională. Vezi ediția germană realizată de JOSEF THESING, RUDOLF UERTZ (Hg.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin, 2001. Mai vezi și ediția franceză: ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la doctrine sociale*, Introduction par le Métropolitte Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, Traduction du russe par Hyacinthe Destivelle, Alexandre Siniakov, Claire Jouniévy, Cerf/Istina, Paris, 2007. Vezi în continuare și documentul din 2008 despre drepturile omului. Textul în original – „Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека” – poate fi găsit la aceeași adresă, <http://www.patriarhia.ru/db/text/428616.html> accesat în 1 martie 2009. La scurt timp a fost publicată și traducerea germană: RUDOLF UERTZ, LARS PETER SCHMIDT (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, Veröffentlicht in deutscher Sprache durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung, Moskau, 2008. Vezi traducerea în românește a acestui ultim document ca anexă la RADU PREDA, “Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice”, *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, Cluj XI (2007-2008), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214.

și metodele care însă nu o transformă într-o formă auto-secularizată de vorbire despre Dumnezeu, ne invită la revizitarea asiduă a surselor biblice și patristice ale credinței pentru a da un răspuns adecvat contestatarilor acesteia, din ce în ce mai mulți, dar mai ales acelor, din ce în ce mai mulți și ei, care, fără să pună sub semnul întrebării învățătura Bisericii, nu mai știu cum se armonizează aceasta cu viața de zi cu zi a ortodoxului din secolul XXI.

ASPECTE FUNDAMENTALE ALE ECLESIOLOGIEI ORTODOXE LA SF. PĂRINȚI CAPADOCIENI

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. Fundamental Aspects of Orthodox Ecclesiology at the Chapadocian Fathers. We will stop on the ecclesiological concept of the three major Chapadocian Fathers: St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianz and Saint Gregory of Nyssa. In their works are exhibited problems of trinitology, christology, even pneumatology, Church discipline, liturgical life, but they fall in the struggle to preserve Church's unity.

The Church existed before the creation of the seen world in the eternal God paradigms, united with the preexisting Christ. The seen and unseen Church is a single body, with identity between them. Only the Church as a whole, clergy and believers as mystical body of Christ is infallible. Church, sacramental representation or kingdom of God, is the organ of preservation, interpretation and fructification of the content of divine Revelation, which is included in St. Scripture and St. Tradition.

Sacramental priesthood is inherent, indispensable for the Church. The Episcopate in its entirety constitutes the highest expression of Church unity. It is also illustrated, in the works of the Chapadocian Fathers, the special sacramental status of the highest rungs of the priesthood (bishop) and the importance of apostolic succession.

The basis for the universality and ethnicity of the Church is the event of Pentecost. Both the Church entirely, and each local Church is the true Church of Christ, is catholic.

As a conclusion, the Church, organ of holiness and salvation, has an exceptional significance in the work of renewal of man and can not be substituted by anything.

Keywords: *Church, mystical Body, communion, Ordination, apostolic succession, catholicity, infallibility.*

Este îndeobște cunoscut că în literatura patristică greacă nu există tratate sistematice despre eclesiologie.

Nu se pune problema ființei Bisericii, realitate divino-umană. “Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se pune problema naturii sale. Pe de altă parte, Biserica prin ființa sa tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală”.¹

În Biserica primelor secole nu există nici un fel de controversă cu privire la învățătura despre Biserică sau preoție.

Taina Bisericii era înțeleasă de Sfinții Părinți ca inclusă în Taina lui Hristos. Zidirea Bisericii a constituit o preocupare fundamentală a tuturor Sfinților Părinți. O mare atenție a fost acordată de aceștia învățăturii despre preoție rezultând valoroase

¹ Paul Evdochinov – *Orthodoxia*, Ed. I. B. M. B. O. R., București, 1996, p. 135 (trad. Irineu Ioan Popa).

tratate despre sublimitatea preoției și responsabilitatea celui ce i se împărtășește harul special al Tainei Hirotoniei, căci Preoția lui Hristos se perpetuează în Preoția Bisericii.

Nici unul dintre reprezentanții grupei de Sfinți Părinți capadocieni (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Amfilohiu de Iconiu, Sf. Marcel de Ancira, Sf. Vasile de Ancira, Sf. Asterie al Amasiei) n-a scris o lucrare specială despre Biserică, realitate vie în care trăiau, cu care erau uniți ființial și aveau poziția de ierarhi, dar la care întâlnim elementele importante ale eclesiologiei în relația ei cu hristologia și soteriologia.

Ne vom opri asupra concepției eclesiologice a celor trei mari capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa, cei mai importanți Sfinți Părinți ai așa-numitei *epoci de aur* a literaturii patristice, trăitori în a doua parte a veacului al IV-lea al erei creștine.

Problemele epocii în care au trăit erau determinate de erezii hristologice, de reacția neortodocșilor la hotărârile Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325). În operele lor sunt expuse probleme de triadologie, hristologie, chiar pnevmatologie, disciplină bisericească și viață liturgică, dar toate acestea se încadrau în lupta pentru păstrarea unității Bisericii.

a) Sfântul Vasile cel Mare

În opera Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscop al Cezareei Capadochiei (330-379) întâlnim aspecte eclesiologice foarte valoroase, deși sunt prezentate sporadic, în diferite scrieri: *Omiliile la Hexaïmeron, la Psalmi, la profetul Isaia, Despre Duhul Sfânt, Contra lui Eunomie, Epistole*, peste 300 la număr, *scrieri ascetice și rânduiala Sfintei Liturghii*. „Teologia Sfântului Vasile cel Mare e o forță originală de o caldă credință, de adâncă reflecție și de înaltă virtute, care l-a impus vremii sale și tuturor timpurilor. O teologie care a luptat tot timpul pentru adevărul credinței și frumusețea faptei întemeiată pe Sfintele Scripturi și pe elementele tradiționale, teologia vasiliană, e, în cea mai mare parte, o creație proprie, o mișcare continuă care duce la Dumnezeu prin ascensiuni succesive... El face din Biserică cetatea lui Dumnezeu, cum zisese Origen, și cum va repeta fer. Augustin.”² Biserica exista înainte de crearea lumii văzute în paradigmele veșnice divine, unite cu Hristos cel preexistent, “Biserica celor ce viețuiesc în ceruri, cetate a lui Dumnezeu celui viu, Ierusalimul cel de sus”.³ Biserica văzută și cea nevăzută constituie un singur organism, este identitate între ele, spune Sfântul, „deoarece Dumnezeu este în mijlocul ei, cetății acesteia El îi hărăzește statornicia, dându-i ajutorul Său la primele licăriri ale luminii. Fie că vom atribui numele de cetate Ierusalimului, fie că-l vom atribui Bisericii celei de pe pământ... Dumnezeu este în mijlocul cetății treimiând razele proniei Lui, deopotrivă

² Pr. Prof. Ioan G. Coman – “Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare. Profilul istoric și spiritual (330-379)” în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. I. B. M. B. O. R., București, 1980, p. 43.

³ Sf. Vasile cel Mare – *Omiliile la Psalmi* 10,4 – Jacques Paul Migne - *Patrologiae cursus completus*, seria Graeca, Paris, 1844 -, (P.G.) XXIX, col. 421.

petrecându-le până la marginile cercului ei. Căci în felul acesta se păstrează dreptatea lui Dumnezeu”.⁴

Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre Biserică folosind termenii ἡ ἐκκλησία (adică la singular) și οἱ ἐκκλησίαι (adică la plural), în chip aproape egal și frecvent, cu observarea că folosirea pluralului este caracteristică *Epistolelor*, în timp ce singularul este folosit în celelalte opere. “Această folosire variată a noțiunii grecești pentru Biserică se datorește faptului că în Epistole, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre Biserică în apariția ei concretă și istorică, deci manifestându-se ca mulțimea Bisericilor locale în timp ce în celelalte scrieri Sfântul Vasile se ocupă de latura teologică și spirituală a Bisericii”.⁵ Este „un singur popor al celor care nădăjduiesc în Hristos și o singură Biserică a celor care aparțin lui Hristos, cu toate că este numită cu nume de locuri diferite”.⁶ Atât Biserica în totalitate, cât și fiecare Biserică locală este adevărata Biserică a lui Hristos, este sobornicească, pentru că „Sfântul Duh este întreg în fiecare și în întreg pretutindeni”.⁷

Este prezentă, în lucrările sale, viziunea biblică și patristică a Bisericii – Trupul mistic al lui Hristos. “Noi toți suntem un trup, primiți în aceeași nădejde a chemării și avem cap pe Hristos, fiind astfel membre individuale întreolaltă, spre a fi uniți în concordie în Duhul Sfânt pentru armonia trupului cel unul”.⁸

Biserica este organ al sfințeniei și al mântuirii, căci “mântuirea se săvârșește în Biserică”.⁹ Situându-se pe linia Sf. Ciprian al Cartaginei: “Extra ecclesiam nulla salus”¹⁰ așa cum nimeni dintre cei care nu au fost în corabie, n-a scăpat de potop, în vremea lui Noe, nimeni nu se poate mântui în afara Bisericii, căci “cine nu are ca mamă Biserica, nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată”¹¹, Sf. Vasile afirmă fără echivoc: „cei ce se separă de Biserică se exclud de la harul Sfântului Duh, iar tainele săvârșite de ei în afara Bisericii Duhului Sfânt nu au valabilitate sacramentală”¹². Biserica este, prin urmare, singura cale orânduită de Dumnezeu spre mântuire, singura cale ordinară de comunicare a harului. Biserica săvârșește Euharistia, prin preoția sacramentală, iar Euharistia realizează Biserica. „...Tu ești Cel ce ne-ai pus pe noi în slujba aceasta, cu puterea Sfântului Tău Duh. Binevoiește dar, Doamne, să fim slujitori ai Legii Tale celei noi și săvârșitori ai Sfințelor Tale Taine... Și precum ai primit de la Sfinții Tăi Apostoli

⁴ *Ibidem*, Psalm 45, col. 424.

⁵ Arhiepiscopul Vasile Krivoșein – “Eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare” G. B. nr. 1-2/1970, p. 128 (prezentare de Ion V. Paraschiv).

⁶ Sf. Vasile cel Mare - *Epistola* 188, 1 - P. G. XXXII, col. 669 B-C.

⁷ *Idem* – *Despre Duhul Sfânt*, - P. G. XXXII, col. 141

⁸ *Idem* – *Regulile mari* VII, 2 – P. G. XXI, col. 929 CD.

⁹ *Idem* – *Comentarii la Profetul Isaia* I, 28 - P. G. XXX, col. 473.

¹⁰ Sf. Ciprian – *Epistola* 73,21 – Jacques Paul Migne - *Patrologiae cursus completus*, seria Latina, Paris, 1844 -, (P. L.) IV, col. 426.

¹¹ *Idem* – *Despre unitatea unitatea Bisericii* VI – *Apologeți de limbă latină*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 438. (trad. Prof. N. Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Paparopol și Prof. David Popescu).

¹² *Idem* – *Epistola* 188 - P. G. XXXII, col. 663 C.

această slujbă adevărată, așa primește și din mâinile noastre ale păcătoșilor aceste Daruri întru bunătatea Ta.”¹³

Pentru a ilustra comuniunea membrilor Bisericii cu Hristos și întreolaltă Sf. Vasile preia motivul vetero-testamentar al viței, dezvoltat de Sf. Ioan Evanghelistul: “Domnul S-a numit pe Sine viță, pe Tatăl lucrătorul, iar pe cei sădiți prin credință în Biserică, pe fiecare din noi i-a numit mlădițe, pe toți ne cheamă să aducem rod bogat, ca nu cumva osândiți fiind ca nefolositori, să fim dați focului”.¹⁴

Sfântul Părinte are o viziune cosmică asupra Bisericii care este comuniune plenară cu Dumnezeu și trebuie să se extindă în întreaga creație; văzută și nevăzută Biserica îmbrățișează „toată firea inteligibilă, de la puterile mai presus de lume, până la sufletele omenești din cer și ale credincioșilor de pe pământ”¹⁵, sau „Dumnezeu a legat strâns totalitatea lumii...prin legăturile unei indisolubile iubiri într-o comuniune și armonie așa încât existențele cele mai îndepărtate unele de altele, față de locul ce-l ocupă, par unite prin aceeași afecțiune”.¹⁶ Părintele Stăniloae va spune: „Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație”.¹⁷ Natura Bisericii în viziunea sfântului o reprezintă comuniunea. Biserica este comuniune, „comuniunea chemării la un loc este totodată și aducătoare de pace, așa încât cei care mai înainte, din cauza ocupațiilor lor erau potrivnici unii altora sunt aduși din nou la împăcare unii cu alții prin Biserică, în iubire.”¹⁸ Prin Jertfa lui Hristos a fost desființat păcatul strămoșesc, datorită căruia nu era posibilă comuniunea cu Dumnezeu și în același timp a luat ființă Biserica, care înseamnă comuniune, iar unirea cu Hristos începe și se lucrează în Biserică.

Numai Biserica, în ansamblu, cler și mireni, ca Trup mistic este infailibilă “singura porumbiță desăvârșită a lui Hristos”¹⁹, pentru că este în permanentă comuniune cu Capul ei, Hristos, de aceea îndeamnă permanent pe toți să se supună autorității ei și condamnă ereziile și schismele, căci “Biserica este singura învățătoare infailibilă a adevărilor sfinte descoperite”²⁰, cuprinse în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Infailibilitatea se manifestă în Sinoadele Ecumenice, unde episcopilor întruniți „puterea le vine de la Dumnezeu”²¹. Sinoadele Ecumenice nu sunt organe infailibile prin ele însele, ci prin receptarea hotărârilor lor. „Hotărârile privitoare la Biserică se iau de către cei cărora le-a fost încredințată conducera Bisericii și ele sunt confirmate de popor.”²² Mijlocul cel mai eficace pentru rezolvarea problemelor Bisericii era întrunirea unui

¹³ Rugăciunea punerii-înainte, *Liturghia Sf. Vasile cel Mare - Liturghier*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 192

¹⁴ Sf. Vasile cel Mare – *Omilii la Hexaïmeron* V, 6 – P. G. XXIX, col. 108 B.

¹⁵ *Idem* – *Omilii la Psalmi* 45, 4 - P. G. XXIX, col. 421.

¹⁶ *Idem* – *Omilia 2 la Hexaïmeron* - P. G. XXIX, col. 33 A.

¹⁷ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ed. a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 137.

¹⁸ Sf. Vasile cel Mare - *Omilii la Psalmul 48* - P. G. XXIX, col. 433 D.

¹⁹ Sf. Vasile cel Mare – *Omilii la Psalmi* 44, 9 – P. G. XXIX, col. 408.

²⁰ *Idem* – *Epistola* 251, 4 – P. G. XXXII, col. 937-940.

²¹ *Idem* - *Epistola* 114 – P. G. XXXVI, col. 527B.

²² *Idem* - *Epistola* 230 – P. G. XXXVI, col. 860 A.

sinod general, idee pentru care Sfântul Vasile va milita toată viața, neajungând însă să vadă cu ochii săi acest vis.²³

Biserica, sacramentul sau reprezentanta Împărăției lui Dumnezeu este singura în măsură, „să hrănească duhovnicește pe credincioși, conducându-i pe calea cea bună către Împărăția cerurilor, unde vor străluci în veșmântul curat țesut din dogmele cele inteligibile”.²⁴

Biserica este organul de păstrare, interpretare și fructificare al conținutului revelației, ce se cuprinde în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. “Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică le avem din învățătură scrisă, iar pe altele le-am primit din Tradiția Apostolilor, transmise nouă în taină. Amândouă acestea au aceeași autoritate pentru evlavie”.²⁵

Biserica este trupul lui Hristos, extensiunea Lui în noi. „Domnul nostru Iisus Hristos a binevoit să numească Trup al Său întreaga Biserică a lui Dumnezeu și făcându-ne pe fiecare dintre noi membre unii altora, ne-a dat tuturor sarcina de a rămâne cu toți în relații strânse, după armonia care trebuie să domnească între membrele trupului.”²⁶ În tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, Sf. Vasile subliniază aspectul pnevmatologic al Bisericii, dar și fundamentul ei treimic: “orice lucrare vine de la cele trei Persoane și mântuirea și dumnezeiescul har și viața sunt date de sus tuturor membrilor Trupului Domnului. De la Dumnezeu-Tatăl, prin Hristos în Duhul Sfânt sunt darurile. De aceea Biserica se numește și *Trupul Domnului*, dar și *comunitatea Sfântului Duh* și nu e cu puțință să ne închinăm Fiului dacă nu în Duhul Sfânt și nici să chemăm pe Tatăl, decât în relația Duhului”.²⁷

În viziunea Sf. Vasile, Biserica are două aspecte: văzut și nevăzut, pământesc și ceresc “adunarea Bisericii e formată și din trupuri și din suflete”.²⁸ “Este însă o singură și nedespărțită Biserică, cu două fețe: una cerească și alta pământească, amândouă alcătuind un organism unic și indivizibil, *dumnezeiesc-omenesc* sau un singur trup *tainic* al lui Hristos. În felul acesta, Biserica se înfățișează ca o comuniune a sfinților, un organism unic și indivizibil²⁹ și se insistă asupra comuniunii lor în rugăciune. Membrii Bisericii sunt dreți și păcătoși, ea este laboratorul sfințeniei “aici se desăvârșesc spre mântuire ambele categorii de oameni”.³⁰ Continuitatea, legătura dintre aspectul văzut și cel nevăzut este ilustrată: „sfinții din cer se roagă pentru noi, iar noi ne rugăm la ei pentru noi și pentru cei trecuți la cele veșnice.”³¹

²³ Pr. dr. Mircea-Florin Cricovean – *Idei dogmatice în epistolele Sfântului Vasile cel Mare*, ed. a II-a, Ed. Emia, deva, 2006, p. 136.

²⁴ Sf. Vasile cel Mare - *Omilii la Psalmi* 44, 9-10 - P. G. XXIX, col. 408-409.

²⁵ *Idem* – *Despre Duhul Sfânt* 27, 66 – P.G. XXXII, col. 188 A

²⁶ *Idem* - *Epistola* 243, 1,4-8 – P. G. XXXII, col. 904 A.

²⁷ *Idem* – *Epistola* XII, 27 – P. G. XXXII, col. 116.

²⁸ *Idem* – *Omilii și Cuvântări* VIII, 8 – P. G. XXXI, col. 328 B. A se vedea și traducerea românească: Sf. Vasile cel Mare – *Scrieri*, partea I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 433 (trad. Pr. D. Fecioru)

²⁹ Pr. Olimp N. Căciulă – recenzie la Prof. I. Karmiris – *Eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare*, Atena, 1958 – O. nr. 3/1961, p. 437. Sf. Vasile cel Mare – *Omilie la Psalmul* 132, 15 P.G. XXIX, col. 376.

³⁰ Sf. Vasile cel Mare – *Comentarii la Profetul Isaia I*, 28, - P.G. XXX, col. 973.

³¹ *Idem*- *Omilie la Psalmul* 76, - P. G. XXIX, col. 659.

Unitatea Bisericii are la bază identitatea de credință și iubirea, în viziunea Sf. Vasile, așa cum rezultă din formularul liturgic ce-l are ca autor: „Pomenește Doamne pe toți episcopii ortodocși care drept învață cuvântul adevărului Tău...”³² Sobornicitatea Bisericii are un aspect extensiv, geografic și unul intensiv, calitativ. „Pentru aceasta noi ne rugăm zi și noapte ca Împăratul veacurilor să păstreze poporul credincios în integritatea credinței și să păstreze în fruntea credincioșilor clerul ca pe un cap intact, care poartă neadormită grijă de membrele corpului așezat sub el”³³, sau „Tot restul Bisericii, care de la o margine la cealaltă a lumii a primit Evanghelia, e în această învățătură sănătoasă și nesmintită, pe care o apărăm. Ne rugăm ca ea să nu fie ruptă din comuniune și ne mai rugăm să avem parte de la noi în ziua Domnului nostru Iisus Hristos, în ziua dreptății Sale când va veni să dea fiecăruia după faptele lui”³⁴, iar într-o rugăciune din rânduiala Sf. Liturghii se spune: „Pomenește Doamne, sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu Scump Sângele Hristosului Tău... pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică...”³⁵ De remarcat că expresia ἡ καθολικὴ ἐκκλησία³⁶ apare, se pare, o singură dată în opera sa.

Așa cum se subliniază în Teologia românească contemporană, „în calitatea Sa de Logos etern al Tatălui, Fiul se întrupează și vine întru ale Sale (Ioan 1,11), ca să transfigureze omul și creația prin Biserică. Legătura dintre Hristos, Biserică și creație, rezultă din binecuvântarea pe care episcopul o acordă poporului credincios în timpul Sfintei Liturghii, invocând pe Mântuitorul ca Pantocrator”³⁷, zicând: ”Doamne, Doamne, caută din cer și vezi și cercetează via aceasta pe care a zidit-o dreapta Ta și o desăvârșește pe ea”³⁸.

În contextul veacului său în care Biserica „dreptcredincioasă”³⁹ era amenințată de erezii, referindu-se la epoca primară a creștinătății, Sf. Vasile afirmă că atunci: „Bisericile lui Dumnezeu erau unite, întărite în credință, unite în iubire, așa încât în trup era o înțelegere desăvârșită a diferitelor mădulare”⁴⁰. Este exclusă așadar o unitate a Bisericii ce are la bază intercomuniunea. Termenul intercomuniune necunoscut Bisericii vechi și Teologiei ortodoxe a fost pus în circulație de unii teologi din Apus, el nu apare ”în Biblie, la Părinți sau în Sfintele canoane. Biblia, Părinții și Canoane cunosc doar două posibilități comuniunea și ne-comuniunea. Este totul sau nimic”⁴¹. Urmând credinței Sfinților Părinți, Biserica Ortodoxă nu crede în intercomuniune – o soluție de compromis, artificială – comuniune euharistică între diferite Biserici, fără a

³² *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, p. 208

³³ Sf. Vasile cel Mare – *Epistola* 222, 1, 29-37 – P.G. XXXII, col. 820 A.

³⁴ *Idem - Epistola* 251, 4, – P. G. XXXII, col. 937 BC.

³⁵ *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, p. 205-206.

³⁶ Sf. Vasile cel Mare – *Epistola* 125,2 - P. G. XXXII, col. 548 A.

³⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 250.

³⁸ *Arhieraticon*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 29.

³⁹ Sf. Vasile cel Mare – *Epistola* 92, 3 - P. G. XXXII, col. 483 A.

⁴⁰ *Idem - Epistola* 164, 1 - P. G. XXXII, col. 529.

⁴¹ K. Ware – „Church, Eucharist, Communion and Intercommunion” în *Sobornost* no. 7/1978, p. 556.

avea la bază unitatea de credință, o comuniune concomitentă cu o non-comuniune în punctele doctrinare esențiale. Lex orandi are la bază lex credendi, nu exista un pluralism eclesiologic nici în vremea Sf. Vasile, cum nu era nici în epoca apostolică. ”Noi nu avem o credință în Seleucia, o altă credință la Constantinopol, alta la Zela, alta la Lampsakia, o alta pentru Roma; iar credința care circulă asăzi nu este diferită de cea precedentă, ci este una și aceeași credință. Noi suntem botezați după formula pe care am primit-o de la Domnul, noi credem cum am fost botezați și noi slăvim pe Dumnezeu așa cum credem.”⁴²

Marele ierarh se ocupă intens de problema succesiunii apostolice. “Sfinții Apostoli, martori oculari ai celor săvârșite și descoperite de Domnul, predând acestea episcopilor și înzestrându-i cu puterea harică de sus, au asigurat paza neîntreruptă a adevărului revelat și predica în Biserică de-a lungul veacurilor, precum și continuitatea neîntreruptă a sfințeniei actelor sacramentale, săvârșite în ea de cei hirotoniți canonic, prin Duhul Sfânt sălășluit în ea”.⁴³

Vorbește, evident, despre Taina Hirotoniei, despre poziția deosebită a clerului în Biserică, alcătuită din două entități clerici și mireni “Harul arhieriei, preoției și diaconiei se împărtășește numai de episcopii canonici, care au succesiune apostolică”.⁴⁴

De asemenea este ilustrat statutul sacramental special al celei mai înalte trepte a preoției și raportul dintre comunitățile locale, Biserica locală (dioceza) și Biserica universală, “prin episcopul lor comunitățile locale se integrează în Biserica locală și aceasta se deschide la izvoarele vieții harismatice a Cincizecimii, contopindu-se cu Biserica universală”.⁴⁵ Fiecare episcop în eparhia sa este capul Bisericii locale. Episcopatul în totalitatea lui constituie expresia cea mai înaltă a unității Bisericii. ”Episcopii sunt rânduși de Dumnezeu în Biserica de pretutindeni”.⁴⁶

b) Sfântul Grigorie de Nazianz

Ca și la Sfântul Vasile cel Mare, învățătura despre Biserică este dispersată în întreaga operă a Sfântului Grigorie de Nazianz sau Teologul (330-389).

Sintagma paulină *Biserica – Trup al lui Hristos* este prezentă și în gândirea teologică a Sf. Grigorie. “Iar dacă Hristos este unul, unul este și capul Bisericii și unul e și trupul ei”⁴⁷, pentru că Biserica este “un singur trup alcătuit din diferite mădulare”.⁴⁸ Credincioșii sunt mădularele, iar Hristos este Capul, Întemeietorul, Păstorul și Conducătorul Bisericii, iar însuflețitorul ei este Duhul Sfânt. “Asupra acestui organism viu, care este Biserica, Hristos, capul ei revarsă ploile harului și ale mântuirii și darurile Duhului Sfânt, care ajung pe fiecare mădular în parte. Locul pe care îl ocupă și lucrarea

⁴² Sf. Vasile cel Mare - *Epistola 251, 4* - P. G. XXXII, col. 937 B.

⁴³ Prof. N. Chițescu – “Aspecte eclesiologice în opera Sfântului Vasile cel Mare” – *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, p. 175.

⁴⁴ Sf. Vasile cel Mare – *Epistola 188* - P. G. XXXII, col. 699.

⁴⁵ Prof. N. Chițescu – *art. cit.*, p. 176.

⁴⁶ Sf. Vasile cel Mare – *Epistola 42, 4* - P. G. XXXII, col. 353.

⁴⁷ Sf. Grigorie de Nazianz – *Epistola 41* către cei din Cezarea - P. G. XXXVII, col. 85.

⁴⁸ *Idem* – *Cuvântarea 32, 10* - P. G. XXXVI, col. 185.

pe care o săvârșește sufletul în trupul omului, același și mult mai mari le îndeplinește Duhul Sfânt în trupul Bisericii. Ca atare am putea zice că Biserica este un trup viu desăvârșit al cărui Cap este Hristos, al cărui suflet este Duhul Sfânt și ale cărui mădulare sunt credincioșii, fiecare dintre ei având însă o poziție deosebită și îndeplinind slujiri diferite”.⁴⁹ Așadar Biserica, instituția în care se lucrează mântuirea are teme hristologice, dar și pnevmatologice.

Clerul și credincioșii constituie două entități distincte, dar necesare și inseparabile, neexistând între acestea o deosebire ontologică. „Este un singur trup care este alcătuit din diferite mădulare, clerici și laici având deopotrivă nevoie unii de alții și pentru aceasta fiind cu toții demni de aceeași cinstită”.⁵⁰ Clerul are o poziție deosebită, de conducere, fără să se situeze deasupra Bisericii “preotul este împreună – slujitor (συνιερευοντα) cu Hristos”.⁵¹ Aceasta cel puțin din două motive: „mai întâi, fiindcă mijlocirea preotului își trage eficacitatea ei din mijlocirea lui Hristos. De aceea el trebuie să se silească să-și identifice judecata și atitudinea sa față de credincioși cu cea a lui Hristos...Apoi, preotul este împreună-slujitor cu Hristos și pentru faptul că el îndreaptă rugăciunea comunității și pe a lui personală către altarul de sus, pentru ca Hristos să coboare în mijlocul credincioșilor Săi și să-i sfințească prin preot cu puterea dumnezeiască a preacuratului și scumpului Său Sânge.”⁵² Acest adevăr este ilustrat de textul unei rugăciuni pe care o citește preotul în taină în timpul Sf. Liturghii: „Ia aminte, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfânt locașul Tău și de pe scaunul slavei Împărăției Tale și vino ca să ne sfințești pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicești, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și prin noi la tot poporul.”⁵³

În Biserică trebuie să domnească disciplina, iar păstoriții să dea ascultare membrilor ierarhiei “după cum este un rău atunci când toți ar voi să conducă, tot un rău este și atunci când nimeni nu voiește să conducă. Tuturor laicilor, prin hirotonie, le este îngăduită intrarea în cler. Numai femeilor nu le este îngăduită intrarea în rândurile clerului, cu toate că sunt mădulare deopotrivă în drepturi ale Bisericii”.⁵⁴ Preoția sacramentală este inerentă, indispensabilă pentru Biserică: ”dacă ar fugi toți de această, să-i zicem slujire sau conducere, ar șchiopăta, în cea mai mare măsură, n-ar mai rămâne frumoasă plenitudinea Bisericii.”⁵⁵

Este accentuată de către profundul gânditor, importanța episcopului, care „este capul credincioșilor în Hristos din eparhia sa”⁵⁶ și se insistă asupra calităților

⁴⁹ Pr. Olimp N. Căciulă – recenzie la Ioan N. Karmiris – *Eclesiologia Sfântului Grigorie Teologul*, Atena, 1960, O. nr. 3/1961, p. 440.

⁵⁰ Sf. Grigorie de Nazianz – *Cuvântarea* 32, 10 - P. G. XXXVI, col. 185.

⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa - *Epistola canonică* 188, - P. G. LXV, col. 232 C.

⁵² Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *op. cit.*, p. 263.

⁵³ *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, p. 121-213.

⁵⁴ *Idem* – *Cuvântarea* 2, 4 - P. G. XXXV, col. 412.

⁵⁵ *Ibidem*, col. 413.

⁵⁶ *Ibidem*, 2,99, col. 501.

celor care ajung la această demnitate. Autoritatea episcopilor este egală, iar deasupra tuturor este autoritatea Sinoadelor ecumenice.

Sfântul Părinte are o viziune profundă despre Taina Preoției, așa cum rezultă din tratatul său despre preoție, intitulat *περί φυγής* (Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont), scris în anul 362, pentru că îl înfricoșa sublimul acestei slujiri. „Trebuie să fii tu mai întâi curat și apoi să cureți pe alții, să fii tu înțelept ca să înțelepțești pe alții, să fii tu lumină ca să luminezi pe alții, să fii tu sfânt ca să sfințești pe alții, să te apropii mai întâi tu de Dumnezeu și apoi să aduci la Dumnezeu pe alții, să fii tu sfințit și apoi să sfințești pe alții”.⁵⁷ Sf. Grigorie Teologul vorbește foarte clar despre harul Hirotoniei și despre succesiune apostolică. „Nu urmărind el cinstea de episcop, ci fiind el urmărit de cinste, nu primind har omenesc, ci pe cel dumnezeiesc, de la Dumnezeu”.⁵⁸

Temeiul pentru universalitatea și etnicitatea Bisericii este evenimentul Cincizecimii. Fără să se desființeze varietatea de limbi și de neamuri ele se unesc în aceeași gândire și simțire a lui Hristos. S-ar putea spune că tocmai prin aceasta s-a întemeiat Biserica. Sf. Grigorie de Nazianz interpretând evenimentul Pogorării Duhului Sfânt și al vorbirii Apostolilor în toate limbile tuturor celor de față spune că prin Duhul Sfânt: “cei separați în multe și diferite feluri de limbi au devenit toți deodată de aceeași limbă cu Apostolii. Căci trebuia ca toți cei ce au rupt conglăsuirea la construirea turnului Babel să vină iarăși la conglăsuire odată cu zidirea duhovnicească a Bisericii”.⁵⁹ Aceeași realitate o ilustrează și condacul Rusariilor: “Când Cel Preaînalt, coborându-se a amestecat limbile, atunci a despărțit neamurile, iar când a împărțit limbile cele de foc, atunci a chemat pe toți la o unire; și cu toți ca într-un glas slăvim pe Duhul Cel Preasfânt”.⁶⁰

c) Sfântul Grigorie de Nyssa

Elemente ale eclesiologiei ortodoxe pot fi întâlnite și în scrierile teologului celui mai speculativ dintre părinții greci ai secolului al IV-lea, Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395), fratele Sfântului Vasile cel Mare.

Biserica este extensiunea lui Hristos în social, organism teandric, comuniune, nu o simplă adunare sau sumă de indivizi: “Adevăratul Eclesiast este Cel care reunește într-o pliomă pe cei care erau risipiți și care face să vină la unire pe cei care s-au rătăcit din diverse iluzii. Și care va fi oare, dacă nu adevăratul rege al lui Israel, Fiul lui Dumnezeu”.⁶¹ El este „Cel ce a adunat pe cele rătăcite și împreștiatate unitate și le-a făcut pe toate o singură Biserică, o singură turmă.”⁶²

Hristos este Capul și Păstorul suprem al Bisericii. Sf. Grigorie sublinează aspectul comunitar și pe cel hristologic al Bisericii, deși nu utilizează nicăieri în opera sa formula *trupul tainic al lui Hristos*: “Eclesiastul conduce spre unitate pe cei care s-

⁵⁷ *Ibidem*, 2,78, col. 480 B.

⁵⁸ *Idem* – *Cuvântarea 43,27 Spre lauda lui Vasile cel Mare* - P. G. XXXVI, col. 533 B.

⁵⁹ *Idem* – *Omilia In Sanctum Stephanum*, - P. G. XXXVI, col. 705.

⁶⁰ *Ceaslovul*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1990, p. 217

⁶¹ Sf. Grigorie de Nyssa – *Tâlcuire exactă la Eclesiastul lui Solomon I* - P. G. XLIV, col. 620 B.

⁶² *Idem* – *Omilia la „Când se vor supune”* - P. G. XLIV, col. 1317.

au rătăcit sau risipit, făcând din ei o singură turmă, pentru ca nici unul să nu fie neascultător la glasul bunului păstor, care vivifică toate... Acesta se numește Eclesiast ca și Doctor, Viață, Înviere, Lumină, Cale, Ușă, Adevăr și toate numele pentru iubirea de oameni”.⁶³

Eclesiastul este Hristos, Cel care cheamă și adună pe toți, poporul lui Dumnezeu, adevăratul Israel este Biserica cea una și universală, destinată să-i cuprindă pe toți. „Eclesiastul vorbește fără excepție cu cei care se adună în Biserică. Într-adevăr, Eclesiastul ne vorbește nouă – Bisericii – iar noi ascultăm cuvintele Lui. Și după cum cei ce cântă privesc spre maestrul lor, tot așa și cei care sunt în pliroama Bisericii privesc spre conducătorul ei.”⁶⁴ Hristos este mereu prezent în Biserică, El Însuși o călăuzește, ea nu este o entitate separată de Capul Său, care să fie condusă de vreun înlocuitor, sau unde să fie proferată o învățătură detașată de divinul Învățător. „Cel ce privește spre această lume nouă a creației Bisericii vede în ea pe cel ce este și Se face totul în toate, călăuzindu-ne cunoașterea, prin cele ce înțelegem și le cuprindem prin credință, ceea ce nu se poate cuprinde.”⁶⁵

Sfântul Duh de asemenea este prezent și lucrător în Biserică. El prelungește, împlinește și actualizează lucrarea lui Hristos. “Duhul Sfânt lucrează în Biserică în mod liber”⁶⁶, ca persoană, dar “El nu lucrează separat de Fiul și de Tatăl”⁶⁷ după Înălțare, Hristos nu este detașat de Biserică sau înlocuit de Duhul Sfânt.

În Biserică, Trupul lui Hristos, suntem în comuniune cu Sfânta Treime “Dacă Tatăl își iubește Fiul, dat fiind că în Fiul noi am devenit toți trupul Său prin credință, urmează că Cel care-și iubește Fiul, iubește depotrivă și trupul Fiului, ca pe însuși Fiul, iar noi suntem trupul”.⁶⁸

În cadrul sensului patristic al mântuirii ca o nouă creație, Sfântul Grigorie de Nyssa, numește Biserica, organul mântuirii, o nouă creație: “Constituirea Bisericii este o nouă creație a lumii, în ea, după cuvântul profetului (Is 65, 17) sunt create un cer nou – care este tăria credinței în Hristos, după cuvântul Apostolului (I Tim 3,15) – și un pământ nou care soarbe ploaia ce vine peste el în Biserică, se plăsmuiește un alt om, care se înnoiește prin nașterea de sus, după chipul celui ce l-a zidit”.⁶⁹

Biserica are așadar o excepțională semnificație în lucrarea de reînnoire a omului și nu poate fi substituită prin nimic. În Biserică Dumnezeu ne dă harul Duhului Sfânt în Sfintele Taine, spălând sufletul și trupul și înălțându-le la frumusețea originală. În Biserică devenim făptură nouă, prin slujirea sa harică Hristos transpare în oameni, care progresiv devin fiii lui Dumnezeu. „Biserica este socotită o taină și credinciosul trebuie să aibă inima curată ca să o cunoască și să beneficeze de frumosul Bisericii, adică de mântuire.”⁷⁰

⁶³ Sf. Grigorie de Nyssa – *Tâlcuire exactă la Eclesiastul lui Solomon II* - P. G. XLIV, col. 636 B.

⁶⁴ *Ibidem* – II, col. 636 C-D.

⁶⁵ *Idem* – *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Omilia 13 - P. G. XLIV, col. 1052 B.

⁶⁶ *Idem* – *Despre credință*, - P. G. XLV, col. 145 A.

⁶⁷ *Ibidem*, col. 141 C- 144 A.

⁶⁸ *Idem* – *Omilia: Că nu sunt trei dumnezei*, -P. G. XLIV, col. 1321 B.

⁶⁹ *Idem* – *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor XIII* - P. G. XLIV, col. 1049 B-C.

⁷⁰ K. Skouteres – *Eclesiologia lui Grigorie al Nyssei (în gr.)*, Atena, 1969, p. 66

În contextul învățaturii sale despre epectază, Biserica, la sfântul ierarh Grigorie este plină de dinamism, este “o înaintare”⁷¹ neîncetată, este spațiul urcușului duhovnicesc neîncetat al credinciosului spre Dumnezeu.

Și Sf Grigorie de Nyssa afirmă: „facerera lumii este și crearea Bisericii”⁷². Prin Biserică, „taina cea din veac ascunsă” (Efes 3, 9; Col 1, 26) a mântuirii lumii prin Hristos este făcută cunoscută. Așadar odată cu lumea este creată virtual și Biserica organul mântuirii. Întemeiată prin Jertfa pe Cruce a lui Iisus Hristos și făcută vizibilă la Cincizecime, Biserica este universală, sobornicească din prima zi a existenței ei, „căci din același Duh, revărsându-se în toți aceeași înțelegere sunt adunați toți într-o unică armonie.”⁷³

Membrii Bisericii sunt clerul și credincioșii, dar nu este distanță între aceste două entități “nu numai că între clerici și laici în Biserică nu există separație, ci există o legătură organică, pentru că toți sunt deopotrivă mădulare ale unuia și neseperatului Trup al lui Hristos”.⁷⁴

Mădularele sunt egale, nu se deosebesc ontologic, dar nu au aceeași lucrare, aceleași atribuții în Biserică. Astfel, “primind harul sfinților”⁷⁵ preoții au un loc și un rol cu totul special în Biserică. “Ei sunt mădularele cele mai importante”⁷⁶, “faringele Bisericii, prin care vorbește Hristos”⁷⁷, “dinții care fac mai accesibile celorlalți Tainele dumnezeiești”.⁷⁸

Despre Sfânta Taină a Hirotoniei, harul preoției și efectele lui, Sf. Grigorie ne-a lăsat un text deosebit de important: “Aceeași eficacitate a Cuvântului face pe preot venerabil și sfânt, distingându-l de comunitate prin noutatea hirotoniei sale. Într-adevăr ieri și mai devreme el era unul din masa poporului; deodată e făcut călăuză, învățător al credinței, inițiator în tainele ascunse. Și el face aceasta fără să fie ceva schimbat din trupul său și din chipul lui, căci cu toate că din punct de vedere exterior rămâne ceea ce era, printr-o virtute și un har invizibil el este ridicat în sufletul său nevăzut la o stare superioară”.⁷⁹

Nu comunitatea, deci, este cea care oferă unuia dintre membrii ei puterea exercitării misiunii preoțești: “Fiecare primește harul ca un dar de sus, nu ca pe o ofertă a comunității, Biserica – Trup al lui Hristos nu este așadar o societate realizată conform unor principii la care se aderă individual, ci un Trup tainic, legat totdeauna de Cap care pătrunde mădularele de puterea lui pentru a le învăța, sfinți și conduce la mântuire”.⁸⁰ Sfântul părinte vorbește și despre succesiunea apostolică: „Cei dintâi care au fost

⁷¹ Sf. Grigorie de Nyssa – *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor* III - P. G. XLIV, col. 793 A.

⁷² *Ibidem*, XIII, - P. G. XLIV, col. 1038 D.

⁷³ *Idem* – *In Penticostem*, oratio 17 – P. G. XXXVI, col. 448.

⁷⁴ K. Skouteres – *op. cit.* c.f. Preot Dr. Vasile Răducă – *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 312.

⁷⁵ Sf. Grigorie de Nyssa – *Epistola canonică* 188 - P. G. LXV, col. 232 C.

⁷⁶ *Idem* – *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor* VI - P. G. XLIV, col. 917 D.

⁷⁷ *Ibidem* XIV, col. 1084 B-C.

⁷⁸ *Ibidem* VIII, col. 925.

⁷⁹ *Idem* – *Omilie la Botez*, - P. G. XLVI, col. 581 D – 584 A.

⁸⁰ Preot Dr. Vasile Răducă – *op. cit.*, p. 415.

învățați prin har și au fost atotvăzători și slujitori ai Cuvântului n-au mărginit acest bun, ci au dat acest har și celor de după ei prin succesiune”⁸¹.

Biserica este autoritate infailibilă în materie de credință, „corabia aceasta însuflețită, adică Biserica, înălțată în văzduh, privește cu toată plinătatea ei, spre bogăția tâlcuirii”⁸². Regula fidei nu este litera Scripturii, ci „dreptarul vieții binecredincioase e rezumat în dreapta dogmă a credinței”⁸³, formulată de Biserică. „Taina învățaturii dogmatice nu rămâne întipărită doar în cuvinte, ci în acea putere creatoare plină de înțelepciune”⁸⁴, afirmă episcopul Nysei, referindu-se la mediul eclesial, sacramental. „Teologhisirea e nedespărțită pentru Sfântul Grigorie de experierea lăuntrică a adevărilor dumnezeiești descoperite nouă. Prin urmare ea are un caracter haric, sacramental în măsura în care învățătura însăși nu poate fi despărțită de conexiunile ei cu viața sacramentală și duhovnicească. O învățătură greșită înseamnă, din această perspectivă o eroare în planul experienței duhovnicești... din această cauză formarea unor învățături neadevărate, străine de Biserică, sunt pentru Sfântul Grigorie expresia unei trăiri lăuntrice înșelate, departe de har.”⁸⁵

Sfântul autor spune: „una e viața noastră, cea prin credința în Sfânta Treime și care-și are obârșia în Dumnezeu tuturor, se trimite prin Fiul și se lucrează prin Duhul. Fiind încredințați de aceasta ne-am botezat, doxologim precum credem, astfel încât Botezul și credința și doxologia Tatălui și a Fiului și Sfântului Duh să fie toate în deplin acord”⁸⁶. Așadar este important de reținut că Sf. Grigorie face o legătură între „taina evlaviei”, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în care aceste elemente teologice fundamentale sunt conținute pe de o parte și viața cultică a Bisericii, pe de altă parte... Biserica este cea în care are loc trăirea acestei taine și tot aceea care folosește Scriptura și Tradiția⁸⁷, „în lupta ei pentru viața cucernică”⁸⁸.

Eclesiologia nu este absentă din scrierile celor trei mari capadocieni, în care avem temelia eclesiologiei ortodoxe de astăzi. Biserica își are ființa ei în Dumnezeu, este mediul în care se lucrează mântuirea și se bucură de infailibilitate, nu este o simplă societate umană, fundamentul unității Bisericii este unitatea de credință, iar tendințele *minimaliste* protestante cu privire la cler sunt respinse în mod anticipat, Sfinții Părinți capadocieni “în consens cu întreaga operă patristică au osândit și κληρο κρατία și λαϊκο κρατία, ca total nepotrivite cu Trupul Tainic, unic, a lui Iisus Hristos”⁸⁹.

⁸¹ Sf. Grigorie de Nyssa - *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor XIV* - P. G. XLIV, col. 785.

⁸² *Idem* - *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor XII* - P. G. XLIV, col. 1016 B.

⁸³ *Idem* - *Despre rânduiala cea după Dumnezeu(a vieții) și despre nevoița cea adevărată*, *Scrieri*, partea I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 456 (trad de preot prof. D. Stăniloae și preot Ioan Buga)

⁸⁴ *Idem* - *Cuvânt apologetic la Hexaimeron* - P. G. XLIV, col. 113 B.

⁸⁵ Ierom. Dr. Agapie Corbu - *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, p. 148.

⁸⁶ *Idem* - *Epistola 5* - P. G. XLVI, col 1032 BC.

⁸⁷ Ierom. Dr. Agapie Corbu - *op. cit.*, p. 64-65.

⁸⁸ Sf. Grigorie de Nyssa - *Omilia la Eclesiast*, I - P. G. XLIV, col. 620.

⁸⁹ Prof. Ioan Karmiris - *Eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare*, Atena, 1969, p. 17, c. f. Prof. N. Chițescu - “Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi”, S. T. nr. 7-8/1962, p. 404.

TRIMITEREA FIULUI ÎN LUME PENTRU MÂNTUIREA ȘI VIAȚA LUMII, CONDIȚIE A APOSTOLATULUI TUTUROR CREȘTINILOR

CRISTIAN SONEA

ABSTRACT. *The Commission of the Son in the World for the Redemption and the Life of the World, the Condition of the Apostolate of all Christians.* The sending of the Son in the world for the redemption and the life of the world can be placed in the contemporary paradigm *missio Dei*, adopted by Orthodox missiologists after the missionary conference that took place in Willingen in 1952, presented with arguments based on the Revelation and in the Spirit of the apostolic Church, in the orthodox documents concerning mission. The sending of the Son in the world is a condition of the apostolate of all Christians. The final sending addressed by Christ to the eleven apostles did not concern them only, but all Christians, just as the teachings of our Savior Jesus Christ given to larger or smaller groups of people did not concern them exclusively, but represent the teachings of the entire Church addressed to all of its members.

Keywords: apostolic, missiology, christology, ecclesiology, missionary vocation

1. Introducere

Adevărata teologie creștină are misiunea de a integra într-o unitate întreaga existență umană. De aceea, teologia misionară aplică întotdeauna conținutul credinței la realitățile concrete ale timpului. Din această perspectivă, teologia misionară este caracterizată de o dinamică inovatoare care descoperă noi sensuri ale adevărului revelat neschimbat și unic, într-o încercare de face înțeles conținutul Revelației omului contemporan. Aceasta presupune să fie responsabilă față de credincioșii din timpul în care ea se face, în sensul că trebuie să fie o teologie actuală, care face accesibil conținutul Revelației oamenilor din vremea respectivă și să fie deschisă spre viitorul eshatologic, având obligația să îndrume credincioșii spre desăvârșirea lor adevărată în acel viitor.¹

De-a lungul timpului, misiunea creștină a fost înțeleasă în diferite forme. Uneori a fost interpretată în termeni soteriologici: ca lucrare de mântuire a oamenilor de chinurile veșnice². Alteori a fost interpretată în termeni culturali: ca

¹ Vezi mai multe despre dimensiunea misionară a teologiei la Pr.prof.univ.dr. Valer Bel, *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană (PUC), 2008, p. 30.

² David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1054, 997, pp. 215-220.

integrare a oamenilor din Răsărit și din Sud în lumea binecuvântată și privilegiată a Apusului creștin³. Adesea a fost înțeleasă în categorii eclesiale: ca expansiune a Bisericii (sau a unei denominațiuni creștine) în spații misionare noi. Nu de puține ori a fost definită ca salvare a istoriei: înțelegându-se prin aceasta procesul prin care lumea – într-un mod evolutiv sau printr-un cataclism – va fi transformată în Împărăție a lui Dumnezeu⁴. În toate aceste situații și forme diferite, relația intrinsecă dintre hristolgie, soteriologie și învățătura despre Sfânta Treime, atât de importantă în epoca creștinismului primar, a fost înlăturată în mod treptat prin una din multe versiuni ale doctrinei despre har.

Trimiterea Fiului în lume pentru mântuirea și viața lumii se înscrie în paradigma contemporană *missio Dei*, adoptată de misiologii ortodocși după conferința misionară de la Willingen (1952), prezentată și argumentată pe baza Revelației și în Duhul Bisericii apostolice în diferite documente ortodoxe cu conținut misionar.⁵ Din acest motiv, pentru subiectul nostru considerăm necesară o prezentare succintă a evoluției și înțelesului noțiunii *missio Dei*.

2. *Missio Dei* sau schimbarea paradigmei misionare contemporane

După primul război mondial misiologii au început să se intereseze de rezultatele noilor cercetări în teologia biblică și sistematică prin care s-a realizat o întoarcere la adevărul revelat, încercându-se astfel recuperarea vieții și credinței creștine genuine. Într-un text citit la Conferința Misionară de la Brandenburg din 1932, teologul protestant Karl Barth a devenit unul dintre primii teologi care a

³ *Ibidem*, pp. 262-341.

⁴ *Ibidem*, pp. 181-190.

⁵ Pentru înțelesul noțiunii în teologia misionară ortodoxă vezi: Anastasios Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, în „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, vol. 48, nr. 1, 2004, pp. 6-8; Idem, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în George Lemopoulos (ed.), „Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission”, Geneva: World Council of Churches, 1989, pp. 81-83; Ion Bria, *The Church’s Role in Evangelism / Icon or Platform?*, în IRM, vol. 64, 1975; Idem, *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva: World Council of Churches, 1980; Idem, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Idem, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1986; Idem, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Ed. IBMBOR), București, 1989; Idem, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, Editura Athena, București, 1996; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. I Premise teologice*, PUC, 2004, pp. 13-45, Idem, *Missio Dei*, în „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie”, coordonator Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 7-22; James J. Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, pp. 103-127; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 133; Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir’s Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1979; *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006; Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, Editura Panfilus, Iași, 2002; Mihai Hincinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.

definit misiunea ca lucrare a lui Dumnezeu însuși⁶. În *Die Mission als theologisches Problem* (1933), Karl Hartenstein afirmă același principiu⁷, iar câțiva ani mai târziu, la Conferința Internațională a Bisericilor de la Tambaran (1938), declarația delegației germane a reprezentat o nouă etapă în înțelegerea misiunii ca lucrare a lui Dumnezeu:

„doar prin actul creator al lui Dumnezeu Împărăția Sa se va împlini în inaugurarea finală a cerului nou și a pământului nou [...] noi avem convingerea că doar această înțelegere eshatologică (a lucrării misionare n.n.) poate salva Biserica de a deveni una secularizată.”⁸

Influența lui Karl Barth pentru teologia misionară a fost crucială⁹, atingând punctul culminant la Conferința Internațională a Bisericilor de la Willingen din 1952. Aici s-a exprimat clar pentru prima dată conținutul doctrinei *missio Dei* (chiar dacă nu s-a folosit exact această terminologie¹⁰). Începând de acum teologia misionară a suportat o schimbare radicală de paradigmă, ce presupune transferul accentului de pe o interpretare a misiunii în cadrele antropologiei autonome, pe o înțelegere a acesteia ca lucrare a lui Dumnezeu-Sfânta Treime. De asemenea, înțelegerea misiunii ca acțiune a unei confesiuni creștine în vederea plantării de noi comunități eclesiale (*plantatio ecclesiae*) a fost reevaluată. La Willingen s-a afirmat că misiunea creștină decurge din însăși ființa lui Dumnezeu, fiind pusă în contextul doctrinei trinitare și nu doar în cel al eclesiologiei.¹¹ Doctrina *missio Dei*¹², devenită de acum clasică, înțelegea ca trimitere a Fiului și a Duhului Sfânt, a fost extinsă în sensul trimiterii Bisericii în lume de către Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Înțelegerea misiunii, afirmată la Willingen, ca *missio Dei* a fost îmbrățișată de Bisericile Protestante¹³, de Biserica Catolică cât și de Bisericile Ortodoxe.

⁶ Karl Barth, *Die theologie der Mission in der Gegenwart (Theology and Mission in the Present Situation)* (1932), in „Theologisches fragen und Antworten”. III, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1957, pp. 100-126.

⁷ Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem*, Furche-verlag, Berlin, 1933, 167 p.

⁸ D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 390.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Tormod Engelsen, *Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*, în IRM, vol. XCII, nr. 367, p. 483; David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 390.

¹¹ *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stranksy, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 780-781.

¹² Despre originea, conținutul conceptului de *missio Dei* vezi: T. Engelsen, *Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*, pp. 482-486; D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, pp. 389-393; Idem, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene, Oregon, 2006, pp. 239-248.

¹³ Înțelegerea, neînțelegerea și evoluția doctrinei *missio Dei* în Bisericile Apusene Europene este magistral expusă de T. Engelsen în *Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*, pp. 481-497; vezi și *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 780-781; Lesslie Newbigin, *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 19-29.

Modul în care Bisericile au adoptat doctrina *missio Dei* a fost însă diferit. Ceea ce a particularizat teologia misionară a fiecărei confesiuni creștine a fost modul specific de înțelegere a eclesiologiei.

Din perspectiva teologiei misionare ortodoxe, *missio Dei* este un câștig pentru misiunea creștină. Aceasta nu mai este înțeleasă ca o acțiune exclusivă a Bisericii, definită în teologia apuseană de factură protestantă, ca instituție pământească misionară și instrument al misiunii, ci este intervenția proniatoare a lui Dumnezeu în istorie. În Apus, lucrarea misionară presupunea noțiunea de spațiu misionar, de teritoriu, de extindere vizibilă a Bisericii la noi comunități de „necredincioși”, în timp ce în Răsărit „misiunea este identificată cu tradiția”¹⁴, cu continuitatea Bisericii peste veacuri, cu transmiterea credinței în timp, de la o generație la alta. Obiecția teologiei misionare ortodoxe cu privire la misiunile apusene nu a fost atât aceea că s-au dorit cu orice preț cuceririi de teritorii noi din punct de vedere geografic, cât faptul că nu s-a încercat păstrarea credinței adevărate într-o continuitate vie în istorie. Biserica Ortodoxă este tentată să condamne mai degrabă pe cei ce părăsesc Biserica, decât să judece pe cei care încă sunt în afara ei.¹⁵ Afirmația paradigmei misionare de la Willingen depășește acest mod de a face misiune. Întrucât misiunea este o lucrare a lui Dumnezeu ce se continuă în istorie, ea nu mai este acum o lucrare exclusivă a unei Biserici înțeleasă ca societate misionară.

Din păcate, odată cu reevaluarea discursului misionar nu s-a făcut în Apus și o corectare a învățaturii despre Biserică, motiv pentru care doctrina *missio Dei* deschide posibilitatea unei înțelegeri greșite a misiunii, înțelegere, de altfel, întâlnită în teologia misionară Protestantă. Deoarece, în teologia protestantă adevărata Biserică este nevăzută, iar cea văzută este societatea credincioșilor care împărtășesc aceeași credință, *missio Dei* se poate realiza și în afara Bisericii. Izvorul ultim al misiunii fiind Dumnezeu, lucrarea Lui se poate realiza și în afara cadrului societății sau instituției misionare.¹⁶

Din punctul de vedere ortodox, înțelegerea Bisericii ca taină a Împărăției lui Dumnezeu, prezentă în istorie prin lucrarea sfințitoare a Bisericii, salvează impunerea unui teologii misionare eronate. Prin iconomia mântuitoare a Fiului întrupat a fost răscumpărată întreaga creație și s-au deschis porțile Împărăției lui Dumnezeu pentru toți oamenii, chiar dacă o mare parte dintre aceștia nu sunt conștienți de acest lucru. Întreaga creație este chemată să devină Biserică, iar dintr-o anumită perspectivă ea chiar este Biserică a Dumnezeului celui Preaînalt. După sfântul Maxim Mărturisitorul „sfânta biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a

¹⁴ I. Bria, *Introduction* la „Martyria/Mission”, p. 4.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vezi: T. Engelsviken, *Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*, pp. 481-497.

întregului cosmos.”¹⁷ De aceea, misiunea creștină se face numai în Biserică, spațiul sfințirii universale a cosmosului.

Rămânând în același context, se poate afirma că Biserica Catolică, având în vedere modul său propriu de înțelegere a ființei eclesiale susține, de asemenea, că Biserica este misionară prin însăși ființa ei. Poziția oficială a Bisericii Romei cu privire la această problemă s-a formulat la Conciliul II Vatican (1962-1965) în „Decretul despre activitatea misionară a Bisericii”:

„Biserica este misionară prin însăși ființa ei, din moment ce își află izvorul activității sale misionare în misiunea Fiului și a Duhului Sfânt, în conformitate cu hotărârea lui Dumnezeu-Tatăl.”... misiunea este „nici mai mult, nici mai puțin decât manifestare a planului lui Dumnezeu, epifania și realizarea acestuia în lume și istorie”¹⁸ (AG 2, 1; 9).

Teologia misionară ortodoxă, adoptând fundamentele discursului misionar dezvoltat la Willingen, a arătat că misiunea creștină a fost întotdeauna înțeleasă ca *missio Dei*. Ca misiune a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, având în același timp o caracteristică hristologică, eclesiologică și eshatologică. Vestea Bună sau Evanghelia Împărăției propovăduită de Mântuitorul Iisus Hristos este descoperită și împlinită în El și se trăiește în Biserică. Acest principiu fixează modul de înțelegere ortodox a formulei *missio Dei*.

Deși sintagma *missio Dei* nu este folosită foarte des în teologia ortodoxă, conținutul acesteia este exprimat în cadrele revelației autentice. În lectura surselor nouetamentare nu se regăsește această noțiune *expressis verbis*, însă se poate identifica ethosul misionar ortodox ca fiind trimiterea Bisericii în lume (FA 1, 8) ca o continuare a misiunii Fiului trimis de Tatăl (In. 20, 21-22) în vederea universalizării Evangheliei lui Hristos (Mt. 28, 19-20; Mc. 16, 16) și a integrării întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu (Lc. 17, 21; Mt. 4, 17). Teologia ortodoxă vorbește despre misiunea lui Dumnezeu, misiunea lui Hristos, misiunea Duhului Sfânt și misiunea Sfintei Treimi, dar preferă să utilizeze formulări de origine biblică sau patristică precum: lucrarea lui Dumnezeu sau comuniunea Sfintei Treimi și misiunea,¹⁹ cu referire specială la înțelesul lui *missio Dei*; Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu trimis în lume pentru mântuirea și viața lumii, cu referire la înțelesul noțiunii de *missio Filii*²⁰; sau trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. rom. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 15.

¹⁸ http://concile_vatican_II/concile_vatican_II_decret_ad_gentes.htm, art. 1 și art. 9: „De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père”; “L'activité missionnaire n'est rien d'autre, elle n'est rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son Epiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut.” accesat la 02. 08. 2009.

¹⁹ Vezi: Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. I Premise teologice*, pp. 15-47.

²⁰ Vezi: *Ibidem*, pp. 48-69.

și inaugurarea misiunii creștine, trimiterea Apostolilor și a Bisericii apostolice, cu referire la *missio Spiritus Sancti* și *missio Ecclesiae*²¹.

În parte, sensul exprimat prin termenul *missio Dei* este întâlnit la scriitorii de limba latină. La sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea fericitul Augustin utilizează noțiunea de *missio Dei* în cadrul discursului despre dogma Sfintei Treimi.²²

Părinții răsăriteni, vorbind despre iconomia mântuitoare a lui Dumnezeu, exprimă conținutul doctrinar al sintagmei *missio Dei* în ceea ce *Dictionary of the Ecumenical Movement* definește a fi *missio Dei (ad intra)*²³ sau lucrarea lui Dumnezeu în sânul Sfintei Treimi. Această lucrare se referă de fapt la modul perihoretic de existență a Persoanelor Sfintei Treimi și la relația de apropiere. Sfântul Atanasie cel Mare referitor la acest mod de existență a lui Dumnezeu scrie:

„Deoarece Ființa și divinitatea Tatălui este Ființa Fiului, pentru aceea este Fiul în Tatăl și Tatăl în Fiul. De aceea a și adăugat El cu drept cuvânt, după ce mai înainte a zis: Eu și Tatăl una suntem, cuvintele: Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine...”²⁴,

sfântul Grigorie de Nazianz afirmă același lucru când susține că Persoanele divine sunt absolut egale în perfecțiuni și locuiesc una în alta având aceeași ființă²⁵, iar sfântul Ioan Damaschin întărește afirmația anterioară spunând că:

„Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul, în Tatăl și Fiul, iar Tatăl, în Fiul și Duhul, fără să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există o unitate și identitate de mișcare, căci cele trei ipostase au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată.”²⁶

În virtutea acestui singur impuls și singure mișcări, *missio Dei* este misiunea Fiului trimis în lume de Tatăl și de Duhul Sfânt, iar misiunea Duhului Sfânt este continuarea misiunii Fiului ce se actualizează în Biserică până la sfârșitul veacurilor.

²¹ Vezi: *Ibidem*, pp. 68-133.

²² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate - Liber Quartus*, 19, 25, 26; 20, 27, 28, 29, <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, accesat la 07. 12. 2009

²³ *Dictionary of the Ecumenical Movement*: „The concept (*missio Dei*) had been highly refined in Western medieval theology to describe the activities within the Trinity itself (*ad intra*) which are expressed in God’s “outside” mission (*ad extra*): the Father sends the Son; the Father and the Son send the Spirit for the redemption of humanity”, p. 780.

²⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor*, cuv. 3, 3 PG 26, 328.

²⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio XXXI*, Theol. V, PG 36, col 149 A și B, la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 285 și pp. 289-290.

²⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, I, 14, p. 49.

3. Trimiterea Fiului în lume pentru mântuirea și viața lumii, caracteristică hristologică și condiție a apostolatului tuturor creștinilor

Conferința de la Willingen a recunoscut strânsa relație dintre *Missio Dei* și misiunea Fiului lui Dumnezeu întrupat, răstignit și înviat. În vreme ce lucrările conferinței s-au desfășurat sub tema „The Missionary Obligation of the Church” (Obligația misionară a Bisericii), comunicatul final al acesteia s-a publicat sub titlul: „Mission under the Cross” (Misiune sub Crucea lui Hristos)²⁷, arătând că misiunea este o lucrare a lui Dumnezeu în Treime și se realizează prin activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos ce culminează în Cruce și Înviere.

Opera mântuitoare a lui Iisus Hristos rămâne punctul de plecare și criteriul oricărei activități misionare a Bisericii. Lucrarea lui Dumnezeu – Sfânta Treime este cadrul de înțelegere a misiunii lui Hristos. Iar dacă Biserica continuă misiunea lui Hristos, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu constituie contextul pentru afirmarea ființei misionare a Bisericii.

Teologia misionară ortodoxă susține ideea că misiunea creștină este intim legată de opera de mântuire și desăvârșire a lumii și că se articulează în jurul activității desemnate de verbul *apostello* „eu trimit” și a formelor derivate din acesta. Termenul de *trimitere* se aplică în istoria biblică unei activități specifice și continue a lui Dumnezeu însuși. Dumnezeu trimite trimiși pentru a-L face cunoscut și a acționa în numele Lui în vederea mântuirii²⁸. În aceste condiții trimiterea Fiului lui Dumnezeu în lume pentru mântuirea și viața lumii apare ca o caracteristică a hristologiei ortodoxe:

„Această activitate de revelare, precum și însăși *trimiterea lui Iisus* se face pentru mântuirea oamenilor. Cine crede în Fiul Domnului (*In. 9, 35*) sau în Fiul cel Unul Născut al Tatălui ca *Trimisul* eshatologic al lui Dumnezeu acela are viață veșnică (*In. 3, 15, 36; 5, 24; etc.*), căci Fiul este, «Dumnezeul cel Adevărat și viața veșnică» (*1 In. 5, 20*)”²⁹

și o condiție a apostolicității Bisericii:

„...în primul rând Biserica este apostolică pentru că ea a fost întemeiată de Hristos și pentru că temelie ei sunt sfinții Apostoli...”³⁰

Misiologul ortodox, Anastasios Yannoulatos mărturisește că trimiterea Fiului este „principiul fundamental al mesajului”³¹ sfinților Apostoli: „Și noi am

²⁷ Norman Godall (ed.), *Mission under the Cross*, Statemets issued by the meeting, International Missionary Council at Willingen, London, 1953.

²⁸ Francis Grob, *Envoi*, în *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ed. du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, CLE, Yaoundé, 2003, p. 107.

²⁹ V. Bel, *Hristologia. Persoana lui Iisus Hristos*, Curs pentru studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, p. 21.

³⁰ Anastasios Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, în „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, vol. 48, nr. 1, 2004, p. 3.

văzut și mărturisim că Tatăl l-a trimis pe Fiul, Mântuitorul lumii” (*1 In.* 4, 14). Trimiterea Fiului constituie începutul misiunii și definește într-un mod cu totul special misiunea creștină.³² Iconomia Fiului nu este nu este pur și simplu o vestire, ci este un eveniment. Actul Întropării, care presupune asumarea întregii naturi umane, este cel mai important eveniment în istoria universului, este înnoirea creației spre transfigurarea ei prin participare la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Întroparea Fiului deschide astfel calea către realitatea eshatologică, către încorporarea întregii zidiri în Împărăția lui Dumnezeu.

Arhiepiscopul A. Yannoulatos alături de majoritatea misiologilor ortodocși subliniază faptul că Fiul este Apostolul sau Trimisul Tatălui punând la baza acestei afirmații adevărul revelat. Iisus Hristos însuși insistă mereu asupra faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl, Care nu a venit de la sine ci de la Dumnezeu-Tatăl, precum și că în trimiterea sau misiunea Sa nu face voia Lui, ci voia Celui ce L-a trimis (*In.* 5, 36; 5, 38; 6, 29; 6, 57)³³. Încă la începutul activității Sale, Iisus aplică textul de la Isaia 61, 1-2 persoanei și activității Sale: „Duhul Domnului e peste Mine, pentru că El M’a uns; El M-a trimis să le binevestesc săracilor, să-i vindec pe cei zdrobiți la inimă, robilor să le vestesc libertatea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i trimit în libertate și să vestesc anul bineprimit al Domnului” (*Lc.* 4, 18). „Astăzi s’a plinit această scriptură în urechile voastre ” (*Lc.* 4, 21). În epistola către Evrei Iisus Hristos este numit chiar *Apostol* (*Evr.* 3, 1)³⁴.

În Evanghelia de la Ioan pot fi numărate 40 de versete care mărturisesc trimiterea Fiului în lume. De aceea, în textul ioanin *a fi trimis* este un „refren inspirator”³⁵ ce desemnează o noțiune hristologică prin care este arătat sensul venirii lui Iisus Hristos și deplina unitate a Fiului cu Tatăl. „Cel ce M-a trimis” este „Tatăl Care M-a trimis” iar Iisus trimisul este „Fiul lui Dumnezeu Cel trimis.”

„Absoluta unitate a Fiului cu Tatăl este de așa manieră încât o atitudine pe care cineva o poate avea în legătură cu Iisus Hristos se proiectează și asupra Tatălui (*In.* 5, 23, 12, 45).”³⁶

Chiar dintru începutul activității Sale Iisus Hristos a chemat ucenici care să participe la trimiterea Sa și la vestirea mântuirii realizate în El. „Și a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască, Și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii” (*Mc.* 3, 14-15). El însuși îi numește apostoli (*trimiși*) pe ucenicii Săi: „Și când s-a făcut ziuă, a chemat la Sine pe ucenicii Săi și a ales dintre ei doisprezece, pe care i-a

³¹ *Ibidem*, p. 4.

³² Idem, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în „Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission”, Edited by George Lempoulos, WCC, Geneva, 1989, p. 80.

³³ Idem, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, p. 4.

³⁴ Vezi: Stelian Tofană, *Iisus Arhiereu veșnic după Epistola către Evrei*, PUC, 2000, pp. 190-191.

³⁵ A. Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, în „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, vol. 48, nr. 1, 2004, p. 4.

³⁶ *Ibidem*.

numit Apostoli” (Lc. 6, 13). Prin chemarea ucenicilor la apostolat, Mântuitorul Hristos nu întemeiază o comunitate pasivă, statică care să se retragă din lume, nici nu alege un loc stabil în care să vestească Evanghelia Împărăției, ci face din Israel un spațiu misionar, arătând prin aceasta că destinatarii misiunii Sale sunt toți oamenii și întreaga lume.

Hristos își trimite ucenicii la misiune chiar dacă aceștia erau încă neîntăriți, cu slăbiciuni și neajunsuri, deoarece comunitatea pe care a întemeiat-o își asumă misiunea ca o necesitate internă naturală.

„Lucrarea comunității Sale apostolice are o lucrare centrifugă, mișcându-se în afară de la Domnul, Învățătorul către ceilalți. Și în același timp, o singură Persoană, Persoana lui Hristos, produce constant o atracție centripetă.”³⁷

Pe măsură ce misiunea Sa pământească s-a apropiat de final, Iisus Hristos asociază propria Sa misiune cu cea a apostolilor, făcând din trimiterea Lui în lume o condiție a apostolatului tuturor creștinilor. Când îi trimite pe Apostoli la propovăduire îi asigură: „Cel ce vă primește pe voi, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M’ a trimis pe Mine” (Mt. 10, 40). „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; și cel ce se leapădă de voi, de mine se leapădă; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M’ a trimis pe Mine” (Lc. 10, 16). Și „tot cel ce va primi în numele Meu pe unul dintre acești copii, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine, nu pe Mine Mă primește, ci pe Cel ce M- a trimis pe Mine” (Mc. 9, 37).

Tema trimiterii apostolilor este deja anunțată, dar dimensiunile adevărate ale trimiterii și misiunii Apostolilor se revelează deplin numai după Înviere, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt, când misiunea lor devine o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții, o mărturie a vieții celei noi revelate în lume prin Hristos, în comuniunea Sa de viață și iubire cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Hristos Cel înviat le spune acum direct Apostolilor: „Așa cum Tatăl M’ a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!” (In. 20, 21-22). „Dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și’n toată Iudeea și în Samaria și pân’ la marginea pământului ” (FA 1, 8).³⁸ După Învierea Sa îi asigură din nou că „putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și’n toată Iudeea și’n Samaria și pân’ la marginea pământului” (FA 1, 8).

Până nu demult era formulată o concepție conform căreia identitatea apostolică a fost limitată doar la cei doisprezece Apostoli care au fost martorii oculari ai activității, morții și învierii lui Iisus Hristos. În mod firesc aceștia dețin o

³⁷ *Ibidem*, p. 5.

³⁸ V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. I Premise teologice*, PUC, 2004, pp. 85-86; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLII, 1997, nr. 1-2, p. 15.

poziție unică în viața Bisericii. Ei sunt *mijlocitori* și misiunea lor este unică.³⁹ Ei sunt piatra de temelie a Noului Israel și vor fi judecătorul lui la a doua venire (*Mt.* 19, 28). Alegerea celui de al 12-lea Apostol în locul lui Iuda a fost făcută cu scopul de a menține „puterea simbolică” a Noului Israel care tocmai s-a născut (*FA* 1, 15-26).⁴⁰ Dar în același timp alegerea lui Matia demonstrează recunoașterea că și alții sunt martorii jertfei și învierii Mântuitorului prin nașterea din sus. Cei doisprezece Apostoli reprezintă cea mai importantă instituție creată de Iisus pentru permanentizarea misiunii Sale. Constituit la începutul activității Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcția unică ce i s-a încredințat în Biserică. Sfinții Apostoli devin în acest fel „împreună – lucrători” cu Dumnezeu la zidirea Bisericii pe temelia care este Iisus Hristos (*I Cor.* 3, 9-11)⁴¹. Cu toate acestea, responsabilitatea apostolică nu este limitată doar la sfinții Apostoli.

A. Yannoulatos amintește că în Evanghelia de la Luca găsim pomenit faptul că Iisus a ales alți șaptezeci de ucenici și i-a trimis înaintea Lui doi câte doi la misiune (*Lc.* 10, 1). Scopul trimiterii în lume a ucenicilor a fost identic cu cel al trimiterii Apostolilor, din punct de vedere formal cele două trimiteri au aceleași caracteristici (*Lc.* 10, 14; cf. *Mt.* 10, 40). În consecință, lucrarea apostolică nu este limitată doar la grupul celor doisprezece⁴². Un argument în plus este acela că pe lângă cei doisprezece Apostoli și cei șaptezeci de ucenici, Hristos înviațat l-a ales cu o chemare specială pe sfântul Apostol Pavel. Chemarea sfântului Apostol Pavel lărgeste cercul apostolic și înțelegerea naturii lucrării apostolice. Însuși sfântul Pavel insistă asupra faptului că este robul lui Dumnezeu chemat să devină apostol al Evangheliei lui Dumnezeu (*Rom.* 1, 1; cf. *Ef.* 1, 1; *I Tim.* 1, 1) și un apostol al neamurilor (*Rom.* 11, 13 ș.u.). Maniera în care sfântul Pavel este convins de calitatea sa de apostol, revelează faptul că lucrarea misionară poate fi încredințată și altora. În Noul Testament numele de *apostol* este de altfel atribuit și altor persoane, mai puțin proeminente sau însoțitori itineranți ai sfinților Apostoli: Barnaba (*FA* 9, 27; 13, 1-2; 14, 14), Sostene, Sila, Epafordit (*Fil.* 2, 25), Timotei (*I Cor.* 4, 14; *2 Cor.* 16, 1), Tit (*2 Cor.* 8, 6).⁴³ Evanghelistul Luca nu ezită să dea titlul de *apostoli* însoțitorilor lui Pavel și chiar cel de „evanghelist” în cazul lui Filip (*FA* 21, 8). În general vorbind, activitatea apostolică este lucrarea fiecărui ucenic care este „sarea pământului” și „lumina lumii” (*Mt.* 5, 13-14).

Firește că Tradiția apostolică se bazează pe mărturia sfinților Apostoli, însă scopul lucrării apostolice nu a murit odată cu generația celor doisprezece. Trimiterea finală adresată de Hristos celor unsprezece (Iuda excizându-se singur din grupul

³⁹ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 241.

⁴⁰ A. Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, p. 5.

⁴¹ I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Ediția a II-a, București 1994, p. 35.

⁴² A. Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, p. 6; Constantine Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, PUC, 2008, p. 89.

⁴³ B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 243; A. Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, p. 7.

celor doisprezece) nu i-a privit în mod exclusiv doar pe aceștia. În același fel, învățătura Mântuitorului Iisus Hristos vestită de El însuși unor grupuri de oameni mai mari sau mai mici care-l urmau, nu i-a privit în mod particular numai pe aceștia, ci este învățătura întregii Bisericii adresată a tuturor membrilor ei.

„Să luăm în considerare ce absurd ar fi să interpretăm într-un mod exclusivist cuvintele mântuitorului de la Cina cea de Taină, când EL a spus «Acesta să faceți întru pomenirea Mea» (Lc. 22, 19). Ar fi posibil să considerăm conținutul acestei propoziții adresat exclusiv grupului celor doisprezece? În acest caz nu ar mai exista Biserica. De asemenea, trimiterea finală adresată celor unsprezece este determinantă nu doar pentru aceștia, ci pentru toți cei care cred în cuvântul Evangheliei, pentru întreg trupul Bisericii care ia ființă din sămânța cuvintelor și lucrărilor primilor apostoli. Un lucru putem spune, apostolicitatea este un element de bază nașterea ființială a Bisericii.”⁴⁴

Argumentarea arhiepiscopului A. Yannoulatos confirmă vocația misionară a tuturor membrilor poporului lui Dumnezeu și faptul că trimiterea Fiului în lume este condiția responsabilității apostolice a tuturor creștinilor.

Alături de poziția exprimată mai sus, părintele profesor Valer Bel, dezvoltă o altă direcție a responsabilității apostolice a tuturor creștinilor, anume aceea a identității firii umane a lui Hristos, Trimisul Tatălui, cu aceea a celor la care a fost trimis, oamenii:

„Fiul a venit în lume, prin întrupare (*In. 1, 14*) întru ale Sale (*In. 1, 11*) Ca Unul din Treime, Dumnezeu adevărat și om adevărat ... În Persoana lui Iisus Hristos este prezentă Împărăția lui Dumnezeu prin unirea și comuniunea maximă a lui Dumnezeu cu omul în El.”⁴⁵

Prin actul trimiterii Fiului în lume se marchează evenimentul inaugurării Împărăției lui Dumnezeu. Iisus Hristos fiind Învățătorul și Proorocul prin însăși Persoana Sa, descoperă oamenilor adevărul absolut despre Dumnezeu, om, creație, despre mântuirea și desăvârșirea omului în comuniune cu Dumnezeu, confirmând toate acestea în întreaga Sa existență. Asumând prin întrupare modul de comunicare uman, El Îl descoperă pe Dumnezeu întrucât Se comunică pe Sine însuși în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor.⁴⁶

„Dumnezeu e disponibil în Hristos oricărui om în virtualitatea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu.”⁴⁷

⁴⁴ A. Yannoulatos, *Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century*, p. 7.

⁴⁵ V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, PUC, 2004, pp. 51-52.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. IBMBOR, București 1978, p. 118.

Într-un discurs care are la bază antropologia hristologică, teologul român arată că în învățătura pe care o dă Iisus Hristos Se interpretează pe Sine ca țintă finală și desăvârșită pentru om.

„Creat după chipul lui Dumnezeu (*Fac.* 1, 27), omul este chemat la asemănarea cu El, iar această asemănare s-a realizat desăvârșit în omul Iisus Hristos cel înviat. De aceea s-a putut spune că de la creație oamenii sunt raportați la acel viitor care s-a arătat în învierea lui Hristos ca viitor al omului.”⁴⁸

Iisus Hristos nu vrea numai confirmarea a ceea ce este omul, a lui *status quo*, ci ridicarea lui la împlinirea și desăvârșirea în comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu și cu semenii. Aceasta înseamnă că misiunea creștină produce în viața omului schimbare, transformare, orientare spre viața care vine de la Dumnezeu.⁴⁹ Pe aceasta omul trebuie să o caute și să o vestească lumii ca fiind bunul cel mai e preț „cel ce-și va pierde viața pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va mântui” (*Mc.* 8, 35; *Lc.* 17, 33). În aceste condiții, celor la care Fiul este trimis li se cere o decizie imediată pentru Hristos.

„Iisus a cerut oamenilor o decizie radicală pentru Dumnezeu în prezent, iar această decizie devine concretă în decderea pentru Iisus Hristos și lucrarea Lui. «Tu vino după Mine și lasă-i pe cei morți să-și îngroape morții» (*Mt.* 8, 22).”⁵⁰

Caracterul decisiv al prezentului lui Hristos este lămurit de Iisus prin activitatea Sa. Când Ioan Botezătorul a trimis la Iisus pe doi dintre ucenicii săi ca să-L întrebe dacă El este Cel promis sau trebuie să aștepte pe altul, Iisus nu a indicat în răspunsul Său titlurile ce I se dădeau, ci lucrarea Sa: „Ochii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește” (*Lc.* 7, 22) a fost răspunsul Lui. Cu această indicație, El S-a raportat la pasajele veterotestamentare care se refereau la timpul mântuirii (*Is.* 35, 5 ș.u.). Timpul cel vechi a trecut și timpul mântuirii începuse. Cu altă ocazie Iisus a fost și mai limpede: „Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi!” (*Lc.* 11, 20). Astfel cu Iisus din Nazaret a început Împărăția lui Dumnezeu. Ceea ce a fost așteptat de secole și a fost proiectat în viitor s-a petrecut acum. Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul nostru. Pe unul dintre cei doi tâlhari de pe cruce, care s-a întors spre El cu pocăință și încredere deplină, Iisus nu l-a mângâiat cu anumite promisiuni care se vor împlini cândva în viitor, ci l-a asigurat că va fi cu El *astăzi* în rai (*Lc.* 23, 43).⁵¹

⁴⁸ V. Bel, *Învierea lui Hristos și viitorul omului*, în *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 96.

⁴⁹ Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 61.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Ibidem*, p. 45.

eciderea pentru Hristos este concomitentă cu asumarea responsabilității apostolice, iar calitatea aceasta presupune martyria sau mărturisirea lui Hristos lumii. „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt. 10, 32). Lumea este locul și destinatarul misiunii Fiului și a trimișilor Săi (In. 3, 17; 17, 18). În rugăciunea arhierescă, Mântuitorul Iisus Hristos se referă la „cei pe care Mi i-ai dat din lume” (In. 17, 6), la ucenicii prezenți și viitori: „Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci și pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine” (In. 17, 20). Trimiterea este încadrată, pe de o parte prin rugăciunea ca Dumnezeu să sfințească pe cei trimiși (In. 17, 17), pe de altă parte, prin menționarea Jertfei Fiului Care Se sfințește prin moartea Sa pentru ca cei trimiși să fie sfințiți (In. 17, 19). Trimișii Săi, care, ca și El, reprezintă pe Tatăl, trebuie să fie sfinți, după cum Tatăl sfânt este (In. 17, 19; cf. Lev. 19, 2). Sfințenia, pentru că este cea a lui Dumnezeu, arată alteritatea radicală care Îl distinge de lume, dar care distinge, de asemenea, și prezența Sa în lume; maxima Lui apropiere de noi și iubirea Lui (In. 17, 23, 26). La fel și ucenicii, ei nu sunt din lume, după cum nici Fiul nu este din lume (In. 17, 14), dar ei sunt trimiși în lume ca să mărturisească lucrarea și iubirea lui Dumnezeu (In. 17, 23). Astfel prin misiunea lor, prin faptele și cuvintele lor și prin însăși existența lor în lume, trimișii Fiului reprezintă pe Fiul și reprezentând pe Fiul reprezintă pe Tatăl în prezența și lucrarea Lui în lume. Biserica îi cuprinde pe cei care cred și mărturisesc pe Fiul pe Care Tatăl L-a trimis. Prin această credință și mărturisire ei sunt revivificați prin Fiul în vederea participării la dinamica infinită a iubirii Tatălui și a comuniunii Fiului (In. 17, 25-26)⁵².

Prin urmare, Apostolii, ucenicii și toți creștinii sunt *apostoli* trimiși să vestească la „toate neamurile” (Mt. 28, 18) și la „toată făptura” (*pasan ktisin* – Mc. 16, 15) participarea la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, așa cum s-a revelat aceasta în întreaga iconomie mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt, de la Întrupare până la Cincizecime.

⁵² *Ibidem*, p. 85.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

CUVÂNT ȘI PASTORAȚIE LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE

DOREL MAN

ABSTRACT. *Word and pastoral work in Saint Basil the Great.* Respected and appreciated both in East and West St. Basil the Great is part of the great teachers of the Christian Church have preached the word of Gospel among Christians and heretics of his time, managing to train believers in the right faith and knowledge of teaching of Christian Church. Theologians and experts said, analyzing St. Basil's written work: "Church had so few people completing the training and so well balanced that manifestation that St. Basil the Great".

The pastoral and word to St. Basil the Great is a treasury of theoretical and practical teaching, a source for the priest and the parishioners of today, that can coordinate their life after the teachings of this great hierarch and teacher of the Church.

Keywords: *Word, pastoral, St. Basil the Great, homily, mission.*

Anul 2009 ne oferă prilej de meditație asupra operei Sfântului Vasile cel Mare (+379), arhiepiscop al Cezareei Capadochiei din Asia Mică, la împlinirea a 1630 de ani de la săvârșirea din această viață. El face parte din grupa scriitorilor bisericești capadocieni, cei mai de seamă părinți a Bisericii Ortodoxe, împreună cu Sfântul Grigorie de Nysa (+395), fratele său, Sfântul Grigorie de Nazianz (+390), Amfilohie de Iconiu, Marcel de Ancira, Vasile de Ancira și Asterie al Amasiei.

Activitatea pastorală, desfășurată în a doua jumătate a secolului al IV-lea, perioadă încărcată de schisme ce amenințau unitatea Bisericii creștine, rămâne marcată de poziția și gândirea teologică, expusă în opera scrisă, ce reprezintă un izvor nesecat pentru Biserică și teologii ei chemați să desfășoare și astăzi, după acest model, o lucrare de apologie a credinței ortodoxe într-o lume de la începutul mileniului III.

Cinstit și apreciat deopotrivă în Răsărit și Apus, Sfântul Vasile cel Mare se înscrie în galeria marilor dascăli ai Bisericii creștine care au propovăduit cuvântul Evangheliei în rândul creștinilor și a ereticilor vremii sale reușind instruirea credincioșilor în dreapta credință și cunoașterea învățaturii Bisericii creștine. Prin misiunea desfășurată el și-a câștigat aprecierea păstorilor săi, care au văzut în el „*modelul Păstorului*” care-și pune sufletul pentru oile sale, model pentru preoții din toate timpurile. Teologii și specialiștii în domeniu, analizând opera scrisă, afirmă că este „*primul predicator considerat ca atare de Biserică*”¹ iar „*Biserica a avut puțini*

¹ Apud, Arhim. Veniamin Micle, *Sfântul Vasile cel Mare, predicator al cuvântului lui Dumnezeu*, în „*Mitropolia Banatului*”, anul XXIX, 1979, nr. 10-12, p. 610.

oameni atât de compleți, ca pregătire, și atât de bine echilibrați, ca manifestare, ca Sfântul Vasile cel Mare”, cinstit în mod deosebit de Biserică ca „ales a lui Dumnezeu” să se confrunte cu marile probleme și crize teologice ale vremii sale devenind un adevărat părinte și dascăl așa cum rezultă din scrierile sale.²

Lucrările sale, modele de elocință, imnuri de neîntrecută frumusețe zidesc și povățuiesc sufletește, învață filocalic în toate compartimentele vieții creștine, sunt pline de informații cu privire la frământările Biserici din Răsărit, a veacului al IV-lea, cu obiectivul de a îndrepta neregulile, de a formula dreapta credință în fața ereticilor vremii sale, în frunte cu împăratul Valens convertit la arianism, într-o perioadă în care „Biserica era răvășită, se afla într-un moment de naufragiu” cum afirma însuși Sfântul Vasile care l-a învins pe împărat și a menținut scaunul episcopal timp de patru ani „fiind pentru unii zid puternic și meterez, iar pentru alții topor ce taie stâncă și foc aruncat în spini, precum zice Scriptura, singura scântee a adevărului, singura tărie în mijlocul captivilor”.³

Sfântul Vasile cel Mare rămâne în conștiința creștinilor prin slujba Sfintei Liturghii, ce se numără printre primele cărți de slujbă traduse în limba română, ce este „frumusețea gândirii sale luminate de Duhul Sfânt și cu darul de maestru al cuvântului”⁴, Liturghie săvârșită de zece ori pe an, precum și prin „Molitvele” care îi poartă numele ce se fac la Anul nou.

Dascăl în știința teologică, cu accent pe meditație și rugăciune, trăind o viață de adevărat monah, scrie regulile după care să viețuiască monahii în mănăstire, după care călugării în Biserica răsăriteană se conduc până azi, la care adaugă munca neîncetată, face misionarism de înaltă ținută duhovnicească cu dăruire și exigență pentru a alege și pregăti preoți pentru pastorația creștinilor din timpul său, lucrare ce se face în concordanță cu tradiția afirmând că: „nimeni nu va putea ajunge slujitor al Bisericii decât după o foarte amănunțită cercetare. Întreaga lor viață era aspru controlată, dacă nu cumva erau clevetitori, bețivi, certăreți, dacă își înfrânuau patimile din tinerețe, încât să poată ajunge la o viață de cât mai multă sfințenie, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu”⁵, adevărată lege după care erau recrutați preoții cu un accent deosebit pe o viață morală superioară.

Sfântul Vasile cel Mare s-a impus și prin propovăduirea cuvântului și sfătuiește preotul, dintotdeauna, să cunoască foarte bine Sfânta Scriptură și învățăturile Sfinților Părinți care au rămas exemple vii prin cultura și vasta lor pregătire. Pregătirea intelectuală a preotului se observă în primul rând în expunerea cuvântării în fața credincioșilor ce reprezintă de fapt una din caracteristicile principale ale misiunii preotești și prin care se exercită funcția învățătoare a preoției cu temei biblic: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al

² Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a doua, în Colecția „P.S.B.” -18, EIBMBOR, București, 1989, p. 9.

³ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, în Colecția „P.S.B.”, - 12, EIBMBOR, București, p. 9.

⁴ *Sfântul Vasile cel Mare - Închinare la 1600 ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, p. 14.

⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a treia, Colecția „P.S.B.”, nr. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 221.

Sfântului Duh” (Matei 28, 19), lucrare ce impune predicatorului dedicarea pentru studiu, aprofundare și experimentare prin trăire personală a cuvântului dumnezeiesc așa cum se dă ca exemplu vrednic de urmat Sfântul Vasile zicând: „Cum va putea vesti adevărul Tău cel ce nu găsește timp pentru învățătură, și care își are mintea cufundată într-o mulțime atât de grea de carne? Pentru aceasta îmi consum timpul și nu-mi cruț sângele care și el se transformă în carne, pentru ca să nu mai am nimic întru mine, care să mă împiedice de la mărturisire și de la priceperea adevărului”⁶.

Predica a avut și are un rol deosebit de important în pastorație deoarece „În afară de pilda prin faptă, preoții n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvântul, predica. Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit; prin predică smerim sufletul îngâmfat; prin predică tăiem cele de prisos; prin predică și împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm toate celelalte câte ne ajută la însănătoșirea sufletului”⁷. În concepția sa predica este hrana pentru suflet în menținerea vieții duhovnicești adică o „hrană ce se dă sufletelor prin Duhul”⁸ precum și „săgeată” care atinge inima ascultătorilor motiv pentru care „într-un timp destul de scurt, predica a străbătut aproape întreaga lume de la un capăt la altul. (...) Predica Evangheliei, făcându-se în cuvinte simple are multă putere întru a conduce și a îndruma pe cineva la mântuire”⁹.

Sfântul Vasile cel Mare intervine printr-o scrisoare circulară către slujitorii altarele din Neocezarea, la anul 375, prin care le poruncește categoric și le impune să ia atitudine în misiune: „Fraților, nu fiți slugarnici față de cei ce vără în suflete învățături greșite și nu stați nepăsători, uitându-vă cum vrășmașii otrăvesc cu credințe nelegiuite poporul lui Dumnezeu care vi s-a încredințat! (...). Calomniatorii sperie îndeosebi pe oamenii mai simpli, iată ce am de spus: obiceiurile care predomină azi în toate Bisericele lui Dumnezeu sunt asemănătoare și se armonizează între ele. De cu noapte poporul se scoală să meargă la locașul de rugăciune, unde cu oboseală, cu lacrimi stăruitoare, se mărturisește Domnului, apoi se ridică să treacă de la rugăciuni la cântarea de psalmi”¹⁰. Problemele pastorale cu care se confrunta Sfântul Vasile cel Mare sunt și astăzi de actualitate pentru slujitorii Bisericii care au datoria să lupte cu păcatul care umbrește pastorația și profilul lor moral. În lucrarea sa intitulată *Scrierile morale*, Sfântul Vasile cel Mare, încurajează pe preoții în propovăduirea Evangheliei: „Se cade ca, neînfricat și fără să

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de pr. Olimp N. Căciulă, Col. „Izvoarele Ortodoxiei”, nr. 2, ediția a II-a, București 1943, *Psalmul 29*, pp.155-156.

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXV, 1957, nr. 10, p. 971.

⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *op.cit.*, trad. de pr. Olimp Căciulă, *Psalmul 59*, p. 318.

⁹ *Idem*, pp. 242-243.

¹⁰ Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a III-a, Colecția „P.S.B.” nr. 12, EIBMBOR, București, 1989, p. 424 – 426.

ne fie rușine, să cutezăm a mărturisi pe Domnul nostru Iisus Hristos și învățătura Lui”¹¹.

În predicile și scrisorile sale Sfântul Vasile a utilizat citate din operele scriitorilor clasici profani pe care îi va folosi în scopurile învățăturii creștine, recunoscând importanța vorbirii frumoase, arătând că Duhul Sfânt a „împreunat cu dogmele plăcerea cuvântului, pentru ca fără știrea noastră, odată cu bucuria și frumusețea celor auzite să primim și folosul rezultat din cuvintele auzite”¹² reușind să armonizeze literatura lor cu Sfânta Scriptură fiind caracterizat de Sfântul Grigorie de Nisa ca „dascăl al înțelepciunii divine și al înțelepciunii umane, luptător îndemânatic investit cu o dublă armură”¹³. În activitatea sa pastorală Sfântul Vasile cel Mare a pus accent, în cărțile sale, pe învățătura creștinească, interpretând cuvintele Sfintei Scripturi despre cele șase zile ale facerii lumii, pe alcătuirea de omilii la psalmi, iar în altele cărți scrie diferite învățături pentru viață precum și despre apărarea credinței în fața ereticilor vremii

Omiliile de la Hexaimeron sunt „un model de oratorie creștină întemeiată pe cercetările științifice ale epocii, cu concluziile morale care se impuneau, un ghid pentru credincioși în fața contradicțiilor științifice și filozofice care domneau în vremea sa cu privire la originea lumii”¹⁴, iar „*Omilia către tineri, despre felul de a trage folos din scrierile eline*” este „un model de îndrumări universitare necesare tineretului studios creștin de pretutindeni”¹⁵ dovedind prin aceasta, Sf. Vasile, că este un „vechi și abil cunoscător al problemelor contactului dintre cultura creștină și cultura laică”¹⁶, un dascăl cu orizont și largă înțelegere față de eforturile minții umane prezentate de gândirea greacă, inspirându-se din autorii clasici aducând literatura *acestora* la Sfânta Scriptură¹⁷ cu mențiunea de a „primi din cărțile lor numai cât este de folos, să știți și ce trebuie să treceți cu vederea”¹⁸. Tot în acest sens spune că: „De la retori vom împrumuta tehnica discursurilor, dar nu vom imita arta minciunii, deoarece creștinii nu trebuie să mintă în nici o împrejurare. Vom lua de la retori ceea ce au spus despre lauda virtuții și critica viciului”¹⁹.

Programul său pastoral la propus pe două direcții: în interiorul bisericii și în exteriorul bisericii. Astfel în interiorul eparhiei prin cuvântările sale va mângâia

¹¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Învățăturile morale*, trad. de pr. prof. Nicolae Petrescu, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIX, 1977, nr. 7-9, p. 592.

¹² Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, *Comentar la psalmul I*, p. 28, trad. Olimp N. Căciulă.

¹³ Cf. V. Prescure, *Profilul moral al Sf. Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, anul XIV, 1962, nr.5-6, p. 286.

¹⁴ Prof. E. Vasilescu, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „Studii Teologice”, anul XIII, 1961, nr. 1-2, p. 54.

¹⁵ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în „Studii Teologice”, anul VII, 1965, nr. 9-10, p.553.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Dr. Cezar Vasiliu, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, anul XXXII, 1980, nr. 1-2, p. 54.

¹⁸ *Ibidem*, p. 55.

¹⁹ *Ibidem*, p. 56.

pe cei din necazuri și încuraja pe creștini prin sfaturi pastorale și acțiuni concrete înființând instituții de binefacere socială: aziluri, ospătării, case pentru reeducarea tinerilor căzuți, spitale, școli de meserii, toate cunoscute sub numele de *Vasiliada*, iar pe planul exterior al vieții religioase Sfântul Vasile s-a străduit să aducă pacea în Bisericile orientale, făcând apel la Sfântul Atanasie cel Mare (+373) și la papa Damasus, fiind primul Sfânt Părinte care a luptat pentru unitatea Bisericii dintre Orient și Apus în așa fel încât este considerat ca un înainte-mergător al dialogului care se poartă în zilele noastre pe această direcție²⁰.

Misiunea sa, ce cuprinde cuvântul, fapta și scrisul a sprijinit Biserica în secolul IV care era amenințată de fărâmițare într-o mulțime de secte. Sfântul Vasile s-a remarcat prin scrieri de o importanță deosebită pentru credință, *scrieri dogmatice*, în care combate ereziile timpului, apoi prin *scrieri ascetice* pentru viața monahală și cu învățături morale pentru creștini.

Un segment important în pastorația sa sunt *omiliile* în care explică crearea lumii, interpretează Psalmii precum și cartea lui Isaia. Semnificativă este *omilia* la cuvintele: „Ia aminte de tine însuși”, adică analizează-te pe tine însuși în toate privințele (...) fii treaz, cuprinde pe „Fiecare dintre noi cei ce suntem ucenicii Cuvântului, suntem slujitorii uneia dintre slujbele poruncite nouă de Evanghelie (...). Ești păstor? Ia aminte să nu neglijezi ceva din îndatoririle tale de păstor! Care sunt acelea? Pe cel rățăcit întoarce-l, pe cel rănit leagă-l, pe cel bolnav tămăduiește-l”²¹ ce se referă direct la misiunea preotului de atunci și de azi. De asemenea, *cuvântările* sale în care combate ereziile, ia atitudine împotriva bogaților, bețivilor sau vorbește despre invidie, despre muncă cuprind probleme pastorale actuale, iar *scrierile liturgice, canonice și epistolele*²² sunt în misiunea Bisericii.

În concluzie, cuvântul și pastorația la Sfântul Vasile cel Mare reflectată în misiunea de slujitor al cuvântului lui Dumnezeu reprezintă un tezaur de învățături teoretice și practice, un izvor pentru preotul și enoriașul de azi ce își poate coordona viața după învățăturile acestui mare ierarh și dascăl al Bisericii care s-a implicat în toate aspectele religios-morale și sociale ale vremii sale.

²⁰ Constantin Voicu, *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Telegraful Român”, anul 111, Sibiu, 15 ianuarie 1963, nr. 3-4, pag. 3.

²¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși”*, Traducere de P. D. Fecioru, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXIV, 1974, nr. 1-2, p. 56.

²² *Ibidem*.

PEDAGOGIA CREȘTINĂ ÎN OPERA SF. GRIGORIE DE NYSSA

GHEORGHE ȘANTA

ABSTRACT. *The Christian Pedagogy in the Work of St. Gregory of Nyssa.* Saint Gregory of Nyssa was a continuer of Christian teachers who have worked in the 2-nd and 3-rd century in the early church, especially in catechetical schools.

Saint Gregory's works emphasize in its depth, biblical knowledge models they knew God, managed to overcome an intellectualist knowledge centered on reason, to a knowledge based by virtue of faith and also to a contemplative knowledge.

The main purpose of education presented in Saint Gregory's is perfection in Christ, which is the model by excellence.

Keywords: *St. Gregory of Nyssa, Christian Pedagogy, knowledge, faith, perfection in Christ.*

Se spune despre Sf. Grigorie de Nyssa că era "teologul cel mai erudit al veacului său", pentru că, dintre marii scriitori creștini din secolul al IV-lea, el a asimilat în cel mai înalt grad cultura profană a antichității, pe care a folosit-o din plin la argumentarea și fundamentarea învățaturii creștine.¹

S-a născut în jurul anului 335 în localitatea Cezarea Capadociei, primind numele de Grigorie care înseamnă « cel treaz » - « veghetorul ». Se pare că numele a fost special ales de familia sa ai cărei membri aveau cunoștințe teologice.

Sf. Grigorie a primit instrucția elementară în familie, îndeosebi de la sora sa, Macrina, căreia îi dedică o carte și de la fratele său, Sf. Vasile cel Mare, pe care-l aprecia în mod deosebit, numindu-l în Scrisoarea a XIII-a sau în "Viața lui Moise", « Tatăl și învățătorul meu » sau « stăpân », comparându-l cu Sf. Ioan Botezătorul sau chiar cu Sf. Ap. Pavel.

Macrina cea Tânără, rămânând văduvă, și-a consacrat viața educării fraților mai mici. Ea i-a determinat pe aceștia, prin învățătura creștină transmisă, dar mai ales prin viața sa aleasă, să îmbrățișeze viața ascetică și să manifeste o dorință de desăvârșire și de învățare a oamenilor dornici să accedă la aceasta.

Sf. Grigorie este considerat a fi mai mult un autodidact, însă își completează învățătura prin intermediul unor remarcabili oameni de cultură ai timpului. "A fost dintru început iubitor de cugetare, de cultură, dar și de virtute. Crezul său cultural era împletit cu cel moral. Din cultură alege spre a sădi tot ceea ce-i poate fi de folos pentru construirea unei cugetări proprii în care vasta cultură elină se așează pe solul fertil al credinței și cugetării creștine."²

¹ Campenhausen, Hans Freiherr von, *Părinții greci ai Bisericii*, Ed. Humanitas, București, 2005.

² Nicolae Dorneanu, *Libertate, timp și veșnicie la Sf. Grigorie de Nyssa*, Teză de doctorat, Universitatea Al. I. Cuza, Facultatea de Filosofie, Iași, 2003, p. 3.

Sf. Grigorie de Nyssa nu a avut șansa de a urma școli înalte, însă a suplinit această carență printr-o putere de sinteză uimitoare, prin inteligență și tact, printr-o memorie excelentă, care nu puteau trece neobservate³, ceea ce l-a ajutat să devină profesor de retorică precum tatăl său.

Dintre lucrările sale de excepție care privesc problematica abordată, cea a educației, amintim:

1. "Apologie", în care autorul este conștient de importanța armonizării culturii profane cu cea teologică

2. "Despre desăvârșirea cea după virtute" o altă lucrare scrisă spre sfârșitul vieții și e adresată unui tânăr pe nume Cezar, care îi ceruse un model de viață perfectă;

3. "Omiliile la titlurile Psalmilor" la fel de importantă, fiind o lucrare despre desăvârșire; iar în omilia despre "Rugăciunea domnească", avem de-a face cu un principiu didactic actual, pe care îl regăsim și în alte lucrări ale Sf. Grigorie de Nyssa și anume abordarea învățaturii de la general la particular.

4. Lucrarea "Marele cuvânt catehetic" sau "Despre învățătura creștină" este cea mai importantă și mai sistematică operă dogmatică, care i-a adus și renumele de *teolog desăvârșit*, este o lucrare adresată preoților, dascălilor creștini însărcinați cu instruirea catehumenilor. Erudiția sa este remarcabilă și în această lucrare pentru că, pentru a explica principalele învățături ale Bisericii folosește și argumente împrumutate din filosofia greacă, pe care nu numai că nu o respinge, el însuși intrând încă de mic în contact cu ea, ci chiar o recomandă, fiind și o modalitate de atragere a învățăcelilor și de îndrumare a lor, prin intermediul culturii profane, către cultura creștină.

Concepția pedagogică și noțiuni despre educația acelor timpuri găsim în mod special în lucrarea amintită deja: "Despre viața lui Moise. Despre desăvârșirea cea după virtute." Lucrarea publicată în limba română în 1982 vol. 29 al colecției "Părinți și scriitori bisericești" era adresată unui tânăr, așa cum am amintit mai sus, pe nume Cezar, care ceruse un model de viață perfectă.

Tema nu este nouă, așa că Sf. Grigorie avea un punct de pornire. Mântuitorului îi fusese adresată această întrebare, tot de către un tânăr: "Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?" (Lc. 10,25). Autorul nostru afirmă că îi este greu să dea un răspuns la această temă, deși îi oferă atunci când îi spune: "aceasta este adevărata desăvârșire, a nu ne despărți de viața păcătoasă ca niște robi, din teama de pedeapsă, nici a lucra binele în nădejdea răsplătirii, câștigând viața virtuoasă printr-un schimb negustoresc, ci ridicându-ne peste toate, ...să ne înfricoșăm de un singur lucru: de căderea din prietenia lui Dumnezeu și să socotim un singur lucru de cinstire și de iubire: să ne facem prieteni ai lui Dumnezeu. Aceasta este, după judecata mea, desăvârșirea vieții. Căci folosul va fi comun, în Hristos Iisus, Domnul nostru, căruia îi este și stăpânirea în veci."⁴

³ Stefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire moral-creștină în opera Sf. Grigorie de Nyssa*, Editura ASA, București, 2004;

⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, P. S. B., vol. 29 E. I. B. M. B. O. R. - traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, București, 1982, p. 110.

Din textul de mai sus reiese că tânărul Cezar era un om cult, care ar fi înțeles ce înseamnă prietenia cu Dumnezeu. Aceasta se va vedea și din faptul că îi recomandă educația și cultura clasică. De ce totuși avea rezerve în a da un răspuns direct? Să nu fi știut el, Sf. Grigorie, o rețetă pentru viața perfectă? Nu, desigur că nu. Era nevoie de prudență într-un subiect atât de delicat. Virtutea se obține prin educație și credință, prin efort propriu. Formarea și perfecționarea spirituală ține de noi, iar acest lucru trebuia explicat în asemenea manieră încât să poată fi conștientizat în virtutea principiului învățării conștiente și raționale.

În teologie și epistemologie, Sf. Grigorie de Nyssa lasă deschisă posibilitatea progresului, deși relația dintre cele două domenii de cunoaștere este mai degrabă asimetrică. Cunoașterea lui Dumnezeu prin ierarhia epectazelor, din slavă în slavă, cere curăția inimii. Contemplația divină presupune o anumită stare fenomenologică-distanțarea temporară de micile detalii ale realității înconjurătoare și intrarea într-o cunoaștere a naturii ca epifanie. Epistemologia lasă locul unei estetici doxologice, căci oamenii care admiră se aseamănă îngerilor mereu dornici să-l laude pe Dumnezeu în uimire.

Sf. Grigorie de Nyssa ne oferă câteva observații uimitoare pentru un autor de sec. IV. El propune o etimologie (probabil falsă) a cuvântului grecesc « antropos ». Ar fi vorba despre un substantiv compus din unirea prepoziției *ana* (în sus) cu verbul *trapein* (a orienta, a direcționa). Apoi autorul insistă asupra legăturii simbolice dintre verticalitatea conștiinței fizice a omului (care vorbește despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu) și abilitățile intelectuale extrem de complexe ale acestei creaturi capabile să vorbească, să citească, să gândească, să se roage, să mediteze, să scrie, să contemple.

Rolul gândirii este decisiv la Sf. Grigorie. Omul a fost înzestrat cu logos pentru a transmite conținuturi de gândire, o vorbire articulată și un scris amplu, sensibil la adevăr. Contemplația adevărului presupune însă o anumită dispoziție interioară, atentă la simetriile inexplicabile din rânduiala văzută și nevăzută a creației (Înțelepciunea lui Solomon 13,5). Gândirea capabilă să surprindă un sistem vast de corespondențe analogice are nevoie de intuiție, dincolo de criteriile cantității.⁵

Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că desăvârșirea nu-i este caracteristică decât lui Dumnezeu, transmițându-i lui Cezar ideea că omul se poate doar apropia, mai mult sau mai puțin, de ea. De altfel, aceasta este și motivația creării omului în ziua a șasea spre seară: pentru a fi din toată creația cel mai aproape de desăvârșire.⁶ De ce face aceasta? Nu putea să-i spună direct tânărului Cezar că nu există perfecțiune. O lipsă de tact pedagogic ar fi putut determina, în acest caz, o debusolare, o pierdere a speranței și astfel o renunțare la cunoaștere și aplicare. În schimb, Sf. Grigorie îl motivează pe interlocutorul său și prin el pe toți cei ce doresc să ajungă

⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri, partea a doua, (Despre facerea omului)*, trad. rom. pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 30;

⁶ Nestor Voinicescu, *Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în "Studii Teologice", nr. VIII/1956, p. 585-602.

la desăvârșire. Incitându-i curiozitatea, îl face să intre într-un fel de concurență cu el însuși, spunându-i că există posibilitatea apropierii de desăvârșire, la care e liber să ajungă prin voință, rațiune și credință.⁷

Unii se apropie mai mult, alții mai puțin. Pentru că, deși desăvârșirea în sine este o cale cu finalitate în Împărăția lui Dumnezeu, totuși se poate forma un concept despre ea, cercetând viața aleasă a oamenilor îmbunătățiți, dintre care cel dintâi prezentat de Sf. Grigorie este Moise. Istoricul vieții lui Moise este prezentat în așa fel încât cititorul să aibă în față un astfel de model care se află pe calea desăvârșirii, ca apoi să-i folosească acest model pentru zidirea sa lăuntrică. Pentru Sf. Grigorie de Nyssa, atât Moise, personalitatea sa, cât și alte figuri centrale ale Sf. Scripturi reprezintă modele, arhetipuri pentru omul autentic.⁸

Printr-o prezentare de ansamblu făcută de Sf. Grigorie despre Moise, tânărul are deja o imagine generală, pentru a trece la o analiză particulară a diferitelor aspecte ale vieții, modelului în vederea preluării și punerii în practică de către el.

Sfântul Grigorie de Nyssa accentuează că este un munte greu de urcat cunoașterea lui Dumnezeu, care de fapt nu este doar o funcție a rațiunii, ci e o mișcare afectivă a inimii, de aceea cel ce voințe să se apropie de înțelegerea celor înalte să-și curățească mai înainte felul de viață de toată mișcarea simțuală greșită...⁹, căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a elui căutat, chiar în faptul de a nu-L cunoaște, aceasta nu înseamnă a nu ști nimic, pentru că, în acest « a nu ști » se află o cunoaștere în înțelesul de a defini ceva. Dumnezeu însă nu poate fi definit numai atunci când se referă la fapăturile sale ce pot să fie definite. De altfel nici fapăturile nu le putem defini complet, ci numai în parte, existând un progres în cunoașterea lor, ca definire tot mai bogată, dar niciodată terminată. Tot așa și despre Dumnezeu spune Sf. Grigorie, nu-L putem defini în mod exact. Dumnezeu e mai presus de cunoaștere, este o dovadă că această cunoaștere a necunoașterii nu e una cu teologia intelectuală.¹⁰ Cel căutat spune Sf. Grigorie, e mai presus de orice cunoaștere înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor că « pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. » (Ioan 1,18)

Sf. Grigorie folosește un paradox: « În acest întuneric strălucitor », adică el ne dă cunoștința sigură despre Dumnezeu ca necuprins, ca neînțeles, iar lui Moise acest întuneric îi dă învățături despre Dumnezeu, ceea ce înseamnă că întunericul era plin de prezența lui Dumnezeu.

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa, Dumnezeu se manifestă ca adevăr în sufletul nostru. El care s-a arătat atunci lui Moise în acea călăuzire negrăită¹¹, căci dacă

⁷ Vasile Răducă, *Voința și libertatea în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa*, "Studii Teologice", nr. 1-2/1983.

⁸ Anton Adămuț, *Pedagogie și Anagogie la Grigorie de Nyssa*, în *Anualele științifice ale Universității « Alexandru Ioan Cuza » - Secțiunea Științele Educației*, vol. III-IV, 1999-2000.

⁹ A se vedea pe larg, *Despre viața lui Moise...* p. 71.

¹⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹¹ *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea cea după virtute... op. cit.*, p. 41.

Dumnezeu este adevărul, iar adevărul este lumină (iar aceste dumnezeiești concepte sunt mărturisite și în cuvântul Evangheliei rostit de către Dumnezeu, care ni s-a arătat nouă în trup), această învățătură prin virtute s-a pogorât până la firea omenească...¹² Poate aceasta o experiem și noi în oarecare măsură, în faptul că, dăruindu-ne nu scădem, ci întrucât noi putem crește, creștem prin dăruire¹³, ceea ce pare în general în gândirea sa, că momentele din viața lui Moise, prin care urcă în cunoașterea lui Dumnezeu, nu sunt întâmplări minunate externe, ci o creștere interioară în virtute.¹⁴ Cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că El este virtutea desăvârșită. Dacă binele desăvârșit este Dumnezeu cel Infinit, omul care tinde spre bine la nesfârșit dovedește prin aceasta că participă la Dumnezeu, că asupra lui se exercită forța binelui, că este într-o legătură mereu sporită cu Dumnezeu. Iar cum forța binelui nu se poate exercita fizic, ci spiritual, prin aceea că o persoană își face simțită bunătatea asupra altuia, faptul că omul tinde spre bine, arată că Dumnezeu Cel personal își face simțită într-un fel tainic bunătatea în firea omenească.¹⁵

Sf. Grigorie apelează la modele pentru că el însuși le-a avut: pe lângă modelele clasice pe care le propune, face referire la modelele din familia sa: tatăl său, model de retor, bunica sa, Macrina cea Bătrână, sora, Macrina cea tânără, fratele Vasile cel Mare etc. În special este ales Moise, care pe muntele Sinai simbolizează râvna sufletului omenesc după unirea cu Dumnezeu. Precizăm că în perioada primară a creștinismului Sfinții Părinți folosesc exemple biblice sau din viața de zi cu zi pentru a-și argumenta învățăturile.

Puterea exemplului folosită și de Mântuitorul Iisus Hristos, rămâne peste veacuri o tehnică de predare, pe cât de recunoscută de pedagogi, pe atât de eficientă.

Un alt aspect menționat de noi și propus de Sf. Grigorie de Nyssa, care vizează viața personală este virtutea, la care se ajunge prin educație și credință. Educația este concepută ca o condiție primordială de accesare spre desăvârșire și de înțelegere a adevărilor divine: "Cuvântul poruncește celor ce aleg viața în libertate prin virtute să-și dobândească și bogăția culturii cu care se împodobesc cei străini de credință. Cu alte cuvinte, călăuză în virtute poruncește să se ia morala și filozofia naturală, geometria și astronomia, logica și toate ce se studiază de către cei din afara Bisericii, de la cei din Egipt, care s-au îmbogățit din acestea spre a le întrebuința când vor trebui să împodobească templul tainelor dumnezeiești cu bogăția adunată de rațiune... Căci mulți aduc cultura din afară ca pe un dar al Bisericii lui Dumnezeu cum a făcut marele Vasile, care a știut să dobândească bogăția Egiptului în vremea tinereții lui și apoi să o dăruiască lui Dumnezeu și să împodobească cu această bogăție cortul adevărat al Bisericii. »¹⁶

¹² *Ibidem*

¹³ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în Ortodoxia, nr. 4/1957, pp. 43-44.

¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în P. S. B. 29, *op. cit.*, pp. 60-61.

Sf. Grigorie de Nyssa a fost numit « capul care cugetă », considerat mintea cea mai speculativă și mai sistematică în ansamblul capadochienilor. A făcut apel la filosofie pentru a folosi la maximum rațiunea. Toate elementele credinței care necesită argumente raționale sau judecăți de valoare sunt prezentate în primul rând ca adevăruri raționale.¹⁷ Argumentarea și rațiunea sunt două elemente pe care Sf. Grigorie le folosește și pe care se bazează în expunerea învățăturilor sale. Nu îi putea propune lui Cezar un model de viață perfect decât apelând la exemple, argumente imbatabile și libertate de gândire. Pentru argumentare, baza este Sf. Scriptură, iar când interpretarea literală a Scripturii este dublată de rațiune, scopul este atins.

Ideile pedagogice desprinse din această lucrare sunt relevante și în actualitate:

- Transmiterea învățăturii de la un model cunoscut;
- Prezentarea generală spre a se ajunge la particular ;
- Se face apel la libertatea discipolului ;
- Folosirea argumentului biblic, argument incontestabil ;
- Folosirea culturii clasice în sens motivațional, dar și în scop argumentativ ;
- Scopul principal al educației trebuie să fie desăvârșirea.

Sf. Grigorie admiră matematica și artele muzicale, datorită înrudirii acestora cu facultatea imaginativă. Cifrele și notele rezonează în aceeași contemplație a frumuseții, după cum toate genurile literare, elanul analitic, dialectica provizorie, oda, elegia, balada, sinteza narativă, alegoria, meditația, contemplația și doxologia se pot uni într-un complementar pentru a exprima bogăția creației divine și infinitatea chemării din capătul oricărei perfecțiuni.

Limbajul și inteligența umană nu-și ating potențialul maxim decât într-o perspectivă eshatologică. Astfel (îngerii și oamenii ajung să exprime prin cuvinte saturate de sens nu doar imperative de ordin pragmatic, ci gratuitatea experienței iubirii și a bucuriei.

Mântuitorul Hristos a redat chipului omenesc frumusețea cea dintâi și astfel poate să ajungă pe culmile desăvârșirii, luând ca model al frumuseții viața marelui Moise, cu scopul ca fiecare dintre noi prin urmarea străduințelor sale, să facă să treacă în sine chipul frumuseții.¹⁸

Sf. Grigorie de Nyssa ilustrează un model uman care tinde spre modelul hristic. Lecția morală duhovnicească își atinge scopul – un tânăr obișnuit poate deveni sfânt al Bisericii. În personalitatea Sf. Grigorie vedem un gânditor profund, un mistic al Bisericii, un teolog cu discurs încheșat, un făuritor de gândire pedagogică valabilă peste veacuri.

¹⁷ N. Chifor, *Sfântul Grigorie de Nyssa – teologul contemplativ din Capadochia*, în *Analele Stiințifice ale Universității "Al. Ioan. Cuza"*, Iași, Teologie vol. II, 1993-1994, pp. 109-124.

¹⁸ *Despre viața lui Moise...op. cit.*, p. 109.

RĂSTIGNIREA DIN BISERICA MITROPOLITANĂ DIN AMFISA PICTATĂ DE SPIROS PAPALOUKAS

MARCEL GHE. MUNTEAN

ABSTRACT. *Crucifixion in the Paintings of Spiros Papaloukas.* Deeply influenced by French post-impressionist painting, Spyros Papaloukas (1892-1957), artist known for his various themes and techniques, will focus his artistic searches on religious art, mostly postbyzantine. His studies that he has conceived in the ambiance of the wall paintings from Mount Athos and also those he will later paint in Meteora, Osios Loukas will become an inspiration in his compositions.

In order to create the Crucifixion of Amfisa Metropolitan Church, the painter will accomplish more studies, including the one at Osios Loukas fig. 1, the most expressive one. This particular composition has profound similarities with the icon that has the same name and can be found in a collection at the Museum of Athens, fig.3, alongside with the presence of three historical figures Virgin Mary, Christ crucified and St. John, the background decorated with stars, the attitudes of the characters. The presence of angels in the icon is doubled up with the two stars that Papaloukas introduces in his painting, influenced by text of the Holy Evangelists Marcus. 15.33, Lukas. 23.44 45. The crown of thorns on Jesus's head, frequently used as an enhancement of the suffering by the Western painters, can also be seen in the works of the Greek masters from the nineteenth century, painters who worked in the area of Crete, Rhodes or Eptanisiou. Chromatic contrast of hot and cold, structured in orange blue, red green, gives a touch of individuality and freedom to his painting, even if the whole scene remains anchored in the tradition of post-Byzantine painting. The novelty and originality of the greek painter of the *Crucifixion* assures us that the artist is not copying a popular theme, he is dealing with the theme by creating the illusion of motion for the viewer, giving an individuality to his paintings, as much as he was allowed according to the rules of the byzantine style.

Keywords: supreme suffering, passion, cross, death, resurrection, icons, symmetrical composition, the Virgin Mary, Jesus, John the Theologian.

Σπύρος Παπαλουκάς (1892-1957)

Ο Σπύρος Παπαλουκάς¹, μια από τις σημαντικότερες φυσιογνωμίες της νεοελληνικής τέχνης, ήταν ένας καλλιτέχνης που ανέπτυξε στενή επαφή με τη γαλλική καλλιτεχνική πρωτοπορία και επηρεάστηκε κυρίως από τις αναζητήσεις των μεταϊμπρεσιονιστικών κινήματων. Ενδιαφέρθηκε για αρκετές θεματικές –με

¹ Ο Σπύρος Παπαλουκάς γεννήθηκε στη Δεσφίνα της Παρνασσίδας το 1892 και πέθανε το 1957 στην Αθήνα. Θα φύγει για το Παρίσι το 1916. Η ζωγραφική του δέχεται επιρροές από τον Cezanne και από το πνεύμα των Nabis, τη χρωματική γλώσσα των φοβιστών για να καταλήξει σε ένα προσωπικό ύφος που διακρίνεται από εκφραστικότητα. Το 1921 θα γυρίσει στην Ελλάδα (1923-24), κάνει διάφορα ταξίδια –όπως στο Άγιον Όρος το 1925– προκειμένου να μελετήσει καλύτερα τη βυζαντινή τέχνη. Το 1925 θα αντιγράψει τα ψηφιδωτά του

προεξάρχουσα την τοπιογραφία– και εργάστηκε με πολλές τεχνικές, μεταξύ των οποίων η νωπογραφία, η ελαιογραφία ή η υδατογραφία. Σε ό,τι αφορά στην εκκλησιαστική ζωγραφική, ο Παπαλουκάς φιλοτέχνησε ορισμένα αντίγραφα βυζαντινής τέχνης καθώς και εικόνες λατρευτικού χαρακτήρα και τοιχογραφίες.

Με την εργασία του για την εικονογράφηση του ναού της Ευαγγελίστριας της Άμφισσας έχουμε μια από τις πιο σημαντικές προσπάθειες ανανέωσης της βυζαντινής ζωγραφικής και ακόμη ένα από τα πιο ολοκληρωμένα του σύνολα. Η εργασία του κράτησε περισσότερο από πέντε χρόνια· η εικονογράφηση του ναού διακρίνεται για τον τρόπο με τον οποίο ο Παπαλουκάς, χωρίς να παραγνωρίζει τις μελέτες του της Βυζαντινής ζωγραφικής στο Άγιον Όρος, κατορθώνει να προχωρήσει μακρύτερα, καθώς κατορθώνει να συνδυάσει βυζαντινά στοιχεία με χαρακτηριστικά της ευρωπαϊκής πρωτοπορίας, που δίνουν νέες εκφραστικές προεκτάσεις στη ζωγραφική του. Με τον τρόπο αυτό, όπως έχει σημειωθεί, ο Παπαλουκάς «δεν δίνει τη συντήρηση αλλά το άνοιγμα της παράδοσης σε εξελίξεις».²

Η παραμονή και η εργασία του ζωγράφου στο Άγιον Όρος (1923-1924) θα τον βοηθήσουν να προχωρήσει και σε περισσότερο προσωπικές διατυπώσεις, θα τον κάνουν να δεχθεί τις επιδράσεις της βυζαντινής τέχνης [έχοντας ήδη αφομοιώσει τα διδάγματα του Cezanne, των Nabis και των φωβιστών]. Ο ίδιος θα πει για αυτή την περίοδο της ζωής του: «απλούστατα, μού 'δωσε την πίστη σε κάθε τι, που μου ήταν ακόμη αναζήτηση. Εκεί επάνω στον Άθω, είδα καθαρά πως η τέχνη σε κάθε μεγάλη εποχή της, δεν είναι παρά φόρμα και χρώμα που έπρεπε να έχουν ανταπόκριση με μια μορφή, που πάλευε να συλλάβει ένας ολόκληρος λαός.

»Λέγοντας μορφή, εννοώ ένα σύνολο αισθητικών νόμων που σύμφωνα μ' αυτό, ένας λαός και μια εποχή θεραπεύουν τις ανάγκες της ζωής».³

Ο ζωγράφος, εκτός από τη *Σταύρωση* στην Μητρόπολη της Άμφισσας, κάνει και άλλες σπουδές από βυζαντινά έργα, όπως το αντίγραφο της *Σταύρωσης* από το ψηφιδωτό του Οσίου Λουκά του σώματος του Ιησού το 1924 (εικ.1).

Οσίου Λουκά και την ίδια χρονιά θα διοριστεί καθηγητής του ελεύθερου και διακοσμητικού σχεδίου στη Βιοτεχνική Σχολή. Την περίοδο 1926-1931 θα εικονογραφήσει το μητροπολιτικό ναό του Ευαγγελισμού στην Άμφισσα, ένα από τα πιο σημαντικά και ολοκληρωμένα σύνολά του. Η εικονογράφηση του ναού της Σχολής Νομικού, η διακόσμηση του Αρχαιολογικού Μουσείου Ηρακλείου Κρήτης και της Μονής του Μεγάλου Σπηλαίου είναι μερικά από τα έργα που θα φιλοτεγήσει την περίοδο από το 1937 και μέχρι το τέλος της ζωής του. Από το 1943-51 διδάσκει ως επιμελητής του ελεύθερου σχεδίου στην Σχολή Αρχιτεκτόνων του Πολυτεχνείου. Εκλέγεται καθηγητής του Εργαστηρίου Ζωγραφικής της Ανώτατης Σχολής Καλών Τεχνών το 1956. γενικά για τον ζωγράφο βλ. *Παπαλουκάς Σπύρος, ζωγραφική: 1892-1957* (συλλογικό), Αθήνα 1995. *Παπαλουκάς Σπύρος, προσκύνημα στον Άθω*, (συλλογικό), Αθήνα 2003.

² Χρυσανθος Χρήστου, *Η Ελληνική Ζωγραφική στον εικοστό αιώνα (1882-1922)*, τ. Α', εκδ. Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων, Αθήνα 2000, σελ. 65.

³ Χρ. Χρήστου, ό.π., σελ. 62.

Παρότι το έργο αποτελεί ουσιαστικά αντίγραφο, ο καλλιτέχνης κατάφερε να αποτυπώσει στη δική του σπουδή το προσωπικό του στίγμα. Ακολουθεί το ίδιο σχεδιαστικό πρότυπο, όμως, συγκεκριμένα, δίνεται έμφαση στο κάτω μέρος του σώματος, αφού απεικονίζεται μεγαλύτερο από το ύψος του πρωτότυπου. Έτσι, καταφέρνει να προσδώσει μεγαλύτερη αίσθηση πνευματικότητας στο αντίγραφο. Όσον αφορά στη χρωματική κλίμακα, ο Παπαλουκάς δεν υιοθετεί τα θερμά χρώματα που κοσμούν το κυρίως έργο (το ψηφιδωτό) αλλά τα μετατρέπει σε ψυχρά και γήινα χρώματα.

Ως προς τον τίτλο του έργου ο Παπαλουκάς τον δανείζεται από το όνομα του πρωτότυπου. Τεχνοτροπικά παρουσιάζεται σε δύο μέρη η λέξη *Η ΣΤΑΥΡΩΣΙΣ*, αριστερά και δεξιά από το κεφάλι του Εσταυρωμένου. Στη σύνθεση, μάρτυρες της Σταύρωσης αποτελούν και δύο στοιχεία της φύσης προσωποποιημένα. Είναι ο ήλιος και η σελήνη σε σχήμα κύκλου με τρεις δέσμες ακτινών. Τα παραπάνω παρατηρούνται και στο ψηφιδωτό. Σημαντική διαφοροποίηση αποτελεί η απεικόνιση από τον Παπαλουκά μόνο του σώματος του Εσταυρωμένου Χριστού, το οποίο αντιγράφει πάνω σε χρυσό βάθος, χωρίς να αποτυπώσει τις δύο άλλες μορφές της σύνθεσης, την Παναγία και τον Ιωάννη.

Η τοιχογραφία με την παράσταση της *Σταύρωσης* (εικ.2) αποτελεί μέρος του αγιογραφικού προγράμματος που ιστόρησε στο μητροπολιτικό ναό του Ευαγγελισμού της Άμφισσας, έναν ναός στον τύπο του σταυροειδούς με τρούλο. Η σύνθεση της *Σταύρωσης* περιλαμβάνει τρεις μορφές, τον Χριστό, την Παναγία και τον Άγιο Ιωάννη τον Θεολόγο. Ο Εσταυρωμένος δεσπόζει ως η μεγαλύτερη μορφή στο κέντρο του έργου, πάνω στο σταυρό σε κατακόρυφο άξονα. Το κεφάλι του, με όλα τα στοιχεία του θανάτου, φέρει το αγκάθινο στεφάνι, όπως σπάνια το συναντάμε στη βυζαντινή ζωγραφική, και όπως το εντοπίζουμε στη μεταβυζαντινή περίοδο στην Ελλάδα (στη νησιώτικη ζωγραφική του 18ου και 19ου αιώνα) και επίσης στην Δύση, στο έργο του Grünewald. Στο πρόσωπο του Χριστού οι λεπτομέρειες (τα μάτια, τα φρύδια, το στόμα του) αποτελούνται από γραμμές που κατευθύνονται προς τα κάτω δίνοντας την έκφραση της θλίψης. Από τις παλάμες Του και από τα πλευρά Του ρέει αίμα και ύδωρ σχηματίζοντας επιμηκημένα τριγωνικά σχήματα.

Ο σταυρός πράσινος και αρκετά μνημειακός με το Άγιο Σώμα του Ιησού αποδίδεται σε ένα βάθος από μπλε της Πρωσίας, διακοσμημένο με μεγάλα κίτρινα αστέρια, που συναντούμε επίσης στην εικόνα του 13ου αιώνα με το ίδιο θέμα από το Βυζαντινό Μουσείο (εικ.3). Κοντά στην επιγραφή υπάρχουν συμμετρικά οι προσωποποιημένες μορφές των δύο άστρων, η σελήνη και ο ήλιος, επίσης σε ελλειψοειδές σχήμα.

Η Παναγία σε στάση δέησης φοράει το θερμό κόκκινο μαφόριό της και στην άλλη πλευρά του σταυρού ο Ιωάννης κρατάει το δεξιό του χέρι στο μάγουλο με πολύ πόνο, φορώντας ένα ανοιχτό κόκκινο ιμάτιο. Οι δυο μορφές προβάλλονται σε ένα πράσινο ωχρό βάθος. Πάνω σε αυτό σχηματίζει έναν

ψηλό τοίχο με δύο πύργους σχήματος *Π*, γνωστό μοτίβο που θυμίζει ότι το μαρτύριο και ο θάνατος του Σωτήρα συνέβησαν έξω από τα Ιεροσόλυμα. Η οριζόντια γραμμή που σχηματίζει το έδαφος συγκρατεί όλη την σύνθεση, περιλαμβάνει (στο κάτω μέρος) μια μικρή σπηλιά με τα δύο οστά και το κρανίο του Αδάμ.

Στις μορφές της σύνθεσης το μέγεθος του φωτοστέφανου είναι αρκετά μεγάλο και, σε συνδυασμό με τη σχεδιαστική απλότητα και τη σχηματοποίηση των σωμάτων, παραπέμπει τόσο σε βυζαντινές και λαϊκές πηγές όσο και στον κυβισμό, ενώ όλη η σύνθεση μαρτυρεί μια καταλυτική ατμόσφαιρα, που ο Παπαλουκάς απέδωσε με την χρωματική αντίθεση κόκκινου-πράσινου και μπλε-κίτρινου, πετυχαίνοντας ταυτόχρονα μια εντυπωσιακή αρμονία. Για να δυναμώσει και να πλουτίσει τα παραδοσιακά χρώματα της τοιχογραφίας ο Παπαλουκάς φαίνεται ότι χρησιμοποίησε κάποιο ελαιώδες υλικό στην διάλυση των χρωμάτων του, που στάθηκε μοιραίο για την αντοχή τους.

Η Μαρίνα Λαμπράκη Πλάκα αναφέρει σχετικά για την διακόσμηση του Μητροπολιτικού Ναού της Άμφισσας, ότι ο Παπαλουκάς παρακολούθει την παράδοση με κάποια «ελευθερία».⁴

Οι καινοτομίες του Παπαλουκά είναι εμφανέστερες στη μορφολογία του έργου, στο χειρισμό της φόρμας, του φωτός, του χρώματος και στην τεχνική. Οι μορφές στις τοιχογραφίες της Άμφισσας είναι ραδινές, ασκητικές, συχνά μανιεριστικές. Η γενική χρωματική εντύπωση είναι ηχηρή και δοξαστική. Τα φωτεινά και θερμά χρώματα βαθαίνουν τα ψυχρά και συμπληρωματικά τους στα σημεία επαφής μαζί τους. Το μπλε και το πορτοκαλί πρωταγωνιστούν σ' αυτούς τους διαλόγους. Έτσι εξηγείται η μυστική ζωή, η ενέργεια, η μαγανεία του χρώματος στις τοιχογραφίες της Άμφισσας. Το φως, όπως και στην βυζαντινή ζωγραφική, δεν υπακούει κι εδώ σε κανένα λογικό νόμο. Αποδίδεται όμως χρωμομορφικά με το γνωστό παρατακτικό σύστημα αντί να επικάθεται πάνω στις φόρμες.

Οι τοιχογραφίες της Άμφισσας είναι ένα έργο με γνήσια και τραχιά πνευματική ομορφιά, που δεν αξιώθηκε να βρει συνεχιστές. «Ο Παπαλουκάς», λέει ο Παναγιώτης Μιχαήλς, «εφύσηξε εκεί νέα πνοή στην μεταβυζαντινή ζωγραφική και ξεπέρασε την τυφλή αντιγραφή βυζαντινών προτύπων».⁵

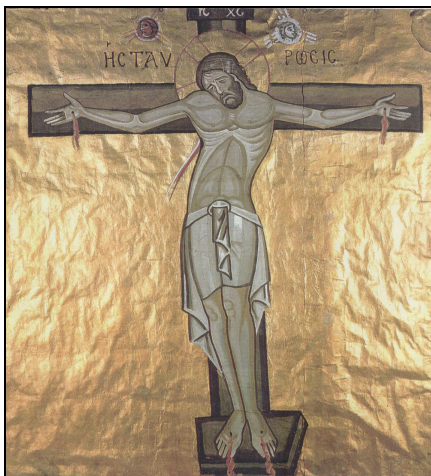
Ο Στέλιος Λυδάκης αναφέρει για την ενδιαφέρουσα ιστορία του Μητροπολιτικού ναού στην Άμφισσα (1927) πως «είναι μια ενδιαφέρουσα συνένωση της βυζαντινής εικονογραφίας με διαθέσεις του κυβισμού και των Φωβ».⁶

⁴ Μαρίνα Λαμπράκη-Πλάκα, «Σπύρος Παπαλουκάς», *Οι Έλληνες Ζωγράφοι του 20ού αιώνα*, εκδ. Μέλισσα, Αθήνα 1973, σελ. 144.

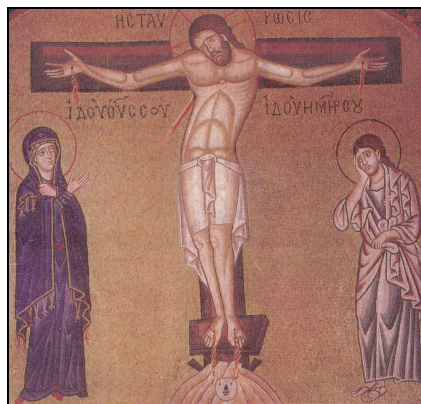
⁵ Μ. Λαμπράκη-Πλάκα, *ό.π.*, σελ. 145.

⁶ Στέλιος Λυδάκης, *Οι Έλληνες Ζωγράφοι, Η Ιστορία της Νεοελληνικής Ζωγραφικής 16ος-20ός αιώνας*, τ. 3, εκδ. Μέλισσα, Αθήνα, 1976, σελ. 356.

Συμπερασματικά, δυο είναι τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τα θρησκευτικά έργα του Παπαλουκά: πρώτα πρώτα, η αρχιτεκτονική πειθαρχία της σύνθεσης –που δεσπόζει σ’ ολόκληρο το έργο του– και το φως, ο διάλογός του με τα πράγματα και η χρωματική του διατύπωση.



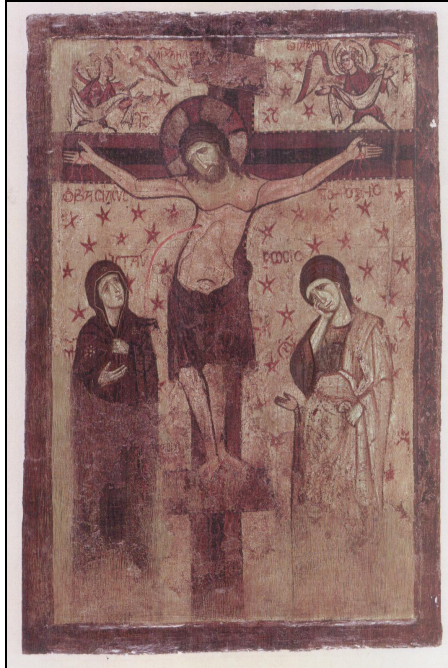
Εικ.4: Σπύρος Παπαλουκάς, *Σταύρωση*, 1926-1931



Εικ.1: *Σταύρωση*, 11ος αι., ψηφιδωτό, Όσιος Λουκάς Φωκίδας.



Εικ.2: Σπύρος Παπαλουκάς, *Σταύρωση*, 1926-1931, τοιχογραφία, Ευαγγελισμός της Θεοτόκου, Ιερά Μητρόπολη, Αμφισσα.



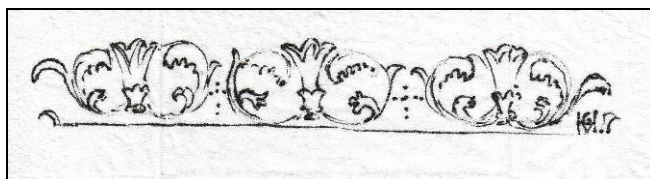
Εικ.3: Σταύρωση, αμφιπρόσωπη εικόνα, 10ος αι. με προσθήκες του 13ου αι, αυγοτέμπερα σε ξύλο, Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο Αθηνών.

ARTA SACRĂ OGLINDA CUVÂNTULUI

MARIUS GHENESCU

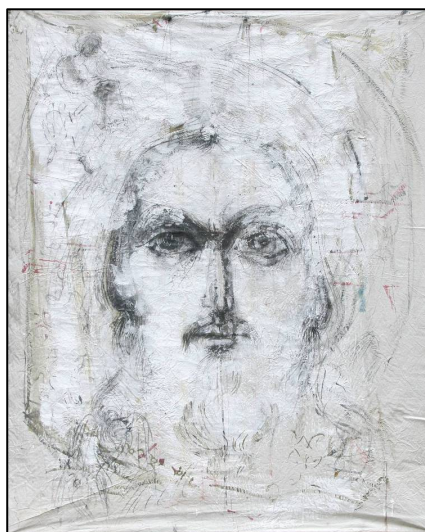
ABSTRACT. The Sacred Art, mirror of the Word. Word and image are two different ways of communication, yet they are very dependent and close to each other. The word itself must have the power to illustrate and to create an image, as much as the image can be put into words. The beauty of the two ways of expression consists in the fact that they are both made out of lines. The connection between the religious image or the icon and the theological message that it conveys is something that needs to be regained in our times, in order to avoid the danger of a very tempting mannerism, which is the bare imitation of the art of other centuries.

Keywords: sacred art, icon, word, message, mirror.



Doar marii măștri înzestrați cu un simț artistic rafinat, o cultură plastică solidă și un desen expresiv au avut capacitatea de a depăși limitele fără a altera semnificația desprinzându-se astfel de modeștii meșteri tributari unor rețetare și modele depășite, pe care le copiază la nesfârșit cu mulțumirea că respectă tradiția fără să realizeze că se îndepărtează de autentică icoană!

E lesne de observat că o imagine plastică fie că este icoană ori un peisaj, prin copierea efectivă își pierde mesajul rezultând o lucrare frumoasă în cel mai bun caz, dar fără viață, practic o suprafață acoperită de culori.



I. D. Ștefănescu îl citează pe Robertto Longhi care se referea la perioada decadentă în arta bizantină când meșterii au ignorat din neștiință rolul creației în iconografie, punând accentul pe ceea ce aproape orișicine poate stăpâni fără talent mult, pe imitație, pe excesul de foiță de aur ori rezolvări savante ale drapajului. „Arta cretană a produs tone de cadavre încremenite care nu valorau mai mult decât lemnul¹”.

Din păcate și în secolul actual în arta sacră a apărut pericolul tot mai pregnant de a cădea în manierism, o rudă apropiată a amatorismului cauzele fiind incultura, lipsa de talent și incapacitatea meșterilor iconari de a înțelege în profunzime arta de a scrie dezinvolt într-un spațiu doar aparent limitat. Fiecare spațiu liturgic pictat nou trebuie să constituie în final un reper grăitor un discurs nou al imaginilor într-un cuvânt oglinda actualizată a Tradiției Bisericii Ortodoxe „o Mărturisire Ortodoxă de Credință exprimată plastic²”.

Un artist trebuie să picteze prin desen nu doar să coloreze asemeni unui copil care umple o formă cu creioane colorate străduindu-se să nu iasă din chenar.

A scrie o icoană pe pergament, lemn, ori zid impune un proces de cercetare științifică prin permanenta căutare a expresiei desăvârșite, inspirat de cuvintele din Sfânta Scriptură, Acatistiere, Sinaxare, precum și din imnele liturgice, care dau muzicalitate imaginilor sacre. „Icoana apare astfel în mod explicit ca un echivalent plastic al textului scris. Așa cum conținutul Scripturii este o imagine, imaginea pictată este un cuvânt³”.

De la prima linie abia atinsă cu penelul înmuiat într-un strop de rouă (emulsia) și o particulă de oxid ocru, până la ultimele linii ferme care dau viață chipului, artistul analizează prin distanțare propria operă cu o răspundere maximă, deoarece urma, amprenta pe care o lasă, reprezintă calitatea sa ca artist și creștin cu evlavie.

Artistul rămâne dator îngerului care, la poava Sfântului Luca, prin puterea Sfântului Duh, a



¹ I.D. Ștefănescu, *Istoria Artei Bizantine*, Editura Meridiane, București.

² Părintele Arsenie Boca, *Biserica de la Drăgănescu «Capela Sixtină» a ortodoxiei românești* „O mărturisire ortodoxă de credință exprimată plastic”, Ed.Charisma Advertising, Deva, 2005, p. 1.

³ Victor Ieronim Stoichiță, *Creatorul și umbra lui*, Editura Meridiane, București, 1981, p. 6.

primit talentul de a scrie cu penelul zi de zi câte o rugăciune de mulțumire.

„Distanțarea este o atitudine fundamentală: artistul «face un pas înapoi», își contemplă propria operă, se rupe o clipă de ea, o cântărește, o judecă⁴».

Paginile ilustrate de artist rămân file de istorie, modele care vor influența și educa simțul estetic al viitorilor artiști și implicit al societății actuale.

Tocmai de aceea aceste cărți trebuie rescrise cu dăruire, cu finețea unui caligraf din vechime pentru ca cel ce le va răsfoi să se apropie filă cu filă de Adevăr.

„Icoanele sunt cărți pentru cei neștiutori de carte și sunt crainici care vorbesc neîncetat (...) nu am prea multe cărți și nici nu am timp spre a le citi; intru însă în Biserică (...), podoaba picturii mă atrage să mă uit și îmi desfată vederea ca o livadă...⁵”.



Coloritul într-o cheie sobră, compoziția, intensitatea luminii, muzicalitatea redată prin jocul accentelor presărate judicios pe drapaje catifelate sunt inspirate din natură și prelucrate, stilizate prin talentul artistului, astfel Biserica va fi asemenea unei livezi înmiresmate a Raiului pe pământ. Artistul trebuie mereu să ia aminte la cuvintele cărților sfinte, a imnelor liturgice, viețile sfinților, acatistierelor și a îndemnurilor duhovnicilor, cuvinte care devin imagini ce vor îndeplini rolul de „trimiteră” spre cel reprezentat.

„Ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura înfățișează prin reprezentare⁶”.

⁴ *Ibidem*

⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 45.

⁶ Victor Ieronim Stoichiță, *op. cit.*, p. 22.

Cuvântul și imaginea sunt două firi diferite și în același timp apropiate, dependente, contopirea cuvântului cu imaginea generează pagini nesfârșite de idei care devin punți de comunicare cu sfera divină.

Un orator trebuie să creeze prin cuvinte mereu noi și vii, chiar dacă se referă la același moment din Evanghelie și astfel va inspira artistul spre a crea imagini de o expresivitate înprospătată, imagini care la rândul lor vor genera cuvinte.

Într-o catedrală, într-un moment de bucurie un părinte cu vedere a spus: „Voi, artiștii trebuie să încercați a reda cu penelul zâmbetul îngerului!”. Iată un cuvânt care poate genera un întreg program iconografic nou, actualizat, posibil prin îndrăzneală, cunoaștere și revelație divină. Acestea vor însufleți îngerul desenat cu penelul, desprinzându-l de suportul propriu-zis, și simțindu-i aripa protectoare, artistul va putea fi astfel ridicat în zbor spre cer, pentru a atinge lumina desăvârșirii.

Pentru artist există deci un moment distinct, foarte important și mult așteptat cu smerenie și emoție de fiecare dată când îndrăznește să dea Cuvântului formă și viață, pentru a nu lăsa pe suport un chip cu calități doar estetice; acest moment nu este altul decât al inspirației divine revelatoare. Prin inspirație divină revelatoare trebuie să înțelegem puterea de a descoperi momentul și locul în care îngerul conduce penelul artistului, scriind singur, nu în culori, ci în lumină. Această „lumină” a dat naștere binecunoscutelor „ACHEROPOIETAI”, lucrări „nefăcute de mâna omului” prin care artiștii au descoperit chipul desăvârșit în creație considerat reper (prototip⁷) pentru iconografii. Aceștia din urmă trebuie doar să îl urmărească, nici într-un caz să îl copieze la nesfârșit, astfel încât ajungând la un nivel artistic, spiritual, să poată crea prin fiecare lucrare o icoană nouă, atât de desăvârșită încât să ne cuprindă cu privirea ei nemărginită, iar noi privitorii să ne simțim cu adevărat în fața unui chip „nefăcut de mâna omului”.



⁷ Notă explicativă: după Paul Evdochimov, termenul de *icoană* apare în momentul în care chipul sfânt devine obiect de cult în întreaga Biserică.

„Chipul desăvârșit” ca reper în creația artiștilor iconografi, nu este altceva decât reprezentarea Iconică Hristică actualizată, mereu înnoită, ceea ce nu presupune îndepărtarea de prototip, ci pătrunderea în profunzimea expresiei. În acest sens îmi permit să redau îndemnul Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu Anania, care la întrebarea mea asupra posibilității de a crea în interiorul limitelor canoanelor mi-a oferit un răspuns relevant anume «Hristos trebuie reprezentat în lumina secolului actual», în prezent nu în trecut, îndemn care m-a eliberat de anumite prejudecăți susținute de unii meșteri care nu îndrăznesc să cerceteze, să sape în adâncuri spre a descoperi izvorul cu apă vie dătător de înțelepciune căci „iubirea de frumusețe ne satisface și ne umple de bucurie⁸”.

În același sens patriarhul Nichifor al Constantinopolului a scris: „a zugrăvi și a vedea în icoană pe Hristos nu a început cu noi, nici cu generația noastră, nici nu este vreo nouă născocire. Pictarea icoanelor are autoritatea timpului, ea se distinge prin vechime, este de aceeași vârstă cu propovăduirea evanghelică... Aceste sfinte icoane au apărut de la început împreună cu credința și au înflorit împreună cu ea. Ele sunt o lucrare a apostolilor, care este pecetluită de părinți... Ei au descris faptele minunate înfățișându-le nu numai în cărți, ci și în imagini. Prin urmare, cel ce primește cele scrise va primi în mod necesar și reprezentarea... căci ceea ce adesea mintea nu a prins din auzirea cuvintelor, prinzându-le vederea, le-a explicat mai clar⁹”.

Freamătul și neliniștea marilor artiști, teologi, literați, muzicieni, a fost și este permanenta căutare a izvorului de „apă nouă”, adică reformularea limbajului deja depășit și adaptarea prin cuvinte, imagini, sunete, în contemporaneitate, scopul fiind aportul în modelarea spirituală și culturală a omului, în încercarea de a face o lume mai tolerantă.

„Oricine poate constata că Fra Angelico era cu totul deosebit de Masaccio sau că Rembrandt era cu totul altfel decât Vermeer Van Delft. Totuși nici unul din acești artiști nu căuta cu bună știință un stil pentru a-și exprima personalitatea. Totul se petrecea firesc așa cum ne exprimăm noi în tot ceea ce facem, fie că admirăm o magnolie, fie că alergăm după un autobus¹⁰”.

În ceea ce privește arta sacră ca și o dimensiune mai conservatoare aparent încorsetată în canoane, putem sesiza tendințe de înnoire a limbajului, prin câțiva maeștri ori anonimi care au înveșmântat spații sacre prin imagini de o veritabilă modernitate precum în artele plastice, totul apărând firesc din dorința de a cerceta profunzimea trecutului ca fereastră spre viitor.

„Suntem din fire pătrunși de dorința de a ști mai mult, ca astfel să cunoaștem adevărul adevărat din toate lucrurile¹¹”.

⁸ Michael Quénot, *Icoana, fereastră spre absolut*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 10.

⁹ *Ibidem*, «Adv. Epiph. I Pitra, Spicil. Solesmene, p. 100, t. IV, 313-314», p. 6.

¹⁰ E. H. Gombrich, *O istorie a Artei, cap. Revoluția permanentă sec. XIX*, Editura Meridiane, București.

¹¹ Albrecht Dürer, *Graficianul Viorica Guy Marica*, Editura Meridiane, București, 1973.

Fundamentul în căutarea perfecțiunii scrierii prin imagini este desenul, stăpânirea lui înseamnă libertatea și dezinvoltura necesară în construcția unei veritabile file de manuscris, a unui iconostas, biserică, ilustrație, sculptură. În arta icoanei miniaturate linia modulată se desfășoară pe toată suprafața; desenul liniar însoțește cuvântul și reprezintă câmpul de desfășurare maximă a fanteziei, prezentă în construcția frontispiciilor, vignetelor, literelor, ornamentelor, inițialelor și a figurativului. Miniatura este tehnica cea mai complexă, mai profundă, care implică un desen desăvârșit, exactitate dar și dezinvoltură, mai precis îngemănarea cuvântului scris cu imaginea sacră, o întoarcere în istorie pe file de pergament. Imaginea sacră nu doar completează cuvântul ci îl întărește, îl subliniază și îl înfrumusețează evidențiindu-se astfel îndemnul Sf. Grigorie cel Mare ca icoana să îndeplinească și rolul pedagogic.



Frumusețea celor două modalități de exprimare a cuvântului, scrierea și imaginea, constă în faptul că ambele sunt construite prin linie, atributul desenului, „care cu alt nume se mai cheamă și schiță, care are o valoare în sine și e izvorul și substanța picturii, a sculpturii, a arhitecturii și a oricărui alt mod de a picta, fiind rădăcina tuturor științelor. Cine se va fi înălțat într-atât încât să fie stăpân, să știe că are în puterea sa o mare comoară va putea să facă figuri mai înalte ca și orice turn, atât în culoare cât și sculptate, și nu va găsi zid sau perete care să nu fie strâmt sau îngust pentru grandioasele sale fantezii. Și acesta va putea să picteze *a fresco* după vechea manieră italiană, cu toate amestecurile și varietățile de culori care se pot folosi; va

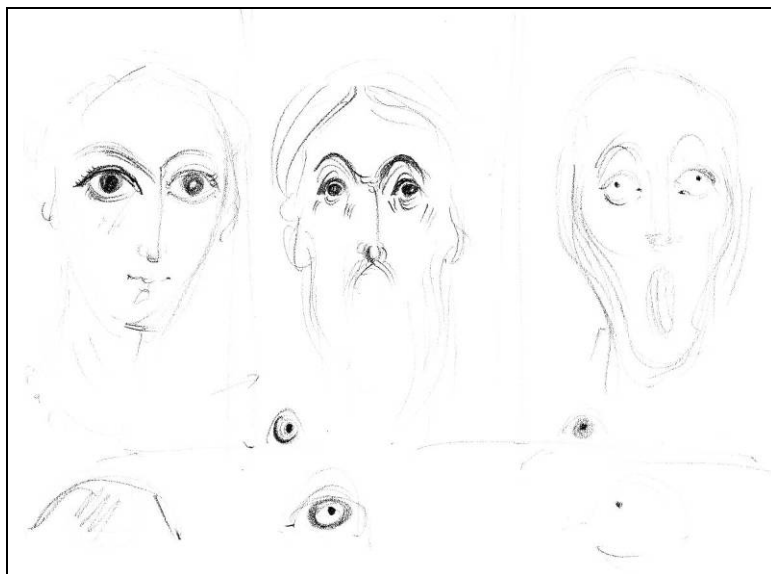
putea să facă în mod foarte delicat în ulei cu mai multă abilitate, îndrăzneală și răbdare decât înșiși pictorii. Și în fine în micul spațiu al unei foi de pergament va fi desăvârșit și măreț ca în toate celelalte¹²”.

Imaginile sacre trebuie să exprime tăria Cuvântului prin sinteză, claritate și sobrietate, indiferent de suport ori tehnică. Pentru a îndeplini aceste calități, condiția esențială este înțelegerea sistemului anatomic al corpului uman, ca apoi pe acest fundament să se reformuleze prin renunțarea la tot ceea ce înseamnă natura umană, pământesc, punând accentul pe redarea frumuseții interioare, exprimată prin expresia ochilor, a privirii, care cuprinde și cheamă creștinul la rugăciune. În arta bizantină toată atenția în portret a fost focalizată pe căutarea formei ideale a ochilor care se apropie de asemănarea cu divinitatea, o asemănare pe care omul o poate redobândi prin curățirea sufletului.

¹² Ion Stendl, *Desenul «Michelangelo Bounarotti despre desen»*, Editura Meridiane, București, p. 25.

Un suflet curat, înduhovnicit, transformă expresia exterioară a chipului, degajând prin ochi o liniște neasemuită, acea desprindere totală de ceea ce înseamnă efemer, pământesc. Aceste observații despre expresia chipului sunt de fapt căutările mele din studenție, master și în prezent în lucrarea mea de doctorat, unde propun o cercetare a ceea ce este „dincolo de privire” în adâncurile omului, respectiv căutarea frumuseții sufletului prin privire, ideal reprezentativ pentru acest secol. Reperul și reîntoarcerea permanentă în această investigație rămâne mahrama lui Iisus și scrierile sacre, care mă conduc asemeni unei lumini în fiecare icoană pe care o scriu prin desen.

„Frumusețea este un trofeu al izbânzii sufletului atunci când dimpreună cu harul divin stăpânește materia și cu lumina ei împrăștie negurile trupului”¹³.



Frumusețea interioară exprimă sufletul prin intermediul privirii, al ochilor, detalii esențiale în permanentă mișcare și transformare, schimbări generate de stări psihologice ale omului ancorat în vârtoarea unui anume secol, într-o permanentă luptă între alb și negru. Sensul căutării mele în studiul fizionomiilor constituie aplicații ale tehnicilor și procedeele artistice pe ceea ce poate fi surprins în fracțiuni de secundă, și anume trăirea interioară, pulsul omului contemporan care cuprins de tendințele negative ale globalizării, ale uniformizării prin îndepărtarea de valorile spirituale, privește cu ochi dilatați spre cer asemeni portretelor funerare de la Fayum, ori în *Strigătul* lui Edvard Munch, expresionist.

Căutarea frumuseții spiritualizate prin studiul psihologic al chipurilor celor Trei Sfinți Ierarhi Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul este o temă extrem de complexă, devenind un dialog al iconografului cu chipul Sfintei

¹³ Umberto Eco, *Istoria frumuseții*, Editura Enciclopedică RAO, București, 2005.

Treimi prin care transpar ca o lumină mereu în creștere, se conturează și prind viață Sfinții Părinți, trei lumini care prin cuvintele lor au dat vedere iconografilor cu credință, pentru a zugrăvi cu smerenie și talent cuvintele Evangheliei.

Descrierea vieții lor, a creșterii lor duhovnicești, a faptelor și a minunilor săvârșite atât pe pământ cât și după ce au fost chemați la lumină, sunt cuvinte cu ajutorul cărora artistul iluminat scrie eseuri sintetizate și expresive prin imagini noi despre atitudini și virtuți aparent pierdute într-un „ev mediu” al secolului XXI.

Prin mahramă transpar toate fețele sfinților, chiar dacă fizionomia e diferită și forma ochilor se modifică, expresia care învăluie privirea ne inspiră și ne reamintește cuvintele Mântuitorului: „Eu sunt Lumina lumii”.



Noi, artiștii căutăm de fapt chipul desăvârșit și nu știm unde să privim uneori și ne pierdem în studii complexe fără să ne dăm seama că e permanent lângă noi și în noi, înaintea ochilor noștri, și nu trebuie decât să dorim să vedem mai mult. Astfel luând din nou penelul și recitind mereu cuvintele Evangheliei vom atinge desăvârșirea în lucrul pe care îl facem.

„Dacă nu putem ajunge niciodată la desăvârșire trebuie oare să renunțăm cu totul la a mai învăța? Nu putem admite un astfel de gând... dacă vrem să scoatem la iveală frumusețea pe care ne-o oferă natura și astfel să ne apropiem cât mai mult de adevărata țintă¹⁴”.

În esență un artist iconar în zadar a găsit calea de exprimare și este atât de aproape de misterul ce se află dincolo de privire dacă nu stăpânește alfabetul prin care să scrie fraze, adică desenul, prin care trasează primele semne, notițe și finalizează eseu imagistic care devine viu prin atingerea aripilor îngerului.

„Oricum ar fi, când desenul scoate cine știe ce născocire din judecată are nevoie ca mâna prin învățătură și practică de ani îndelungați să fie neșovăitoare și în stare să redea cât mai bine cu penița, cu stilul de plumb, cu cărbunele, cu creionul sau cu orice altceva-orice lucru creat de natură; aceasta fiindcă până atunci inteligența dă naștere unor idei bine gândite și pline de înțelepciune, mâinile acelea s-au îndeletnicit ani întregi cu desenul, fac cunoscută desăvârșirea și frumusețea artelor, dar odată cu aceasta și știința artistului¹⁵”.

¹⁴ Albrecht Dürer, *op. cit.*

¹⁵ Ion Stendl, *op. cit.*, p.11.

Stăpânirea desenului și a procedeelelor artistice este o treaptă esențială spre ilustrarea cuvântului, dar fragilă fără permanenta comunicare cu divinitatea prin care dobândește puterea de a vedea lumina, de a vedea cu ochii minții ceea ce va fi realizat apoi prin lucrul mâinilor.

Dacă există această armonie a îndemnării cu rugăciunea stăruitoare vom simți mâna îngerului care prin mijlocirea Maicii Domnului ne va conduce pe calea adevărată a creației, deoarece acest meșteșug îi este plăcut lui Dumnezeu.

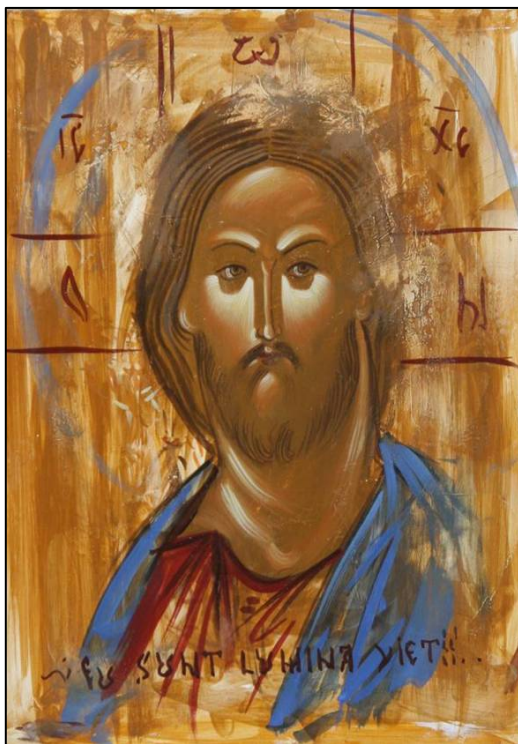
„Cei ce lucrează cu râvnă și cucernicie lucrul acesta primește har și binecuvântare de la Dumnezeu¹⁶”.

Prin știința desenului și înțelegerea cuvintelor cărților sfinte, împletite cu rugăciunea, lucrarea noastră poate fi desăvârșită „nefăcută de mâna omului”, astfel prin apropierea de asemănarea divină, icoana devine „poarta spre tărâmul divin, un punct de întâlnire al harului dumnezeiesc cu nevoia omenească¹⁷”.

Rostind cuvintele rugăciunilor și chemând neîncetat pe Domnul, primim acea binecuvântare spre a dobândi harul de a aduce la lumină prin imagine vizuală, sensul adevărat al icoanei ca act religios, nu simbolic, ci real.

Sfântul Evanghelist Luca a fost binecuvântat de Maica Domnului pentru a putea reda și prin imagine Cuvântul Scripturii: „să fie Darul Celui Născut din mine prin mine¹⁸”.

Priceperea artistului în stăpânirea mijloacelor plastice ale desenului și ale picturii, vorbirea cursivă prin imagini, reprezintă o permanentă dorință pentru dobândirea acelor aripi cu care va putea zbura spre lumină, condiția fiind rugăciunea ca lucrare a minții, fără de care aripile vor fi de ceară. Imaginea, chipul creat, va fi lipsit de profunzime, de puterea de a comunica, precum un cuvânt, o istorisire bine documentată, dar lipsită de harul și simțirea oratorică, de acea libertate și dezinvoltură creativă.



¹⁶ John Baggley, *Porți spre veșnicie*, Editura Sofia, București, 2004.

¹⁷ John Baggley, *op. cit.*

¹⁸ *Ibidem*, «rugăciunea Maicii Domnului pentru Sf. Luca, în pictarea primei icoane».

„Duceți la bun sfârșit această imagine neterminată a unui mare călăuzitor. Iluminați cu florile înțelepciunii voastre figura nedeslușită pe care am schițat-o încununatului Mucenic. Fie ca vorbele mele să fie întrecute de felul în care veți zugrăvi faptele eroice ale mucenicului... și privi-voi la acest luptător înfățișat într-un chip mai viu în picturile voastre¹⁹”.

Îndemnul Sfântului Vasile cel Mare în cuvântarea sa, întru slava Sf. M. Varlaam, către zugravii acelor vremi, constituie o mărturie elocventă a înrâuririi dintre cuvânt și imagine, un portret psihologic descris prin imagine verbală.

„Înfățișat într-un chip naiv, adică într-o lumină nouă, mereu vie care să transpară din sfânta mahramă și să exprime natura divină și umană într-un acord echilibrat care să respecte și tradițiile despre înfățișarea Lui fizică, astfel prin expresia



ochilor să-L simțim prezent în viața noastră, să ne vorbească prin tăcere; în fond în reprezentarea oricărui sfânt trebuie să vedem asemănarea cu Dumnezeu dobândită prin rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul» rostită în permanență în urcușul pe treptele virtuților.

Rugăciunea este o lucrare a minții, un urcuș al întregii noastre ființe spre Dumnezeu, act lucrător al minții noastre, spre care icoana funcționează tocmai ca o scară²⁰”.

Prin fiecare icoană, imagine vizuală, ni se descoperă înțelegerea tot mai profundă a cuvintelor sacre, această înțelegere transformă actul creației într-un moment al bucuriei, o nevoie de a-l întâlni pe Hristos de la o lucrare la alta, dar de fiecare dată cu dorința de a descoperi fața Domnului.

Arhim. Sofian Boghiu, în studiul său „Chipul Mântuitorului în iconografie” motiva cu o mare modestie spunând: „Dintr-un îndemn tainic al inimii mele

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

²⁰ Nikolai Tarabukin, *Sensul icoane «Cap. Despre Artă»*, Editura Sofia, București, 2004, p. 41.

de mult caut Fața Domnului. O caut pentru îndeletnicirea sufletului meu de creștin și monah²¹”.

Suntem în căutarea Feței Domnului, de-a lungul întregii vieți de artiști, teologi, monahi, creștini, muzicieni, o cercetare care trebuie să fie firească și în mare taină. Prototipurile existente trebuie să fie repere fundamentale dar nu pentru a fi copiate doar, deoarece în acest mod ne vom îndepărta de adevărata expresie devenind o lucrare fără viață, dimpotrivă, prin prototip trebuie să vedem o punte spre creație, spre libertate.

Cât despre libertatea în creație Tarabukin în studiul său „Sensul icoanei” susține ideea că doar cei ce au vedere, adică modestie, credință, cultură și talent binecuvântat pot vorbi prin imagini mereu noi, care întăresc cuvintele sfinte și le reasează într-o aură nouă.

„Uitându-te la acele chipuri rămâi uluit de maniera neobișnuit de liberă, deloc șablonată, de bogăția originalității personale date fiecărui chip și de amploarea inspirației creatoare care transpare din fiecare pensulație, inspirație posibilă doar atunci când sufletul creează cu bucurie și libertate²²”.

Așadar căutarea Feței Domnului și a sfinților care transpar prin sfânta mahramă și păstrarea Tradiției Bisericii Ortodoxe, nu înseamnă o estompăre a spiritului creativ, o percepție greșită a multora dintre iconarii acestui secol, ci o reformulare permanentă a modelelor consacrate, reformulare însemnând a prelua doar anumite rezolvări plastice care simțim că ar putea fi integrate în demersul nostru creativ.

„Iconograful-meșteșugar contemporan a devenit involuntar un copiator dacă a intenționat să se țină câtuși de puțin de vechile forme ale iconografiei. Dar dacă el este un artist cu adevărat poate descoperi în limitele tradiției libertatea spiritului său creativ așa cum a făcut-o în vremea veche Teofan Grecul (nu cretanul), Andrei Rubliov, Dionisie, și alți buni și iscușiți foarte zugravi²³”.

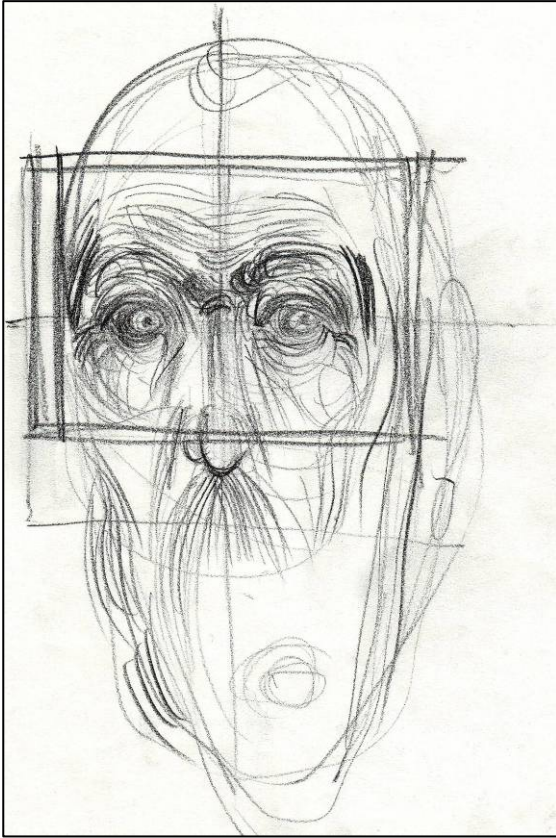
Toată această dezinvoltură, forță de sinteză și creație, de noutate și modernitate debordantă a marilor maeștri care au rămas modele demne de urmat se datorează în primul rând faptului că au pășit pe treptele superioare ale cunoașterii și înțelegerii Cuvântului Biblic, reușind prin a doua mână, a Domnului să transpună prin imagini simbolice acea frumusețe cerească. Sensul frământărilor, al căutărilor noastre ca artiști e de a astâmpăra dorul profund al inimii după frumusețea cea dintru început, iar prin lucrarea de taină pe care o scriem cu emoție Îi mulțumim Celui de Sus pentru Darul primit dar care devine misiune și „destin”.

Fiecare artist plastic a fost înzestrat cu har, pe care apoi prin muncă l-a înmulțit și la un moment dat caută calea pe care va merge fără să-și dorească să picteze neapărat icoană. Dar se întâmplă ca printr-o conjunctură anume, care-i va hotărî pe mai departe cursul vieții, să simtă că tot ceea ce a asimilat până atunci va trebui direcționat și perfecționat în cea mai profundă lucrare, aceea a reprezentării prin imagini a Cuvântului, cu condiția de a dobândi „vederea”.

²¹ Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Editura Bizantină, București, 2001.

²² Nikolai Tarabukin, *Despre Teofan «Cap. Copiere au creație»*, Editura Sofia, București, 2004.

²³ *Ibidem*, p. 155-157.



Vederea o dobândim prin studiul atent și aprofundat asupra Cuvântului, a sensului adevărat prin care imaginea treptat prinde contur și o vedem cu ochii minții; și doar atunci după această meditație, putem să luăm penelul în mână și să scriem. În final pentru a întregi imaginea e bine să scriem o rugăciune, un fragment din acatistul celui pe care l-am reprezentat și astfel icoana va îndeplini și rolul pedagogic invocat de Grigorie cel Mare.

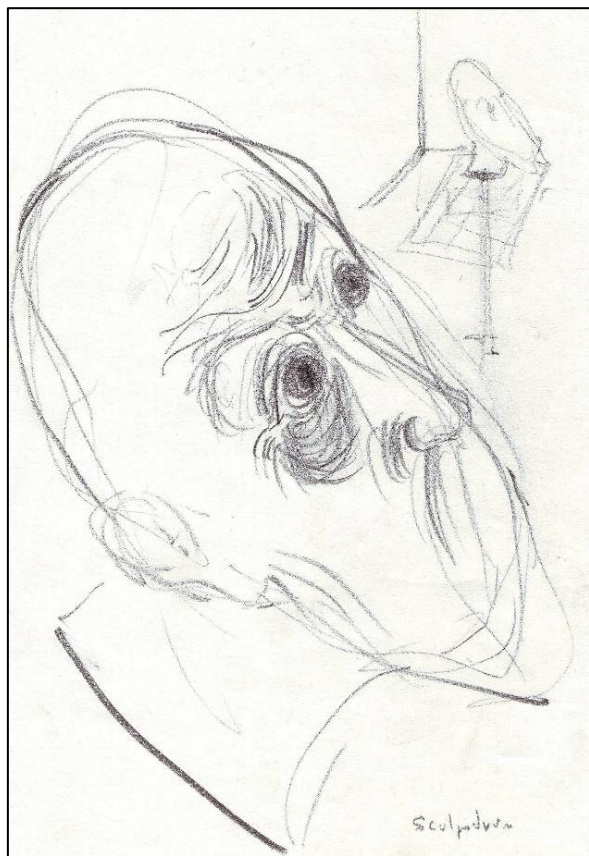
Cuviosul Grigorie Krug, cu pregătire academică, a cunoscut, a înțeles și și-a însușit cu desăvârșire limbajul plastic, având o formație culturală; însă destinul a făcut ca din întâmplare să întâlnească un preot din Frăția Creștinilor Ortodocși Ruși din Franța, care l-a apropiat de ceea ce era chemat a desăvârși: icoana.

Trebuie precizat că datorită pregătirii sale academice în școli superioare de artă, a reușit să depășească limitele impuse, practic el a reînnoit expresia bizantină generând un curent nou, un model pentru iconografiile contemporani, care ar trebui să-i acorde mai multă atenție.

Ca și influență în arta sa a fost stilul rusesc, cea paletă sobră pastelată, caldă, asemeni tehnicii de acuarelă. Krug a preluat, a decantat prin filtrul său interior limbajul clasic rus însă spre diferență de unii maeștri contemporani, cu vedere limitată a ceea ce reprezintă superficialitate tehnicistă, tratarea egală și monotună, perfecțiunea desuetă și abuzul de aur, el a pus accentul pe mișcarea firească a chipului și a gesturilor, drapajul așezat firesc pe formă, cu accente doar în zona mâinilor, modelajul liber pictural prin suprapuneri transparente, forța laviului.

Astfel privirea e condusă pe expresia portretului, accentul căzând pe elementul cel mai caracteristic în arta bizantină, pe privire, care cuprinde și cheamă credinciosul la întâlnirea de taină cu Dumnezeu. Din motive bine întemeiate a renunțat la foiața de aur, înlocuind-o cu o culoare deschisă, tocmai pentru a nu estompa expresia chipului.

Astfel privirea e condusă pe expresia portretului, accentul căzând pe elementul cel mai caracteristic în arta bizantină, pe privire, care cuprinde și cheamă credinciosul la întâlnirea de taină cu Dumnezeu. Din motive bine întemeiate a renunțat la foiața de aur, înlocuind-o cu o culoare deschisă, tocmai pentru a nu estompa expresia chipului.



Așadar, Krug a fost un artist care a înțeles ceea ce înseamnă artă și ceea ce e doar meșteșug, doar execuție, reușind prin talent și rugăciune să creeze într-un atelier mic de mănăstire, opere de mare artă, fiecare diferită ca și abordare.

Această capacitate de a „vedea” mereu altfel, chiar dacă era vorba de aceeași temă, a dobândit-o prin analiza comparativă a imaginilor și a scrierilor sacre; cu fiecare nouă icoană mai urca o treaptă pe Scara lui Iacov, spre cunoașterea Adevărului.

O altă abordare a Cuvântului prin imagine e reprezentată de un alt artist care a studiat Academia Teologică din Sibiu, apoi la îndemnul Mitropolitului Nicolae Bălan Academia de Arte Frumoase din București, pentru a deveni ca și Krug, artist plastic, numai că drumul vieții l-a purtat spre a deveni tămăduitor de

suflete, Cuviosul Părinte Arsenie Boca de la Prislop.

Creația sa a fost caracterizată prin ceea ce numim Capela Sixtină a picturii românești bisericești contemporane, o operă de artă de valoare și plastică și spirituală, cu valențe vizionare. Chiar dacă nu întrunește caracteristicile stilului bizantin, apropiindu-se ca și abordare plastică de un suprealism, prin tehnica transparențelor și a gamei cromatice reținute într-o cheie ancestrală, exprimă imaterialitatea, transcendentul. Privind-o cu „vedere”, fără a ne crampona în faptul că nu este tratată bizantin, această lucrare este o scriere prin imagini într-un perfect acord cu Evanghelia și cu trăirea autentică ortodoxă.

Arsenie Boca prin marea sa credință și pregătire academică a primit „vederea” de a transpune Chipul Tatălui Ceresc prin harul clar-viziunii; prin toate elementele desfășurate pe suprafața capelei, el se face întemeietorul unei adevărate cărți de aur cu file argintii, pe care răsfoind-o avem posibilitatea de a descoperi „vederea”.

„Iconograful este omul dorinței de a «vedea Fața lui Dumnezeu» (Cf. Apocalipsa 22,1-7) ceea ce înseamnă că el poartă în memoria inimii acea senzație a

sacralului despre care vorbesc Sfinții Părinți și este înzestrat cu harul artistic de a reprezenta iconografic această senzație²⁴”.

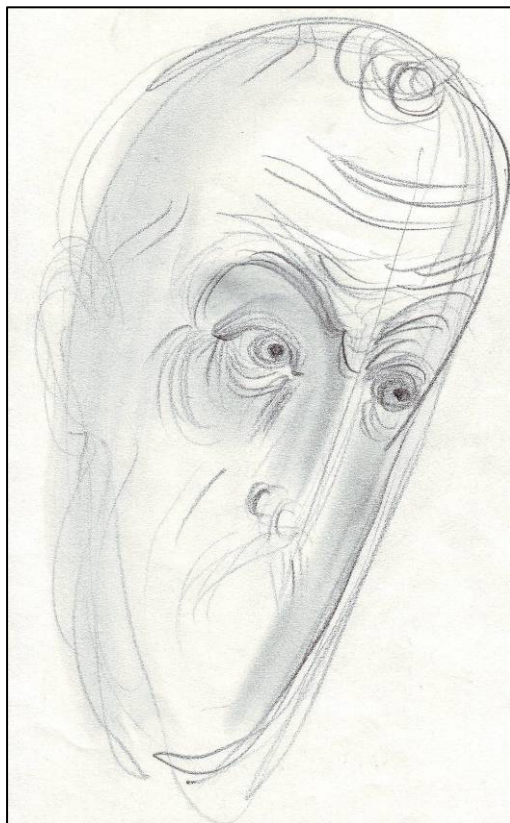
Arta liturgică și religioasă reprezintă o viziune pe care artistul iconar prin darul de la Dumnezeu trebuie să o desăvârșească și să o împărtășească apoi cu mare responsabilitate, făcând-o accesibilă lumii creștine contemporane. Iconarul nu poate crea decât în măsura în care se purifică și se înduhovnicește, iar acest lucru nu este posibil decât departe de zburciunile societății, acolo unde timpul se oprește iar căutarea frumuseții cerești și rugăciunea se împletesc încadrând chipul luminii.

Abordarea multiplelor dimensiuni ale artei sacre implică o mare răspundere din punct de vedere dogmatic, estetic și moral, toate acestea într-un perfect echilibru; numai așa artistul poate îndrăzni să redea chipul lui Dumnezeu în acest secol: „E o utopie să vrei să pictezi ca în secolul XIV sau XV²⁵”.

Pentru răspunsuri actualizate în ceea ce ar însemna inovația-înnoirea limbajului plastic bizantin, trebuie să vedem cu ochiul minții în trecut printr-o reîntoarcere la momentele de înaltă calitate artistică, deoarece inovația nu însemnează o tendință radicalistă de schimbare gratuită doar pentru a aduce ceva original, ci de a interveni în spiritul Tradiției cu scopul de a întări și a spori cuvântul sacru și de a readuce la lumină prin abordări actualizate a ceea ce au însemnat filele de aur ale artei bizantine, până la ceea ce denumesc I. D. Ștefănescu bizantinizare.

„Meșterii s-au întrecut în virtuozitate (tehnicistă) pentru a ascunde improvizațiile și lipsa de imaginație²⁶”; practic perioada de după secolul XIV când s-au copiat mecanic marile opere, incizând prin pasișă căile spre lumina creației.

Fiecare viitor artist, iconograf, indiferent de tehnicile prin care se exprimă trebuie să-și formeze ochiul pentru a putea discerne calitatea de noncalitate spre a



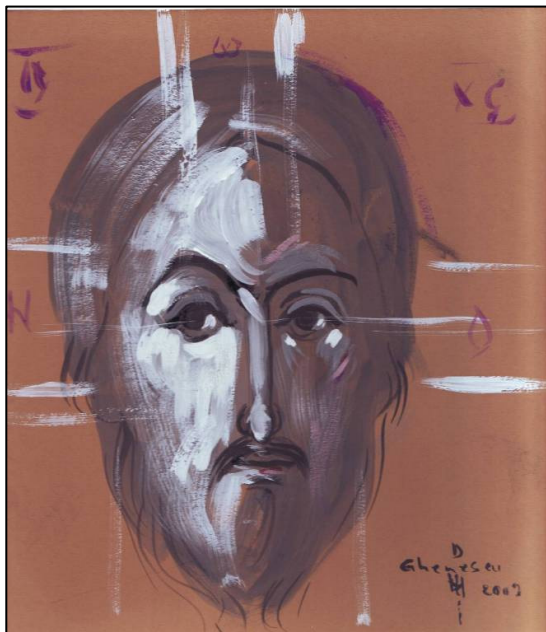
²⁴ Prof. Univ. Buș Gheorghe, *Experiență umană, imagine artistică, creativitate vizual-plastică*, «Pr. Prof. Ioan Bizău, cap. *Principiile canonului iconografic și responsabilitatea artistului, Studiu Canon, libertate și responsabilitate în arta icoanei*», Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 104.

²⁵ Michael Quénot, *Nevoia de icoană, de vorbă cu meșterul iconar Pavel Busalev*, Editura Sofia, București, 2006.

²⁶ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*

vedea orientările contemporane determinate de fireasca așteptare, de înnoire a limbajului sacru al creștinismului secolului actual. Prin exemplele pe care le-am propus este cât se poate de evident că artistul iconograf trebuie să aibă un bagaj complex de cunoștințe în ceea ce privește limbajul academic al artelor plastice împletite cu o pregătire teologică adaptată artei sacre și astfel putem îndrăzni să-L reprezentăm pe Dumnezeu în slava Sa!

„A cunoscut arta modernă și pasionantele căutări ale abstracționismului. Fără a se îndepărta de canoanele stricte referitoare la icoana ortodoxă, fiind într-un fel adept convins al regulilor statornice monahul Krug a introdus în opera sa religioasă elemente propriu-zis picturale fapt care îl înrudește cu mari pictori ai secolelor de aur în icoana rusă. De fiecare dată ieșeau de sub pensulă sa icoane noi adânc impregnate de duh religios și încorporând în ele întreg freământul și deplina prospețime a ideii creatoare cu totul străine de spiritul copiilor conștiințioase și servile²⁷”.



Insist asupra artei monahului Krug, deoarece ca și puținii mari vorbitori prin imagini el a reușit să păstreze măsura în ceea ce a însemnat înnoirea cuvântului, reușind cu finețea unui miniaturist și forța unui monumentalist să păstreze intactă Lumina Feței Domnului, chemându-ne prin rugăciune la contemplarea frumuseții cerești.

Despre Krug se spunea că înainte de a începe o lucrare nouă citea foarte mult aceasta însemnând că își construia în minte compoziția printr-o documentare atentă asupra descrierilor din sinaxare, minee, căutând să pătrundă adânc în sensul cuvintelor sacre; făcea studii comparative cu un ochi foarte selectiv asupra modelelor iconografice, într-un cu-

vânt căuta să pătrundă în însuși procesul inspirației creatoare, căuta o anume stare de a crea, atitudine pe care o regăsim la Constantin Brâncuși, care afirma că mai greu decât execuția efectivă este de a găsi starea de a crea; „iar după tot acest șir de acte pregătitoare se apucă să schițeze cu repeziciune contururile sfinților dând astfel chip ideii pe care o purta în sine²⁸”.

²⁷ Monahul Grigorie Krug, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanei*, Ed. Sofia, București, 2002, p. 14-15.

²⁸ Monahul Grigorie Krug, *op. cit.*, p. 6.

„Dacă arta nu îndeplinește miracolul de a transforma sufletul omului atunci nu este decât o pasiune trecătoare” (Gogol).

Cu fiecare lucrare nouă pe care o începem, intrăm în comunicare cu Dumnezeu adâncindu-ne spre înțelegerea Cuvântului, spre deslușirea tainei întrupării, ca apoi prin purificarea sufletului să readucem chipul Domnului ca un imn, o cântare de mulțumire Celui care ne-a dăruit acel strop de apă vie vindecător al sufletelor noastre.

„Această dialogare este în fapt adăparea din apele cele de sus, este așezarea artistului în revelație și în revelare²⁹”.



A încerca să desenăm chipul Domnului înseamnă a construi prin primele simboluri hristice (Crucea, semnul Fiului Omului (Mt. 24, 30), Pomul vieții - apropierea tainică între pomul vieții sădit de Dumnezeu în Rai (Fac. 2, 9) și Crucea răstignirii lui Iisus Hristos, Mielul despre care vorbește Isaia, mielul pascal care merge la moarte fără glas și care se jertfește de bună voie pentru noi, mielul cel rănit al Apocalipsei cu șapte coarne și șapte ochi, care deschide cartea cu cele șapte peceti) care transpar prin Mahrama Sfântă de la Edessa, reper fundamental dă-tător de vedere pentru fiecare dintre noi, comunicarea prin imagini a Celui ce este și va fi.

Precum artiștii din primele veacuri din primăvara plină de tinerețe a creștinismului, neavând imagini model de urmat, aduceau la lumină icoane noi, tot așa trebuie

și noi cei contemporani să ne punem în acea stare de maximă responsabilitate, de emoție, smerenie și dorință de a descoperi de fiecare dată expresia Nouă care se naște în mod firesc asemeni unui joc.

De fiecare dată trebuie să ne dorim a căuta, a descoperi bucuria și inocența unui copil care se joacă și îndrăznește fără să se teamă; căci în fond arta este un joc copilăresc al maturității, sensul vieții concretizat prin permanenta cercetare a creației Domnului, o construcție care începe cu sensul crucii ca rugăciune și ca semn plastic.

²⁹ Gheorghe Buș, *Aisthesis, Gnosis și Apocalipsis sau despre Chip-Persoană și Chipuri*, «Ioana Chirilă, cap. *Catharsis și Restaurarea Chipului spre asemănare*», Ed. Sofia, p. 29.

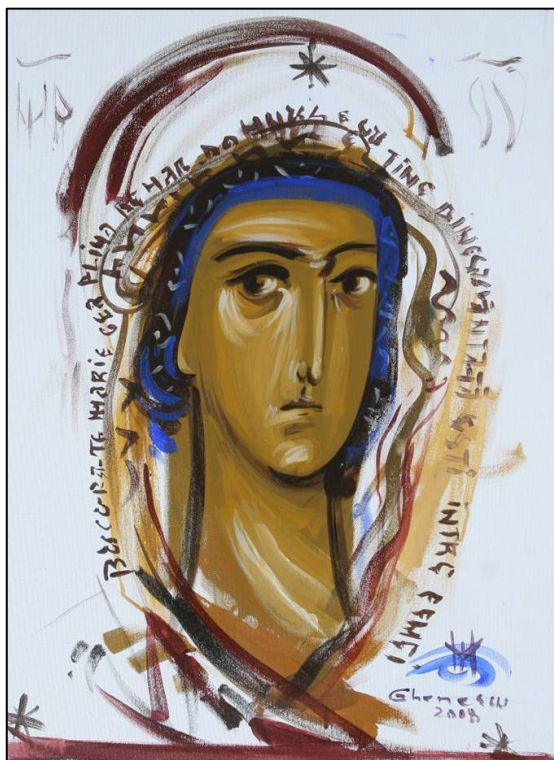
„Priviți copiii jucându-se; se joacă inventând, imaginând, „creând” în mintea lor cu ușurință, cu bucurie, în deplină libertate și trăind din plin activitatea lor ca pe un act solemn, important. Jocul este „fără scop dar plin de sens”. Nu are un scop căutat imediat este doar o „celebrare” în sine, dar ceea ce se celebrează, se simbolizează, se trăiește și se actualizează este gratuitatea și actualitatea jocului. Gratuitatea pură și simplă a acțiunii fără nici o altă finalitate, fără un alt scop este caracteristică doar copiilor, artiștilor și marilor sfinți, misticilor³⁰”.

Înainte de a începe o lucrare ne facem o cruce, pentru a primi binecuvântare, apoi cu dorința și cu dezinvoltura unui copil trasăm cu cărbunele prima axă verticală a cerului iar prin orizontală axa pământului; astfel apare materializarea simbolului crucii, iar prin intersecția celor două rezultând centrul chipului, simbolizând înțelepciunea.

Prin această cruce se așează toate formele anatomice practic pentru păstrarea simetriei, a echilibrului, repetăm aceeași rugăciune, în permanență pentru a păstra perfecțiunea chipului de la o etapă la alta, spre final crucea se estompează, dispare lăsând să se nască chipul desăvârșit construit prin „semnul Fiului Omului”. Prin fiecare chip al sfinților transpare simbolul Sfintei Cruci prin care penelul nostru e condus spre Lumină pentru ca în finalul lucrării să ne facem din nou o cruce drept mulțumire pentru vederea dăruită.

Pentru a primi viață înainte de a fi așezată în Grădina Domnului, icoana e sfințită prin busuiucul înmuiat în apa vie, reprezentându-se din nou semnul Crucii.

Pentru a pătrunde în complexa dimensiune a artei bizantine, prima lucrare trebuie să fie mahrama Domnului prin care vom descoperi expresia celorlalți sfinți fără să ne abatem de la rigorile Tradiției reușind să redăm acea frumusețe interioară generată de bunătate, smerenie, blândețe, seriozitate, fermitate, frumusețe cerească.



³⁰ *Ibidem*, «IPS Florentin Crinhălneanu, Ep. al Eparhiei Greco-catolice, cap. Simbolul teologic în experiență umană exprimată artistic, “cit. R. Guardini, *Lo spirito della Liturgia*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1980, p. 74-89”».

În această permanentă căutare a frumuseții cerești trebuie să reluăm în considerare, să urmărim, nu să copiem, modelele de referință prin care sunt exprimate cele două firi ale Sale omenească cu dumnezeiescă, încercând astfel să răspundem la întrebarea: Care este icoana Mântuitorului, cea mai apropiată de adevăratul ei prototip?

Răspunsul la această întrebare impune o reflecție asupra câtorva modele, prea puțin abordate de iconograful contemporan. Acest studiu necesită o trecere în revistă a tipurilor de expresie: „tipul imberb din catacombe, tipul cu barbă, tipul sirian, până la tipul bizantin, sever și senin, tipul de om al durerii din mahrama Veronicăi, ori chipul frumos de la Edessa, tipuri pe care le-am putea numi istorice, la care fiecare popor a mai adăugat ceva din specificul, din sufletul lui³¹”.

O realizare de referință este icoana Mântuitorului din secolul VI de la Mănăstirea Sf. Ecaterina de pe Muntele Sinai, Egipt, realizată în encaustică, în care picturalitatea, eleganța desenului, prospețimea și acuratețea, diferențierea celor două părți ale feței prin intensitatea luminii dar în special prin forma ochilor exprimă natura omenească și cea dumnezeiască; rafinamentul chipului trimite cu gândul la un strop de rouă dătător de viață.



Această expresie prefigurează ceea ce va însemna cristalizarea artei bizantine prin apariția tipului blând al secolelor XII-XV, perioada renașterii bizantine târzii, prin una din reprezentările de referință a lui Iisus Hristos de la Istanbul, Sf. Sofia, tehnica mozaicului, un alt exemplu grăitor în ceea ce privește creația în arta bizantină.

„Mozaistul a avut grija ca prin atitudini, prin expresii și colorit să îndepărteze de asprime tipurile tradiționale și să facă o operă vie, păstrând totuși canonul clasic al figurii Domnului³²”.

A face o operă vie mereu într-o altă lumină, ori procedeu artistic, înseamnă că aceste tipuri consacrate să reprezinte ferestre deschise spre înțelegerea și trăirea Cuvântului biblic și al descrierilor.

„Chipul acesta al Mântuitorului exprimă mai mult decât oricare altul măreția divină întrupată într-o ființă umană desăvârșită³³”.

³¹ Arhim. Sofian Boghiu, *op. cit.*, p. 113.

³² Arhim. Sofian Boghiu, *op. cit.*, p. 81.

³³ *Ibidem*, p. 82.

În Balcani, la 1259, un pictor cu mare simț artistic și cu vedere, nu doar meșter, a reușit să creeze un nou chip al Domnului numit Iisus Hristos Evergetul, în Biserica din Boiana, Bulgaria. Pentru realizarea acestui chip artistul s-a documentat, s-a inspirat din descrieri, ținând cont și de hotărârile sinoadelor din 843 și 1082 de la Constantinopol, care insistau asupra umanității lui Iisus Hristos.

„Fața este alungită și îngustă, nasul subțire și abia curbat, ochii lungi, migdalați, nesimetrice, umbriți de sprâncene dese, gura mică, exprimând în același timp blândețe și gravitate, mustățile scurte și dese, părul lung des, încadrând fața și căzând pe spate, despărțit printr-o cărare, slobozind două șuvițe pe frunte; barba scurtă ușoară și îngustă în dreptul urechilor, acoperind puțin obraji și bărbia și despărțindu-se ușor în două³⁴”.

Materializarea cuvântului biblic în chipuri noi de o bogăție plastică și teologică devine posibilă prin acest tip de analiză academică, a unui pictor din secolul XIII, rămânând un exemplu de reconstituire, de mișcare, de libertate, în cadrul canonului. Opera sa are atributele unei picturi de șevalet, o acuarelă, linia are calități plastice, evitând decorativismul fără viață, într-un cuvânt este un studiu de portret în stil bizantin.

Prin Chipul lui Hristos transpare chipul Maicii sale, asemănarea firească a trăsăturilor, a expresiei ochilor în special, care ne cuprind și ne vorbesc de măreția divină și ne îndeamnă la bunătate, smerenie sinceritate și inocența copiilor atât de iubiți Domnului.

Iar noi artiștii asemeni unor copii să ne lăsăm chemați la El, de fiecare dată când simțim că nu mai avem vederea pentru a crea chipurile Luminii.

„...avea ochi frumoși, nas lung, barba blondă, părul lung, pentru că niciodată foarfecele nu atinseseră capul Său și nici vreo altă mână omenească, decât a Maicii Sale, când era copil; gâtul ușor aplecat... trupul era de culoarea grâului, fața nu era rotundă, ci ca a mamei Sale, ușor îngustată în partea de jos, obraji ușor colorați atât cât să arate un caracter pios înțelept și smerit, păstrând totdeauna o frumusețe senină, pe care Dumnezeu o pusese cu puțin mai înainte în mama Sa, căreia îi seamănă în toate³⁵”.

Această scurtă dar edificatoare descriere a feței Domnului e răspunsul la întrebările pe care uneori ni le punem în ceea ce privește expresia bizantină, o stilizare prin cuvinte.

„Ochii frumoși”, nas lung, gâtul ușor aplecat, trupul de culoarea grâului, fața nu era rotundă, ci ușor îngustată în partea de jos, obraji ușor colorați, frumusețea senină.

³⁴ *Ibidem*, p. 115.

³⁵ *Ibidem*, «Descrierea călugărului Epifanie», p. 115.

Expresia privirii oricărui sfânt pe care îl reprezentăm trebuie să fie zona asupra căreia ne îndreptăm toată atenția și priceperea, insistând asupra formei ochilor, până când vom simți că ne cuprind cu frumusețea lor pătrunzătoare și purificatoare. Nasul alungit exprimă noblețe, fața alungită, deloc rotundă, transfigurată prin renunțarea la nevoile trupești în favoarea celor sufletești, expresia ascetică. Apoi semnificația gâtului ușor aplecat accentuează o virtute esențială, smerenia sau modestia. Culoarea grâului descrie paleta sobră, negrul, roșu, alb, ocrul galben fiind dominantă care treptat se deschide până la nuanța și intensitatea potrivită. Există tendința de înfrumusețare prin așa zisa în termeni meșteșugărești, *roșeața de pe obraji*, care ajunge până la nuanța de roz, alterând astfel expresia ascetică, abateri pe care o întâl-



nim la icoanele cretane, italo-cretane și din păcate la majoritatea icoanelor contemporane. Răspunsul îl găsim tot în descrierea lui Epifanie, care spune că „se colorează ușor...” de aici deducem că acea transparentă de roșu spre portocaliu, care apoi se estompează cu o peliculă fină de carnație, trebuie să fie abia vizibilă.

Prin toate aceste descrieri studiate în paralel cu modelele consacrate, putem reînnoi mereu Chipul Domnului și al Maicii Sale, prin care transpar chipurile sfinților păstrând Tradiția, fără a ne simți încorsetați sau limitați în creație.

Prin permanenta dorință de a vedea mai mult ne vom apropia și vom înțelege spiritul marilor creatori, repere pe lângă care din lipsa vederii trecem indiferenți. Așa vom înțelege că icoana înseamnă pictură cu adevărat, tehnica acuarelei în toată splendoarea sa, urma pensulației mânăuită cu virtuozitate, lucrare care în final printr-o linie cursivă și modulată va deveni marea sinteză bizantină.

Un program de reconstituire și reînnoire a limbajului plastic în registrul sacru este absolut necesar prin aportul artiștilor care au vedere pentru a salva puținele spații liturgice, de invazia așa zisilor „meșteri autorizați” cu studii medii, care pictează doar din motive materiale, fără acea răspundere de ceea ce lasă în urmă. Există actualmente două extreme: așa zisa pictură frumoasă prin care unii meșteri distrug fin nenumărate biserici prin imagini fade și finisaje desuete ori îndrăzneli

puse pe seama artisticului, întrecând măsura căzând într-un expresionism bufonic, adică manierismul și pictura de șevalet aplicată pe zid.

E de-ajuns să privim și să analizăm doar buchetul cu flori de câmp pe un fond de albastru, adică Mănăstirile din Moldova, unde regăsim cele mai frumoase file de miniatură într-o cheie cromatică pastelată, expresia personalizată a fiecărui chip în parte, mișcarea firească, imaterialitatea și profunzimea reprezentărilor figurative, practic cel mai pur stil bizantin de tradiție românească, pe care și din care trebuie să ne inspirăm pentru a păstra spiritualitatea și identitatea românească.

Noi artiștii suntem responsabili în fața Domnului de fiecare cuvânt prin imagine, pe care-l lășăm în urma noastră, căci de la el vor lua aminte și ceilalți de aceea Dumnezeu nu investește pe oricine cu harul de a picta, tocmai de aceea El veghează asupra celui înzestrat cu har, acestuia din urmă revenindu-i datoria și răspunderea de a progresa treptat, pas cu pas, culoare peste culoare, până când e capabil să-l împărtășească și celorlalți, însă cu mare grijă spre a nu-i îndrepta din lipsă de creativitate pe o cale îngustă.

„Căci precum zugravii desenează mai întâi cu o singură culoare schița portretului, apoi înflorind puțin câte puțin o culoare peste o altă culoare scot la iveală chipul celui zugrăvit, (...) așa și harul lui Dumnezeu începe prin Botez să readucă chipul omului la forma sa în care era când a fost făcut. Apoi când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețe asemănării (...) înflorește o virtute prin alta și înalță sufletul din strălucire dăruindu-i pecetea asemănării³⁶”.

Scopul acestei scurte incursiuni în arta bizantină a fost de a identifica și acredita prin momente și artiști de referință că arta sacră a fost într-o permanentă înnoire prin creație rămânând în istorie ca reper și izvor de inspirație pentru artiștii contemporani cu vedere.

„Rostul picturii în Biserică tocmai acesta este de-a atrage, prin însușirile ei de artă a frumuseții, ochiul și interesul omului către problema centrală a mântuirii sale.

Drept aceea ochii Mântuitorului, din locul cel mai înalt, al Pantocratorului, „te văd” în orice punct al Bisericii te-ai duce.

Pictura cu posibilitățile ei, vrea să ilustreze prin aceasta, dogma Bisericii, că Dumnezeu „te vede” oriunde te-ai duce sau te-ai ascunde de El ca să faci rele în voie.

Dacă mâna omenească poate arăta plastic acest fel de vedere, poate că tu, privitorule vei fi mai atent la faptele tale și vei ține seama că „te vede Dumnezeu”, oriunde, oricând și din totdeauna.³⁷”

³⁶ A. Foticea, *Cele o sută de capete*, Ed. Meridiane, București.

³⁷ Părintele Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 15.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE ÎN FRESCELE CU CARACTER LITURGIC DIN SERBIA MEDIEVALĂ

ALIN R. TRIFA

ABSTRACT. *Saint Basil the Great in the frescoes with lithurgical content from the Medieval Serbia.* Saint Basil the Great had a permanent presence in the medieval Serbian frescoes, being depicted in one of the most visible places of the Altar area, along with other hierarchs saints, usually in the scene known as “Melismos”, or “the Earthly Liturgy”. The depiction of Saint Basil’s Liturgy from the Church of Saint Sophia from Ohrid, marks the beginning of the idea of representing the lithurgical act as an iconographic theme. The Serbian area was the one which also provided us with the finalised compositional scheme of the theme in discussion, scheme which has been serving as a pattern for generations of iconographers. In the medieval Serbian frescoes can be found some of the most famous and valuable depictions of Saint Basil the Great.

Keywords: *Saint Basil, Serbia, the Early Liturgy, frescoes, Altar, compositional scheme.*

Pictura medievală sârbească a oferit artei bizantine câteva dintre cele mai mari capodopere. Biserici precum cea din Peribleptos, Staro Nagoricino, Studenica sau Gracanica, au dus pictura bisericească la un nivel necunoscut până atunci, și aproape neatins de atunci înainte.

Alături de frescele grecești și constantinopolitane, și cele sârbești au contribuit la formarea și sintetizarea programului iconografic din bisericile ortodoxe. Acesta fusese deja fixat în mare măsură încă din secolul al XII-lea. Odată cu înflorirea școlii de pictură macedoneană, (care și-a găsit o expresie particulară în interiorul arealului sârbesc), adică în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, se poate vorbi despre o definitivare a canonul iconografic, care a rămas aproape neschimbat până în zilele noastre.

O serie de scene, majoritatea cu caracter liturgic, au fost în acea perioadă zugrăvite pentru prima dată. Altele, dimpotrivă, deși au fost reprezentate de multe ori înainte, doar atunci au ajuns la o finalizare a schemei iconografice, impunându-se, prin reușita artistică, drept modele pentru generații întregi de pictori.

Unul dintre registrele care, pe parcursul acestor secole, au suferit poate cele mai mari modificări, a fost registrul inferior al altarului, cel în care sunt zugrăviți sfinții ierarhi. Totuși, indiferent de transformările tematice și compoziționale ale acestui registru, Sfântul Vasile cel Mare nu a lipsit niciodată din el, fiind prezent în toate altarele medievale sârbești, și nu oriunde, ci într-un loc de maximă vizibilitate. Evoluția iconografică a acestei scene este legată organic de spațiul sârbesc, aici găsindu-se atât prima redactare picturală a actului euharistic, cât și câteva dintre cele mai impresionante interpretări artistice ale lui, din întreaga pictură bizantină.

Perioada maximelor transformări ale registrului ierarhilor e cuprinsă între sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea, în vremurile agitate ale schismei, în contextul istoric al disputelor doctrinare dintre Răsărit și Apus¹; modificările din secolele ulterioare au ținut mai mult de detalii. Ierarhii, reprezentați odată frontal, au început să se întoarcă în semiprofil și să țină în mâini filactere desfăcute, înscrise cu rugăciunile lor, părând să fie coliturghisitori cu slujitorii din altare. În paralel, modificarea posturii lor a fost acompaniată de crearea unei imagini centrale, spre care aceștia să se orienteze și să se încline ușor, inițial fiind vorba despre *Tronul Etimasiei*. Mai apoi, în mijlocul ierarhilor urma să fie zugrăvită Sfânta Masă, așezată de cele mai multe ori sub un baldachin, iar deasupra ei, pe disc sau în potir², se putea vedea reprezentarea miniaturală a Pruncului Hristos. În spatele Mesei, doi îngeri înveșmântați în diaconi, țineau în mâini ripide. Această scenă, cunoscută sub numele de *Melismos*, apărut în pictura murală sârbească spre sfârșitul veacului al XII-lea, neavând predecesori în Bizanț și nici paralele în Apus³. În reprezentările acestei scene din prima jumătate a secolului al XIII-lea, ierarhii așezați în imediata apropiere a Sfintei Mese, sunt uneori zugrăviți binecuvântându-L pe Hristos, pictat întins pe sfântul disc⁴. Mult mai târziu, în mijlocul ierarhilor liturghisitori va fi reprezentat Hristos Arhiereu, stând măiestuos pe tron.

După cum vedem, în primele ilustrări ale registrului sfinților ierarhi, prezența lui Hristos era subînțeleasă în mijlocul acestora, fără să fie vizibilă iconografic. Ulterior, în mijlocul episcopilor apare zugrăvit Pruncul Hristos în discul de pe Sfânta Masă, iar mai târziu, Hristos Arhiereu, pe jilț.

Trebuie menționat faptul că nu există o titulatură unică pentru a desemna acest registru al sfinților episcopi; în orice caz, toate titlurile care au însoțit, în timp, scena, se refereau la Liturgia pământească⁵. Dacă deasupra unor imagini e scris "*O Melismos*" (*Aducerea Jertfei*), deasupra altora putem vedea simpla înscrisoare a abrevierii numelui lui Hristos, *IC XC*. Printre termenii folosiți pentru a descrie imaginea se numără și "*Thyomenos*" (=Cel Jertfit), sau "*O AMNOS*" (=Mielul).

¹ Cf. G. Babic, *Hristos ke raspre u XII veku i pojava novih scena u apsidalnom dekoru vizantijskih crkava*, Novi Sad, 1996, pp. 11-17; Ch. Walter, *Art and Ritual of Byzantine Church*, L., 1982, pp. 207-212; Sh. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, S. and L., 1999, pp. 44-47.

² Foarte rar, Hristos era zugrăvit întins atât deasupra discului, cât și a potirului.

³ După cum spune Sh. Gerstel și alții, printre factori care ar fi putut ghida dezvoltarea acestei noi compoziții, se numără și schimbările din textul și ceremonialul Liturghiei. "Oricum, scena e mai degrabă doctrinară decât realistă", spune Sh. Gerstel, *op.cit.*, p. 60.

⁴ Tipul iconografic al episcopilor liturghisitori care fac gestul binecuvântării spre Hristos Cel jertfit, a fost creat în Serbia, unde se păstrează cele mai vechi și numeroase exemple. Prezența unor fresce ulterioare în care Sfântul Vasile și Ioan binecuvintează spre Prunc, în bisericile din ținutul Vidinului, în Kastoria și în alte părți, confirmă faptul că această reprezentare neobișnuită s-a răspândit din Serbia în alte regiuni.

⁵ Spre deosebire de *Liturgia cerească*, cea săvârșită în ceruri de Hristos, *Liturgia pământească* e cea săvârșită de către (sau mai bine zis prin) slujitorii consacrați, episcopi sau preoți, lucruri reflectate și în iconografie.

Indiferent de schema compozițională a scenei sau de numele cu care ea a fost desemnată, aproape fără excepție, unul dintre cei doi sfinți care flanchează Sfânta Masă (pictată) este arhiepiscopul Cezareei Capadociei, Vasile cel Mare⁶. Și, nu întâmplător, începutul ideii de a picta actul euharistic ca scenă iconografică⁷ îl constituie tocmai reprezentarea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, din Biserica Sfânta Sofia din Ohrida⁸, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

Picturile **Bisericii Sfânta Sofia din Ohrida** au apărut pe la mijlocul secolului al XI-lea, în jurul anilor 1040 – 1045, și acopereau cândva întreg spațiul interior al edificiului. Totuși, ceea ce a ajuns până la noi reprezintă doar o parte a întregului, aproximativ jumătate din spațiul pictat cândva⁹.

Cele mai bine păstrate fresce se află în altarul bisericii. În conca absidei este pictată monumentală figură a *Sfintei Fecioare cu Pruncul Hristos* în brațe, sub care e zugrăvită scena *Împărtășirii Sfinților Apostoli*. În registrul cel mai de jos vedem o galerie a unor sfinți ierarhi, îndreptați spre privitor. În legătură cu acestea, pe peretele nordic al altarului, e redată una dintre cele mai rare și interesante scene din biserică: *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*. În această scenă, ca și în cea a *Împărtășirii apostolilor*, pictorul insistă în mod special asupra redării pâinii dospite, așezată pe Sfânta Masă. Deasupra Mesei, în sfintele vase, vedem pâinea și vinul euharistic – trupul și sângele lui Hristos.

Aceste compoziții euharistice sunt unice nu doar din perspectiva modului de lucru al pictorilor anonimi, ci și a anumitor detalii legate de interpretarea teologică a împărtășaniei, care, precum am spus, este pictată ca pâine dospită, problema constituind una dintre divergențele majore dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus.

O participare evidentă în această polemică teologică, ca un îndârjit adversar al bisericii Romano-catolice, a avut-o arhiepiscopul Ohridei, Leo¹⁰. Precum spune A. Serafimova, "*frescele din Sfânta Sofia sunt articulări vizuale ale ideilor lui, reprezentări ale discursului său asupra înțâietății și universalității Ortodoxiei, în timpurile agitate ale Schismei*".¹¹ După cum putem observa din prezentarea compozițiilor amintite mai sus, pictorii au susținut demersurile teologului într-o măsură atât de mare, încât, în această perioadă, niciunde frescele nu urmau un fond ideatic dogmatic, cu atâta precizie, precum în frescele învățatului arhiepiscop Leo.

"Povestea" continuă în **Biserica din Veljusa**, unde compoziția Liturghiei Pamântești este dusă mai departe din punct de vedere iconografic. Frescele, care

⁶ Excepție fac, uneori, acele cazuri în care hramul lăcașului este al unui sfânt ierarh, altul decât Sf. Vasile cel Mare, situație în care ierarhul putea fi plasat lângă Sfânta Masă.

⁷ Aneta Serafimova, *Frescoes and icons*, Beograd, 1961, p. 76.

⁸ Singura de acest fel între frescele bizantine.

⁹ Acest ansamblu e considerat, pe bună dreptate, unul dintre monumentele cheie ale secolului al XI-lea, din istoria artei bizantine, și reprezintă, de asemenea, unul din cele mai bine păstrate programe iconografice ale unei biserici din Bizanțul secolului al XI-lea.

¹⁰ În limba sârbă, Lav Ohridski.

¹¹ Aneta Serafimova, *op.cit.*, p. 87.

datează din anii 1080, sunt păstrate numai fragmentar și într-o stare precară de conservare¹². Ca în alte biserici din acea perioadă, și în Veljusa vom întâlni câteva exemple de soluții iconografice tranzitorii, atât în cupolă cât și în Altar.

În scena *Liturghiei* din registrul inferior, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, cu sfetoace în mâini, pregătesc *Tronul Etimasiei*, un simbol impregnat de semnificații, sugestiv, dar nu în totalitate clar, având în vedere locul și contextul reprezentării. Totuși, prezența *Tronului Etimasiei* în altar, pare să aibe legătură și cu faptul că în frescele din naos, pictorul, urmând narațiunea biblică, a legat plecarea lui Hristos din această lume, de a Doua Sa Venire.

O reprezentare similară din punct de vedere compozițional, poate fi întâlnită în **Biserica din Nerezi**. Primul strat de pictură datează din anul 1164. Din păcate, cutremurul din anul 1555 a afectat puternic structura edificiului; atunci s-a prăbușit cupola centrală și au fost puternic afectate bolțile și calota absidei altarului. Chiar dacă Macedonia se afla sub jug otoman de o sută cincizeci de ani, călugării au reușit, totuși, să refacă biserica dărâmată și au găsit artiști care să picteze părțile reconstruite. Trebuie să remarcăm marea dragoste și simț al valorilor pe care le-au avut acei pictori anonimi din secolul al XVI-lea. Lucrând la noile fresce, ei s-au străduit să păstreze fiecare centimetru pătrat din vechile imagini, subordonând propriile imagini și compoziții, chiar și fragmentar, figurilor și compozițiilor păstrate din vechea pictură¹³. Acest lucru se observă foarte bine în scena *Împărțirii Sfinților Apostolilor* din Altar (fig. 1).

După cum se observă în figura 1, conform unei dispunerii iconografice comune în acea perioadă, sub *Maica Domnului cu Pruncul*, reprezentată aici bust, e zugrăvită scena *Împărțirii Apostolilor*, iar mai jos, *Liturghia pământească*. Aici, Sfinții Ierarhi Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare (fig. 2) conduc soborul arhierilor, pregătind *Tronul Etimasiei*. Sfinții ierarhi, ușor aplecați și având în mâini sfetoace în care sunt înscrise texte din rugăciunile lor, sunt zugrăviți în veșminte albe, ornate cu cruci mari, negre sau brune. Dedesubtul ferestrelor care perforază partea centrală a peretelui Altarului, doi îngeri înveșmântați în alb, cu ripide în mâini, flanchează *Tronul Celei de-a Doua Veniri* (fig. 3).

Tema *Liturghiei pământești* este finalizată iconografic în **Biserica Sfântul Gheorghe din Kurbinovo**, ansamblu pictural păstrat excelent, care, alături de cel din Prilep, încheie arta bisericească sârbească a secolului al XII-lea. Din întregul program iconografic al bisericii, care a fost pictată în anul 1191, trebuie acordată o atenție deosebită altarului, nu numai datorită conservării excelente a frescelor, ci și datorită inovațiilor iconografice.

¹² Assen Tschilingirov, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, Union Verlag, Berlin, 1978, p. 136.

¹³ Ceea ce au făcut pictorii secolului al XVI-lea, nu s-a repetat și în secolul al XIX-lea, când întregul interior al bisericii a fost repictat.



Fig. 1. Peretele estic al altarului, Nerezi.



Fig. 2. Sf. Vasile cel Mare, altar, Nerezi.



Fig. 3. Tronul Etimasiei, altar, Nerezi.

În registrul de sub *Sfânta Fecioară cu Pruncul*, care tronează în semicalota Altarului, sunt reprezentați *Ierarhii liturghisind*, în mijlocul cărora se află compoziția cu *Jertfa euharistică*. Zugrăvirea *Pruncul Hristos*, în același loc în care, în picturile anterioare, se găsea *Tronul Etimasiei*, arată că pictorii au urmărit

îndeaproape disputa dintre liturgiști, dispută care a durat mult și care era legată de problema ceremonialului euharistic. Astfel, pictorii din Kurbinovo au devenit primii realizatori ai modelării definitive a compoziției Aducerii jertfei, de atunci înainte repetată de nenumărate ori.

După toate probabilitățile, aceiași pictori care au lucrat la Kurbinovo, au pictat ulterior și în **Biserica Sfântul Nicolae din Varos**, de lângă **Prilep**, cândva la cumpăna dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea. În programul iconografic al Sfântului Altar, ei au reluat anumite particularități prezente la ultima biserică pe care o pictaseră, particularități care privesc reprezentarea *Fecioarei* în absidă, dar și compoziția *Liturghiei pământești*.

O altă redactare iconografică a scenei se găsește în frescele Bisericii **Sfântul Nicolae din Manastir**, a căror datări foarte diferite nu permit o fixare exactă a momentului la care au fost pictate.

Una dintre bisericile sârbești de referință este aceea din **Mileseva**, pictată la începutul celei de-a treia decade a secolului al XIII-lea, probabil în anul 1230¹⁴. Aici, în altar, ierarhii care slujesc *Liturghia*, sunt plasați pe un fundal auriu, specific icoanei și mozaicului (fig. 4). Îmbrăcați în voluminoasele lor veșminte albe cu cruci, sfinții, între care îl vedem și pe Vasile cel Mare, sunt orientați spre centrul compoziției, ținând în mâini sfetoace desfăcute. Din păcate, starea de conservare a chipurilor din compoziție este precară, și nu ne poate furniza prea multe informații.



Fig. 4. *Liturghia Pământească*, Altar, Mileseva.

¹⁴ În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, biserica a fost repictată cu un nou strat de fresce care au fost distruse într-un incendiu, dar care au salvat, acționând ca strat protectiv, frescele precedente, mult mai valoroase, din secolul al XIII-lea.

Fresce deosebite se găsesc și în **Biserica Sfinților Apostoli din Pec**, care este edificiul central și cel mai vechi al întregului complex patriarhal de aici¹⁵. Majoritatea frescelor din biserică, care datează din perioada 1250 - 1260 și sunt localizate mai ales în Altar și sub turlă, au fost deteriorate și înlocuite la o dată ulterioară, probabil în 1310¹⁶.

Dacă în conca Sfântului Altar, spre deosebire de alte biserici, tronează fresca monumentală a *Deisis*-ului, subliniind natura funerară a construcției inițiale, în registrul inferior, așa cum era obiceiul încă de la finele veacului al XII-lea, e reprezentată *Liturghia Pământească* a celor mai proeminenți părinți ai Bisericii, care țin în mâini sfetoace cu pasaje din rugăciunile lor liturgice¹⁷ (fig. 5).

Opt sfinți ierarhi, îmbrăcați în veșminte impunătoare și având staturi monumentale, sunt grupați câte patru, de-a stânga și de-a dreapta ferestrelor care perforază peretele estic al Altarului. Zugrăviți pe un fundal albastru și pe un teren mult mai înalt decât de obicei, ierarhii stau în niște posturi aproape identice. Crucile de pe sacos-urile lor sunt mari, iar de sub ele răzbat nuanțe de liliachiu și azuriu. Între ferestre, doi îngeri zugrăviți în medalioane, repetă gestul ierarhilor coliturghisitori, privind spre un centru în care simțim prezența lui Hristos. În ansamblu, această compoziție transmite un sentiment de grandoare.

Următoarea biserică la care ne oprim este aceea a **Mănăstirii Sopočani**, care adăpostește în interiorul ei una dintre cele mai splendide colecții de pictură de secol XIII din Europa. Din întregul program iconografic, cele mai vechi și valoroase fresce se află în altar și în partea centrală a bisericii, datând din anii 1273 -1274.

Sub registrul median al Sfântul Altar, în care e înfățișată compoziția *Împărtășirii Sfinților Apostoli*, vedem reprezentarea *Liturghiei* (fig. 6). Soborul Părinților liturghisitori e deschis, în jumătatea dreaptă, de Sfântul Vasile cel Mare, din al cărui chip s-a păstrat doar părul și barba (fig. 7). La fel ca în frescele Mănăstirii Mileseva, sfinții ierarhi, îmbrăcați în frumoasele lor veșminte de ceremonie, sunt reprezentați pe un fundal ireal, abstract, auriu. O privire mai atentă asupra veșmintelor polistavros pe care aceștia le poartă, relevă plasticitatea și libertatea pensulației, dar și siguranța gestului pictorului care a lucrat aici, caracteristici ușor vizibile în modul redării crucilor (fig. 6). În frescele din altar, dar nu numai, remarcăm dimensiunea mare a figurilor sfinților, ceea ce face ca pe pereții bisericii să se găsească relativ puține scene.

¹⁵ Datorită importanței, ea ea supranumită "biserica mamă a tuturor bisericilor sârbești."

¹⁶ Oricum, se presupune că ele repetau aranjamentul iconografic din perioada Sfântului Sava.

¹⁷ Există studii ale unor cercetători (G. Babic, Chr. Walter, *The inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration in: Studies in byzantine iconography*, L., 1997, pp. 243-254) care au studiat rugăciunile înscrise în sfetoacele episcopilor zugrăviți în altare. În examinarea a patruzeci și două de biserici, autorii identifică primele cuvinte din treizeci de rugăciuni din Liturghiile Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, de la cele de început până la cele finale. În general, în aceste fiactere erau inscripționate pasaje din rugăciunile de taină ale Liturghiei.



Fig. 5. *Liturghia Pământească, altar, Biserica Sfinții Apostoli, Pec.*



Fig. 6. *Liturghia Pământească, Sopocani.*
176



Fig. 7. *Sfântul Vasile, detaliu.*

În părțile laterale ale Bisericii Sfintei Treimi de la Mănăstirea Sopocani, la o dată ulterioară față de construcția inițială, au fost ridicate două capele, închinată Sfântului Gheorghe și Sfântului Nicolae. Frescele de aici, deși datează din anul 1370, sunt ancorate stilistic mai degrabă în perioada de dinainte cu un secol, decât în cea în care au fost zugrăvite. În altarul capelei închinată Sfântului Nicolae, putem vedea o frumoasă reprezentare a *Aducerii Jertfei*, condusă de această dată de sfântul al cărui hram îl poartă capela. În stânga lui apare și Sfântul Vasile cel Mare, plasat lângă Sfântul Simeon, care e înveșmântat ca schimonah (fig. 8). Sfântul Vasile, purtând obișnuitul veșmânt polistavros, e orientat spre centru compoziției, stând ușor aplecat, și ținând un filacter desfăcut. Culorile sunt foarte plăcute, iar atmosfera creată e duhovnicească. În absida peretelui estic al altarului, doi îngeri diaconi țin în mâini ripide pe care le ridică, într-un gest plin de liniște, deasupra Mesei pictate a Altarului; pe ea, într-un disc voluminos, stă Pruncul Hristos (fig. 9). Există zone de pictură pierdute pentru totdeauna, dar cele care rămase atestă valoarea ansamblului iconografic de aici.



Fig. 8. Sf. Simeon și Sf. Vasile, Capela Sopocani.

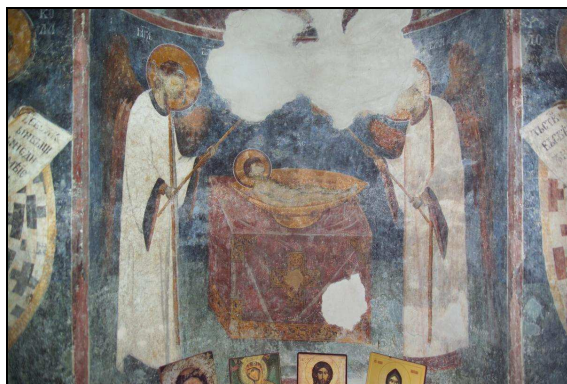


Fig. 9. Aducerea Jertfei, detaliu, Capela Sf. Nicolae, Sopocani.

Iată-ne ajunși la ceea ce constituie probabil punctul culminant al picturii monumentale sârbești, și una dintre cele mai mari capodopere ale picturii murale din întreg spațiul ortodox: **Biserica Mănăstirii Gracanica**. Dintre cele trei straturi de pictură care se păstrează aici, cele mai vechi și valoroase au fost realizate între anii 1321 - 1322, și sunt localizate în altar.

În aceste fresce de un extraordinar nivel artistic, conform aranjamentului obișnuit, sub *Maica Domnului Platytera* se găsesc cele două scene cu caracter

liturgic: *Împărtășirea Sfinților Apostoli*, iar mai jos, *Liturghia*. Această scenă, deși repetă o formulă iconografică des folosită, formată la sfârșitul secolului al XII-lea, e tratată inegalabil din punct de vedere artistic. Conducând un sobor de sfinți arhieriei, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur sunt singurii care au încăput să fie zugrăviți în absida din spațiul altarului. Îl vedem pe Sfântul Vasile purtând un sacos alb brodat cu niște cruci mari, brune, un epitrahil auriu, dar și celelate veșminte liturgice arhieresti. Aplecat destul de mult și stând în semiprofil, (orientat oarecum spre noi, dar și spre Sfânta Masă), sfântul ține în mâna sa stângă un sfetoc rulat, în timp cu cu mâna dreaptă binecuvintează Discul și Potirul de pe Sfânta Masă. În spatele mesei de culoare stacojie, cu marginile aurite, doi îngeri înveșmântați în diaconi țin în mâini ripide. Din nefericire, din carnația Sfântului Vasile s-au păstrat doar mâinile, a căror realizare artistică dezvăluie totuși genialitatea artistică a marilor maestri Mihail Astrapas și Eutihie, care au pictat aceste fresce de o cromatică, compoziție și modelare inegalabile. Împreună cu celelate scene din interiorul bisericii, *Aducerea Jertfei* din Gracnica este una dintre cele mai remarcabile realizări ale temei din istoria picturii bizantine.



Fig. 10. Sf. Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, altar, Gracnica.

În cele ce urmează, vom vorbi despre prezența sfântului Vasile în cea mai spațioasă biserică din arhitectura sârbească a acestei perioade, **Biserica Mănăstirii Decani**. Acest probabil cel mai mare ansamblu de picturi murale din lumea artei

bizantine, a cărui realizare a durat zece ani (între 1338-1348)¹⁸, păstrează fresce de cea mai înaltă valoare. Suprafețele mari disponibile permiteau reprezentarea unor scene monumentale, lucru vizibil și în iconografia altarului. Aici, tema principală o constituiau scenele cu caracter liturgic: *Împărtășirea Apostolilor*, *Maica Domnului cu Arhanghelii*, reprezentând *Întruparea Cuvântului*, și, bineînțeles, *Liturghia Pământească*, la care iau parte un mare număr de părinți bisericești (fig. 11).

Sfinții sunt toți orientați spre centrul compoziției, dar fiecare dintre ei stă într-o postură ușor diferită, ținând altfel sfetocul, având altfel orientat capul. Fiecare ierarh e individualizat, așadar, cu o atitudine aparte. Crucile mari care împodobesc veșmintele sfinților, pictate cu o precizie specifică picturii de icoane, sunt zugrăvite doar în două culori, negru și brun, conferind astfel o remarcabilă unitate cromatică întregului registru. Sfântul Vasile este zugrăvit în locul obișnuit, calitatea redactării iconografice făcând din această reprezentare a lui, una dintre cele mai memorabile.



Fig. 11. Aducerea Jertfei, altar, Decani.

Biserica **Sfintei Fecioare din Kamenitsa** e o altă ctitorie din prima jumătate a secolului al XIII-lea, fiind pictată, cel mai probabil, pe la jumătatea veacului. Din decorația murală a micii biserici, se păstrează cea mai mare parte.

¹⁸ Lydie Misguich Hadermann, *Les étapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300. Constantinople, Thessalonique, Serbie*, The International Congress of Byzantine Studies, Thessaloniki, 1995.

În absida altarului, sub *Maica Domnului Platytera*, în registrul inferior, e reprezentată scena *Melismos*. Deasupra ferestrei e zugrăvită masa Sfântului Altar, cu Pruncul Hristos întins atât pe discul cât și pe potirul așezate deasupra ei (fig. 12). Corpul Lui e acoperit cu un veșmânt în forma copertei Sfintei Evanghelii, iar mâna Sa dreaptă e ridicată în semn de binecuvântare. Dedesubtul Lui se pot vedea copia și lingurița. Sfântul Vasile cel Mare, în stânga, și Sfântul Ioan Gură de Aur, în dreapta, îmbrăcați în polistavros, flanchează Pruncul. În frescele Bisericii din Kamenitsa, sfetoacele din mâinile celor doi sfinți lipsesc, fiind înlocuite de gestul rugăciunii și al binecuvântării. Deasupra imaginii e inscripționat titlul acesteia: *Melismos*.



Fig. 12. *Melismos*, detaliu, Kamenitsa.

Biserica din Lipljan, a cărei construcție datează din a treia decadă a secolului al XIV-lea, a fost împodobită cu fresce pe la jumătatea aceluiași veac. Pictura originală, de o mare frumusețe, s-a pierdut într-un incendiu, și doar o parte din ea a supraviețuit. După cum se poate vedea în figura 13, care înfățișează o imagine panoramică a întregului altar, în registrul inferior se păstrează frescele ierarhilor care slujesc *Liturghia*, și al căror sobor îi are ca întâistătători pe Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, zugrăviți în absidă. Cei doi sfinți flanchează Sfânta Masă, zugrăvită sub fereastra din centrul absidei, în spatele căreia se disting doi îngeri. Sfântul Vasile poartă un felon polistavros, sub care, spre deosebire de alte reprezentări, se vede un veșmânt de culoare stacojie, oarecum neobișnuit în iconografia sfântului. Culorile sunt cu talent armonizate, stilul abordat anunțând viitoarea direcție cretană care va caracteriza pictura bisericească din secolele al XV-lea și al XVI-lea.



Fig. 13. Altarul Bisericii din Lipljan, vedere panoramică.

Alături de Mănăstirea Patriarhală din Pec, și **Mănăstirea Studeniča**, închinată *Intrării în Templu a Maicii Domnului*, este considerată “biserica-mamă” a tuturor bisericilor sârbești¹⁹. Sfântul Sava este cel care a adus aici moaștele Sfântului Ștefan, și tot sub patronajul lui, Studeniča a devenit cel mai important centrul politic, cultural și spiritual al Serbiei medievale. Mănăstirea a fost construită de-a lungul unei mari perioade de timp²⁰. Diferiții conducători lumești au adăugat noi clădiri complexului monahal de aici, îmbogățindu-l, cea mai cunoscută biserică a întregului ansamblu arhitectonic fiind aceea a Sfinților Ioachim și Ana, cunoscută, după ctitorul ei, Milutin, drept *Biserica regelui*. Frescele din interiorul bisericii, care datează de la jumătatea secolului al XIV-lea, sunt de o valoare absolut inestimabilă. În aceste picturi care par să fi atins perfecțiunea și să fi fost plăsmuite de niște mâini din altă lume, și reprezentarea *Liturghiei* pare să fi atins apogeul. Compozițional și cromatic, scena nu diferă prea mult de altele similare, motiv pentru care nici nu ar fi necesară o descriere amănunțită a registrului; ceea ce face ca aceste fresce să fie unice, este modul în care ele au fost pictate de către cei mai mari maestri sârbi ai paletei, Mihail Astrapas și Eutihie. Sfântul Vasile, în cunoscutu-i veșmânt polistavros, ține cu mâinile sale un sfetoc deschis, stând ușor aplecat înspre Sfânta Masă (fig. 14, 15). El, cu un chip de o modelare plastică remarcabilă, privește cu bunătate, dar în același timp foarte atent, spre Sfântul Disc așezat pe masa Altarului, în care e zugrăvit Pruncul Hristos. În spatele mesei, doi îngeri-diaconi, cu priviri pline de liniște și de blândețe, țin delicat în mâini două ripide (fig. 16). Scena, în ansamblu și în detalii, e o realizare iconografică de excepție.

¹⁹ Korak Vojislav, *La peinture murale du monastere Studeniča*, Beograd, 1976, p. 23.

²⁰ *Ibidem*, p. 24.



Fig. 14. Sfântul Vasile cel Mare, altar, Studenica.



Fig. 15. Detaliu.

Din ultimul sfert al veacului al XIV-lea, mai precis din jurul anilor 1385 – 1387²¹, datează și frescele **Bisericii Ravanica**, un alt monument important al civilizației artistice bizantine. Unele dintre compozițiile care merită cel mai mult menționate sunt chiar cele cu caracter liturgic: *Împărțășirea Sfinților Apostoli* și *Aducerea Jertfei*, zugrăvită în absida Sfântului Altar (fig. 17).

Pictorul Constantin, unul dintre autorii frescelor, a dispus ierarhii câte patru, de-a stânga și de-a dreapta ferestrei în interiorul căreia doi îngeri înveșmântați în alb, repetă, cu ripide în mâini, atitudinea și postura ierarhilor. Sfântul Vasile, cel care deschide soborul din partea dreaptă, poartă un sacos brodat cu niște frumoase cruci albastre, detaliu cromatic care îl diferențiază de toate celelalte reprezentări amintite ale lui (fig.18). Din chipul distrus intenționat, s-a păstrat doar părul și barba.

²¹ A. Serafimova, *op. cit.*, p. 112.



Fig. 16. Aducerea Jertfei, Studenica. Detalii.

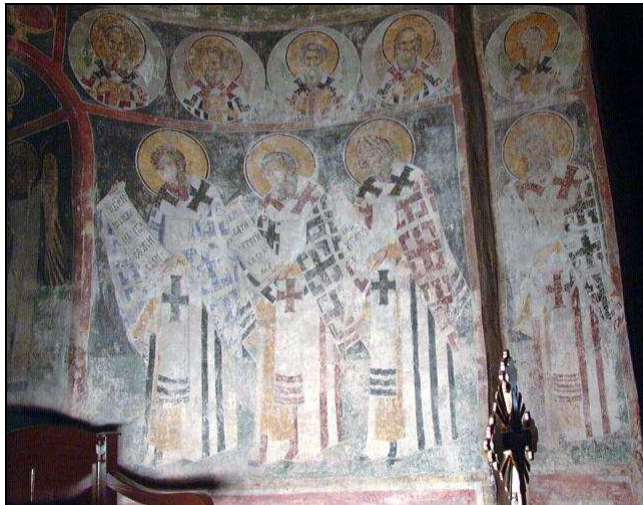


Fig. 17. Aducerea Jertfei, altar, Ravanica.



Fig. 18. Sf. Vasile, detalii.

Am urmărit împreună prezența Sfântului Vasile în programul iconografic al unor vechi biserici sârbești, observând totodată și soluțiile găsite de către marii pictori din acea perioadă, în reprezentarea Liturghiei Pământești, a Aducerii Jertfei. Am văzut împreună evoluția tematică și compozițională a scenelor liturgice, care au pornit de la redarea Liturghiei Sfântului Vasile și au ajuns la redactarea iconografică a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Indiferent de perioadă și de regiune, Sfântul Vasile cel Mare, ca unul care a scris textul unei Sfinte Liturghii, este nelipsit din altarele medievale sârbești, dar și din cele din întreaga lume ortodoxă, atât ca împreună-liturghisitor cu sfințiții slujitori, cât și ca fierbinte rugător pentru mântuirea noastră.

BIBLIOGRAFIE

- Babic, G.**, *Hristos ke raspre u XII veku i pojava novih scena u apsidalnom dekoru vizantijskih crkava*, Novi Sad, 1996.
- Dionisie din Furna**, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000.
- Gerstel, Sharon**, *Beholding the Sacred Mysteries*, S. and L., 1999.
- Hadermann, Lydie Misguich**, *Les etapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300. Constantinople, Thessalonique, Serbie*, The International Congress of Byzantine Studies, Thessaloniki, 1995.
- Korak Vojislav**, *La peinture murale du monastere Studeniča*, Beograd, 1976.
- Serafimova, Aneta**, *Frescoes and icons*, Beograd, 1961.
- Tschilingirov, Assen**, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, Union Verlag, Berlin, 1978.
- Walter, Charles**, *Art and Ritual of Byzantine church*, L., 1982.
- Walter, Charles și Babic, G.**, *The inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration*, în *Studies in byzantine iconography*, L., 1997

V. THEOLOGIA EUROPAEA

**BASILIIUS UND AUGUSTIN ÜBER NATUR UND LANDSCHAFT –
EIN VERGLEICH**

A. M. RITTER

ABSTRACT. Basil the Great and Augustine on Nature and Landscape – a Comparison. The present paper is divided by the author in two parts. The first part deals with the cosmology elements found in the work of Saint Augustine, namely the Augustinian view about journey (the esthetics and the metaphor of the journey), about nature and landscape. A central element of this first part is the refutation of the charges brought to Saint Augustine, according to which the great Father of the Church was interested only in God and soul, nature being excluded, on different grounds, from this equation. The second material of this paper consists in an analysis of a fragment of a letter written by Saint Basil the Great, in which the landscape where he secluded himself (Iris, in the province of Pontus) in order to live a life of prayer and quietude is described. More precisely, what it is reviewed here is the way in which this description was perceived during the history, from Alexander von Humboldt to the modern patristic research (Hans von Campenhausen, O. Dreyer), and the motive which determined Saint Basil to act in this way.

Keywords: *Saint Basil the Great, Augustine, journey, nature, landscape.*

Dass der Hl. Basilius von Caesarea in der Geschichte des christlichen Nachdenkens über das Thema der Schöpfung eine herausragende Rolle spielt, ist insbesondere in der Weltorthodoxie dadurch zu besonderer Geltung und Anerkennung gelangt, dass vor Jahren der jetzige Patriarch von Konstantinopel, Seine Allheiligkeit Bartholomäus, den Basiliusgedenktag, den 1. Januar, zum Tag des universellen Naturschutzes ausrief.

Die Sonderrolle des Basilius ist jüngst auch in der internationalen Patristik wahrgenommen und herausgearbeitet worden, indem man sich verstärkt auch mit Fragen der Kosmologie in der christlichen Frühzeit beschäftigte. Zu nennen ist hier zuletzt besonders eine glänzende Hamburger Dissertation, verfasst von Charlotte Köckert, die soeben im Verlag Mohr Siebeck in Tübingen erschien unter dem Titel: „Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen“.

Die Verfasserin geht zurecht davon aus, dass, verglichen mit anderen Themen altkirchlicher Theologie, das der Kosmologie in der patristischen Forschung noch immer

eher am Rande steht¹, christliche Kosmologie aber sich in erster Linie im Rahmen der Genesisauslegung artikuliert. Damit ist das Thema ihrer Untersuchung festgelegt. Sie nähert sich ihm so, dass sie in einem ersten Hauptteil anhand ausgewählter Autoren (Plutarch, Attikos, Numenios, Alkinoos, Porphyrios)² die kosmologische Debatte der Kaiserzeit und der beginnenden Spätantike vorführt, wie sie maßgeblich durch die Diskussion um die Deutung des platonischen Dialogs *Timaeus* geprägt war (= Teil A: „Platonische Kosmologie als Auslegung des *Timaeus*“ [6-190]). Damit ist der Hintergrund erstellt, vor dem die Auslegungen des „Sechstagerwerks“ von Gen 1 und 2, des *Hexaëmeron*, durch drei frühchristliche Kosmologen (Origenes, Basileios von Kaisareia und Gregor von Nyssa)³ nachgezeichnet und diskutiert werden (= Teil B: „Christliche Kosmologie als Auslegung von Gen 1f.“: 191-450). Und zwar werden im einzelnen die Entstehungskontexte der betreffenden Genesisauslegungen wie die hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Verfasser berücksichtigt. Daraufhin wird weniger nach literarischen Abhängigkeiten gefahndet, als vielmehr erhoben, inwiefern Fragestellungen, Themen oder einzelne Argumente aus der Diskussion um den *Timaeus* auf die *Hexaëmeron*-Auslegung der Kirchenväter eingewirkt haben (4). Folgen eine – weder zu lange, noch zu kurze, nichts einfach wiederholende – hilfreiche Zusammenfassung mit dem Fazit des Ganzen (451-464), ein Anhang (465f.), der einen Gliederungsvorschlag für die nicht leicht zu strukturierende *Apologia in Hexaëmeron* als die Textbasis ihres Gregor-Kapitels enthält (B. III), Literaturverzeichnis (00-00) und die üblichen Register (00-00).

Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die Sorgfalt der sprachlichen Gestalt, in der sich das Ganze präsentiert; die in allem spürbare klassisch-philologische Kompetenz, die sich, außer in den in aller Regel eigenen (fehlerfreien, wiewohl an einigen Stellen etwas holperigen) Übersetzungen, z. B. darin besonders zur Geltung bringt, dass die Verf.in nicht allein von der in Vorbereitung befindlichen Ausgabe der Fragmente der origeneischen Genesiskommentierung (durch K. Metzler) zu profitieren, sondern, umgekehrt, auch durch

¹ Vgl. zuletzt immerhin die Veröffentlichungen von C. Scholten (s. u., Anm. 3) sowie die RAC-Artikel „Anfang“ von H. Görgemanns (RAC-Suppl., Lfg. 3, 1985, 402-48), „Hexaëmeron“ von J. C. M. van Winden (RAC 14, 1988, 1250-69) und „Kosmos“ von D. Wyrwa (ebd. 21, 614-741); bis auf den (sehr wohl einschlägigen) Artikel Görgemanns' sind sie alle der Verf.in bekannt und von ihr verarbeitet.

² Die Auswahl ist wohlüberlegt und -begründet: Plutarch erweist sich als Ausgangspunkt von Diskussionen, in die schließlich Porphyrios als *Timaeus*-Kommentator gewichtig eingreift, während der sonst so bedeutsame Plotin, als eigener Untersuchungsgegenstand zumindest, ausfällt, weil sich von ihm kein Kommentar zu dem in Rede stehenden Platondialog erhalten hat (4).

³ Auch diese Auswahl ist bestens begründet: Dass Origenes und Basileios zu den herausragenden Figuren altchristlicher Naturphilosophie gehören, stand nie in Zweifel; dass aber auch Gregor von Nyssa eine Sonderstellung zuzuweisen ist, geht als überzeugendes Resultat aus der Untersuchung der Verf.in hervor, während die des Johannes Philoponos bereits vor mehr als einem Jahrzehnt von C. Scholten monographisch („Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift ›De opificio mundi‹ des Johannes Philoponos“ [PTS 45], Berlin-New York 1996) und durch eine dreibändige kommentierte Übersetzungsausgabe seines kosmologischen Hauptwerkes *De opificio mundi* (in: *Fontes Christiani*, 2. Folge, Bd. 23/1-3, Freiburg/Br. 1997) herausgearbeitet wurde, so dass sich eine Einbeziehung in K.s Untersuchung erübrigte. Doch fehlt es darin nicht an Bezugnahmen sowohl auf Philoponos als auch auf seinen Interpreten.

„ausführliche Analyse eines umstrittenen Textes aus dem Timaeuskommentar des Calcidius ein weiteres Zeugnis für die Ausgabe“ zu gewinnen vermag (vgl. 2 mit B. I, 1= 191ff.); die Straffheit der Gedankenführung und die Durchsichtigkeit des Aufbaus, verstärkt durch eine „Zusammenfassung und Systematisierung“ am Ende jedes Kapitels, so dass sich der Leser jederzeit sicher geführt weiß; die Ruhe und zugleich Bestimmtheit der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, ohne jede Spur von ›Angst vor großen Namen‹; nicht zuletzt die Souveränität, mit der ein Unmaß an Stoff, gleichgültig, ob Quellen oder Sekundärliteratur, gemeistert wird. – Ich kann nach allem die Beschäftigung mit diesem reifen Erstlingswerk nur wärmstens empfehlen.

*

Doch es soll uns heute weniger um die kosmologische Debatte in der Alten Kirche gehen, sondern, wenn ich so sagen soll, um die *Ästhetik des Reisens und die Begegnung mit Natur und Landschaft*. Beginnen wir – anders als es die Themaformulierung vermuten läßt – bei Augustin. Daß beides, die Ästhetik des Reisens und die Begegnung mit Natur und Landschaft, viel miteinander zu tun habe, wird Ihnen ohne weiteres einleuchten und bedarf deshalb keiner umständlichen Erörterung und Begründung.

Das Reisen wird von Augustin wie von fast allen altchristlichen Autoren nüchtern, als Notwendigkeit, angesehen. Man redet davon eher mit Unbehagen und Furcht. In Buch XXII seines *Gottesstaates* (Kap. 22) zählt Augustin z. B. die Plagen auf, die das Elend des irdischen Lebens ausmachen, und erwähnt darunter auch die Übel einer See- wie einer Landreise! Die Seereise galt ganz allgemein, obwohl sie meist schneller und bequemer war als eine Reise zu Land, als weitaus gefährlicher und wurde deshalb besonders gefürchtet. So schildert u.a. Gregor von Nazianz wiederholt die Schrecken des Sturms, den er als junger Mann auf der Fahrt von Alexandrien zum Studium in Griechenland erlebte: seine Todesangst wurde durch den Umstand gesteigert, daß er noch nicht getauft war (or. 18, 31; carm. II, 1, 1, 307-319; 1, 11, 124-174).

Die in der altchristlichen Literatur vielfach anzutreffende Reisetaphorik, etwa das Bild vom Leben des Christen als einer Reise zur himmlischen Heimat⁴, bestätigt vollkommen die dem unmetaphorischen Sprachgebrauch entnommene Tendenz. Reiselust um des Reisens selbst willen, ein „unbezwingbarer Wandertrieb“, ist im Horizont dieser Bildersprache ausgeschlossen. Es geht allein ums Durchhalten und Erreichen des Ziels. Aus Lust am Reisen die Heimkehr hinauszuzögern hieße für Augustin, etwas zu „genießen“ (*frui*), was man nach einer seiner fundamentalen theologischen Unterscheidungen nur „gebrauchen“ (*uti*) dürfte: „Wenn ... Wagen oder Schiffe erforderlich wären, um durch ihren Gebrauch zur Heimat, dem Ziel des Genusses, gelangen zu können; wenn dann die

⁴ Vgl. Augustin, *De civ. Dei* XVIII, 51, und zur Reisetaphorik allgemein H. Rahner, *Symbole der Kirche*, 1974, 239ff.

Annehmlichkeiten der Reise und die Bewegung des Fahrens uns Freude bereiteten, dann würden wir, dem Genuss dessen, was wir nur gebrauchen sollten, zugewandt, die Reise nicht schnell beenden wollen und uns, von einer falschen Süßigkeit bestrickt, der Heimat entfremden, deren Süßigkeit uns allein glücklich machen würde. So muss man, wenn wir in diesem sterblichen Leben fern sind vom Herrn (vgl. 2. Kor. 5. 6) und in die Heimat zurückkehren wollen, wo wir glücklich sein können, diese Welt gebrauchen, nicht genießen“⁵.

*

Allerdings liegt nach Auffassung nicht weniger Forscher bei Augustin ein besonders problematisches, besonders belastetes Naturverhältnis vor, insofern von ihm eine verhängnisvolle Engführung der Theologie auf die Beziehung Gott – Mensch (oder, schlimmer, Gott – Seele) ausgegangen sei. Dagegen habe es der Frömmigkeit (mehr noch als der Theologie) der Ostkirche nahegelegen, in einer Dreiecksbeziehung Gott – Mensch – Natur zu denken⁶. – Was ist von diesem Vorwurf zu halten?

Die Sache scheint völlig klar zu sein, wenn man sich ausschließlich an die bekannte Äußerung Augustins in seinen *Soliloquia*, I, 7, hält, die vielfach geradezu als eine Quintessenz augustinischen Denkens galt. So ist sie denn auch A. von Harnacks berühmter Augustinlese (Augustin. Reflexionen und Maximen, 1922) gleichsam programmatisch vorangestellt worden: *Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino* („Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. – Weiter nichts? – Gar nichts!“).

Schon an dieser Stelle ist jedoch vor vorschnellen Schlußfolgerungen zu warnen! Wenn nämlich Augustin sagte, er interessiere sich einzig für Gott und die Seele, dann war damit die *Welt* keineswegs ausgeschlossen. Vielmehr bemerkt K. Flasch in seiner „Einführung“ in Augustins Denken wohl mit Recht: „Sowohl sein Begriff von ‚Gott‘ wie sein Begriff von ‚Seele‘ deuten auf die Welt: ‚Gott‘, verstanden als ‚die Wahrheit‘, ist der ermöglichende Inbegriff aller Qualitäten und aller Werturteile. ‚Die Seele‘ ist das Habenkönnen von Wahrheit oder das, was urteilen kann über Wert und Unwert. Der ‚Gott‘ des frühen Augustin ist... die letzte Voraussetzung denkenden Weltumgangs, der das Richtige zu verwirklichen sucht“⁷.

Erst recht taugen die „Soliloquien“ insgesamt schwerlich zum Beleg für eine theologische „Engführung“ auf die Beziehung Gott – Mensch bzw. Gott – Seele bei Augustin. Das macht schon das Eingangsgebet mit seiner ausführlichen Anrufung Gottes als des „Allschöpfers“ (*universitatis conditor*) zur Genüge deutlich, formal und inhaltlich gewiß etwas vom Großartigsten, was wir aus Augustins Feder besitzen.⁸

⁵ Augustin, *De doctrina christiana* I, 4, 4.

⁶ So u.a. D. Ritschl in seinem wichtigen Buch „Zur Logik der Theologie, 1984 u. ö.; vgl. dazu A. M. Ritter, Zum Thema: Die Last des augustinischen Erbes. Das Beispiel der Naturtheologie, in: *Studia Ephemeridis ‚Augustinianum‘* 24 (Rom 1987, 233-242).

⁷ Vgl. K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 87f.

⁸ Augustin, *Soliloquia* I, 2-6, bes. 2f.

In der Folgezeit sehen wir Augustin sich wieder und wieder mit Fragen der Schöpfungslehre beschäftigen. Besonders geht es ihm um die Erklärung der ersten drei Kapitel der Bibel. Zwei Jahre nach Abfassung der *Soliloquia* legt er, nach Afrika zurückgekehrt, den ersten Versuch einer Genesisauslegung vor, den er aber, weil zu unbedacht (zur Abwehr manichäischer Kritik) in Allegorese sich flüchtend, alsbald durch einen (allerdings unvollendet gebliebenen) Kommentar zum „buchstäblichen Sinn“ der *Genesis*⁹ zu ersetzen beginnt. Folgen um 400 die letzten drei Bücher der *Confessiones*, denen sich der (wohl um 401 begonnene) große Genesiskommentar in 12 Büchern¹⁰ und endlich die zwischen 416 und 418 abgefaßten Bücher XI und XII von *De civitate Dei* anschließen. Nimmt man noch vor allem den gewaltigen Psalmenkommentar hinzu, von Augustin selbst aus Predigtanschriften und Diktaten zusammengestellt, deren Entstehung sich wahrscheinlich über einen Zeitraum von mehr als 25 Jahren erstreckte, so läßt bereits diese Auflistung etwas von der Breite und dem Gewicht schöpfungs- oder auch naturtheologischer Reflexionen im Werk Augustins erahnen.

Auf Einzelfragen einzugehen ist hier weder möglich noch vonnöten. Es genügt für unsere Zwecke beinahe, auf einen einzigen, für Augustins Schöpfungslehre allerdings besonders typischen Zug hinzuweisen. Es ist der Gedanke der *rationes seminales* („Vernunftsaamen“) oder, wie wohl der treffendere Ausdruck lautet, der *rationes causales* (resp. *causae*)¹¹. Damit schlägt Augustin eine Brücke vom Schöpfungs Augenblick und der Präsenz des Weltlaufs in Gott zur Zeitlichkeit und Ordnung des Geschaffenen. Zugleich stellt er mit dieser erst in *De trinitate* und dem schon genannten großen Genesiskommentar voll ausgebildeten Lehre von den „Vernunftsaamen“. d.h. den von Anfang an in die Schöpfung gelegten, aber erst zu einem bestimmten Zeitpunkt ihre Wirkung entfaltenden Potenzen, eine Verbindung zwischen den Existenzaussagen des biblischen Schöpfungsberichts und den Seins- und Teilhabebegriffen der platonischen Ontologie her.¹²

Wie immer man die komplizierten Fragen des Traditionsbezuges (neuplatonischer Hintergrund?) einerseits, des Verhältnisses zur neuzeitlichen Naturwissenschaft und speziell zur modernen Evolutionstheorie zu beantworten haben mag – über beides wird in der Augustinforschung seit langem, und zwar überaus kontrovers, diskutiert¹³: unstrittig ist, daß die Lehre von den *rationes seminales* (sive *causales*) einen Begriff der göttlichen Providenz voraussetzt, zu dem die Vernünftigkeit und Güte des gesamten Weltlaufs notwendig hinzugehört. Andererseits, und das ist für unsere Überlegungen kaum weniger wichtig, schließt der damit eng

⁹ *De genesi ad litteram liber unus imperfectus* (CSEL 28, 1, 459-503).

¹⁰ *De Genesi ad litteram libri duodecim* (CSEL 28, 1, 3-435).

¹¹ Vgl. *De trinitate* III, 9, 16: „Die Welt geht schwanger mit den Ursachen der werdenden Dinge (*mundus grauidus est causis nascentium*)“!

¹² Vgl. É. Gilson, *Introduction à l'étude de s. Augustin*, Paris 1949, 263; H. Chadwick, *Augustine*, Oxford 1986, 88f.

¹³ Vgl. vor allem A. Holl, *Seminalis ratio*. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften, Wien 1961; Agaësse-Solignac in: *Bibliothèque augustiniennne* 48, 653-668.

verbundene Gedanke der „Administration“ der Schöpfung, wie sie sich als Bewegung der Welt durch Gott und durch seine Vorsehung vollzieht¹⁴, wohl völlig aus, dass Augustinus im Ernst, wie verschiedentlich unterstellt, ein „deistischer“ Gottesbegriff zugeschrieben werden kann.¹⁵ Sein Gott ist weder ein „deistischer“, zeitloser, noch ein Gott, dessen entscheidende Taten in der Vergangenheit gesehehen wären.¹⁶ Augustins Gott ist vielmehr „ein unablässig tätiger und auf die Welt wirkender Gott“.¹⁷

So eindeutig also m.E. der (hier freilich nur ganz grob skizzierte) Befund bei Augustin selbst ist, so eindeutig ist auch der wirkungsgeschichtliche Sachverhalt. Bis zu Beginn der Neuzeit müssen von Augustin, wenn nicht alles täuscht, *ganz* andere Impulse auf Denken und Frömmigkeit des Abendlandes ausgegangen sein als die eines verkrampften „Willenschristentums“ im Gegensatz zur „Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche“ (um einen früher einmal bekannten Buchtitel aus den späteren 30er Jahren zu zitieren)¹⁸. Ich denke etwa an Notker Balbulus, Roswitha von Gandersheim, Hildegard von Bingen, Abaelard oder Adam von St. Victor.¹⁹

Dazu passt übrigens, was A.C. Crombie selbst als eindrucksvollstes Ergebnis seiner lehrreichen Untersuchungen über die „Emanzipation der Naturwissenschaft“ bezeichnet hat, nämlich die „Kontinuität der abendländischen wissenschaftlichen Tradition von der Zeit der Griechen bis zum 17. Jh.“²⁰ Wie überhaupt alle mir bekannten einschlägigen Arbeiten, sofern ihre Verfasser etwas von Spätantike und Mittelalter verstehen, zu dem Resultat gelangten: Es gibt in der Geschichte der Naturerkenntnis mit dem Eintritt des Christentums in die Mittelmeerwelt oder auch mit dem Wirksamwerden von Augustins angeblichem „Willenschristentum“ keinen schroffen Bruch, sondern allenfalls Akzentverschiebungen. Denn es lassen sich, auch von Augustin her, treffliche „christliche“ Gründe für ein Interesse an der Natur namhaft machen. Man denke nur an das von Augustin bis hin zu Nikolaus von Kues wirksame Motiv der Gottesebenbildlichkeit, kraft dessen der Mensch Gottes schöpferische Gedanken nachzuvollziehen vermag.

*

Ziemlich einzigartig scheint, trotz allem, jene Naturbeschreibung im Briefcorpus des Basilius dazustehen, die seit Alexander von Humboldts, des berühmten Naturforschers und Weltreisenden des 19. Jh., Zeiten die besondere Aufmerksamkeit der an der Entwicklung des Naturgefühls Interessierten gefunden hat. Wie dieses Zeugnis zu interpretieren und einzuordnen sei, das soll die letzte Frage sein, die ich in diesem kurzen Beitrag ansprechen möchte.

¹⁴ Agaësse-Solignac (wie Anm. 13), 676ff.

¹⁵ Mit D. Ritschl (wie o., Anm. 6), 115 u. ö., und im Grunde auch bereits mit I. A. Dorner, Augustinus, Berlin 1873, 45. 111. 332ff.

¹⁶ D. Ritschl (wie Anm. 6), 115.

¹⁷ R. Lorenz in: Theol. Revue 39 (1975) 337.

¹⁸ Verfasst von J. Casper, Freiburg/Br. 1939.

¹⁹ Vgl. zur ersten Übersicht novch immer W. Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, Leipzig-Berlin 1914.

²⁰ A. C. Crombie, Von Augustinus bis Galilei, (1959) 1977, XII.

Es handelt sich um epistula 14, geschrieben nach 356 (wohl entweder im Herbst 357 oder im Frühjahr 358), als sich Basilius zum asketischen Leben entschlossen und zu diesem Zwecke auf die Ländereien zurückgezogen hatte, die seine Familie am Iris in der Provinz Pontus besaß und die seine Mutter und Schwester schon seit längerem in frommer Zurückgezogenheit bewohnten. Mit dem genannten Brief sucht er Gregor von Nazianz, den Freund und einstigen Athener Studiengefährten, der damals noch in der Ferne weilt²¹, zu sich zu locken.²² „Die Beschreibung seiner Einsiedelei, die ihm, in der Nähe eines Staubaches, hoch in den Tälern (sc. des Pontus) gelegen, einen herrlichen Fernblick gewährt und mitten in der unberührten Frische der ringsum atmenden Natur endlich den Frieden geschenkt hat“ (H. v. Campenhausen), ist nicht das unwichtigste Lockmittel, das Basilius in die Waagschale zu werfen hat. Es ist, mit seinen eigenen Worten zu reden,

eine Gegend, die zu meiner Lebensweise (τρόπος) genau passt, so dass wir in Wirklichkeit vor uns sehen, was wir uns oft genug in Muße und scherzhaft in Gedanken auszumalen pflegten. Da ist nämlich ein hoher Berg, von dichtem Wald bedeckt; an der Nordseite fließt kaltes klares Wasser herab. An seinem Fuß breitet sich eine flache Ebene, welche durch die vom Berg herabsickernde Feuchtigkeit ständig in üppigem Wachstum gehalten wird. Diese wiederum umgibt ein Urwald verschiedenartigen Gehölzes wie mit einem Zaun, so dass mit ihr verglichen sogar die Insel der Kalypso, welche Homer²³ ob ihrer Schönheit von allen am meisten bewundert, unbedeutend zu sein scheint. Tatsächlich fehlt auch gar nicht viel, so ist der Ort eine Insel, der Schutzwehren wegen, die ihn von allen Seiten umgeben. Tiefe Bergschluchten nämlich umringen ihn von zwei Seiten, an der Längsseite ergießt sich der Fluss von der Höhe hernieder, der ebenfalls wieder eine fortlaufende, schwer zu ersteigende Mauer bildet; auf der anderen Seite erstreckt sich der Berg, der mit seinen halbmondförmigen Krümmungen an die Abgründe anschließt, und versperrt den Pfad, der an seinem Fuß hinführt. Es gibt nur *einen* Zugang, über den wir Herr sind. Unsere Wohnung befindet sich auf einem anderen Bergsattel, der oben mit einer Art Hochplateau abschließt, so dass jene Ebene sich ganz vor unseren Augen ausbreitet und man auf der Höhe auch auf den Fluss, der sie rings umfließt, herabsehen kann. Dies gewährt, wie mir wenigstens scheint, kein geringeres Vergnügen, als jene haben, die von Amphipolis aus den Strymon betrachten.²⁴ Denn dieser bildet wegen seines langsamen Laufs fast einen See und hört vor Stillstand beinahe auf, ein Fluss zu sein; jener aber fließt unter allen Flüssen, die ich kenne, am schnellsten und wird durch den nahen Felsen noch wilder gemacht, vor dem er zurückströmt und in einem tiefen Wirbel sich dreht. Mir und einem jeden, der ihn betrachtet, gewährt er einen überaus angenehmen Anblick, den Bewohnern der Gegend aber einen sehr großen Nutzen, weil er in seinen Wirbeln eine große Menge Fisches nährt. Warum soll ich noch die Dünste, die der Erde, und die kühlen Lüfte, die dem Fluss entsteigen, erwähnen? Die Menge der Blumen oder der Singvögel mag ein anderer bestaunen,

²¹ Genauer gesagt: in Nazianz, zur Unterstützung seines alten Vaters, des Bischofs der Stadt, und auf dem nahegelegenen, seiner Familie gehörigen Landgut Arianz.

²² Auf zwei (nicht erhaltene) Briefe des Basilius hatte Gregor von Nazianz zurückhaltend reagiert (s. seine epp. 1 und 2).

²³ Odyssee 5, 55-74.

²⁴ Vgl. die bei Liddell-Scott, sub verbo Στρυμών angegebenen Stellen aus Hesiod, Aeschylus und Herodot.

denn mir bleibt nicht Muße, darauf zu achten. Das Vorzüglichste aber, das wir von dem Ort sagen müssen, ist, dass er mir, obwohl er seiner günstigen Lage wegen geeignet ist, Früchte aller Art hervorzubringen, die angenehmste Frucht erzeugt: die Ruhe (ἡσυχία). Denn er ist nicht allein fern von dem Getriebe der Städte, sondern lässt auch nicht einmal einen Wanderer zu uns gelangen, diejenigen ausgenommen, die auf der Jagd sich uns zugesellen. Denn er ist auch reich an Wild, nicht aber an Bären und Wölfen, wie bei euch – weit gefehlt –, sondern an Herden von Hirschen und wilden Ziegen, an Hasen und dergleichen. Bedenkst du also nicht, in welche Gefahr ich geriet, da ich einen solchen Platz mit Tibernene²⁵, dem Abgrund (βάραθρον) der (gesamten) bewohnten Erde, zu vertauschen wünschte? Du wirst mir verzeihen, wenn ich jetzt dorthin (sc. statt nach dem verwünschten Tibernene) strebe. Auch Alkmaion ertrug es nicht länger umherzuirren, nachdem er die Echinaden gefunden.²⁶

Der Brief gilt seit A. v. Humboldt²⁷ als ein Muster geradezu modern anmutender Landschaftsschilderung. Ganz in dessen Sinne hielt ihn noch mein Lehrer H. v. Campenhausen in seinen vielgelesenen Kirchenväterportraits („Griechische Kirchenväter“) für ein (angesichts der Abfassung durch einen ‚Mönch‘) „überraschendes Dokument“ und urteilte: „Die Beschreibung seiner (sc. des Basilius) Einsiedelei ... ist die erste in der Tiefe empfundene Schilderung einer Landschaft, die die abendländische Welt kennt – ein antikes Idyll, das doch etwas Ahnungsvolles und Unbegreifliches in sich aufgenommen hat, das die überlieferten Formen geheimnisvoll überströmt“.²⁸

Dem hat nun vor einem Vierteljahrhundert O. Dreyer in einer seinem Göttinger Lehrer, dem Gräzisten Karl Deichgräber, gewidmeten gründlichen Analyse der „Naturbeschreibungen bei Basilius dem Großen“ entschieden widersprochen und ist, nicht zuletzt aufgrund eingehender Vergleiche mit antiken Parallelen (Libanios, Strabo, Plinius dem Jüngeren) zu dem Ergebnis gelangt, Basilius wolle „gar nicht die Natur des Ortes als solche beschreiben (viele Details fehlen)“, sondern er stilisiere „sie zu einem – dem asketischen Ideal der Wüste vergleichbaren – Ort der Abgeschiedenheit als eine Insel-Festung, die den ungestörten Rückzug ermöglicht“.²⁹

Dabei sind jedoch – trotz aller unberechenbaren Verdienste der Untersuchung – einige Dinge übersehen oder wenigstens um ihr volles Gewicht gebracht worden:

²⁵ Ort in Kappadozien, wo der Freund Gregor von Nazianz sein väterliches Gut bei Arianz besaß und wohin er Basilius eingeladen hatte.

²⁶ Die Echinaden sind nach der thebanischen Sage Inseln im Ionischen Meer, zu denen sich der von den Erinyen gejagte Alkmaeon flüchtete, um dort seine Ruhe zu finden. – Zum Text von ep. 14 s. die Ausgabe von Y. Courtonne, *Les Belles-Lettres*, I, Paris 1957, 42-45; zur Deutung die kommentierte Übersetzungsausgabe von W.-D. Hauschild, *Bibliothek der Griechischen Literatur* 32, 1990, 59-61. 171f., sowie vor allem O. Dreyer, *Zu den Naturbeschreibungen bei Basilius d. Gr.*, in: *Natalicium für K. Deichgräber zum 65. Geburtstag*, maschinschriftlich Göttingen 1968, 109-139, bes. 119ff.

²⁷ In Band 2 seiner Schrift „*Kosmos*“, Stuttgart 1847, 25ff.

²⁸ H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart (1955) 1967, 90f. – Weitere, ähnliche gestimmte Urteile verzeichnet O. Dreyer (wie Anm. 26).

²⁹ So fasst – i. w. korrekt – W.-D. Hauschild (wie Anm. 26), 172, den Ertrag der Dreyerschen Analysen zusammen.

etwa der fast neckische Ton, den der Briefschreiber gegen Ende anschlägt, wenn er den umworbenen Freund in der Gesellschaft von „Bären und Wölfen“ wähnt und am βάραθρον der Ökumene angesiedelt sein lässt, jenem Felsspalt gleich, in den die Athener ihre verurteilten Schwerverbrecher zu stürzen pflegten. Dieser offenkundige Unernst des Briefschlusses, den der Angeschriebene, Gregor von Nazianz, auch sehr genau registriert und – gekonnt – erwidert³⁰, spielt in Dreyers Interpretation ebenso wenig eine Rolle wie in der von ihm (mit allermeist überzeugenden Gründen) abgelehnten herkömmlichen Deutung. Nicht genügend berücksichtigt ist bei ihm auch, wozu Basilius den Freund bewegen möchte: Nicht, dass er mit ihm in der (offenbar fruchtbaren) Irisebene gemeinsam Ackerbau und Viehzucht betreibe, sondern sich in der Bergeinsamkeit dem Leben der Beschauung hingeebe: so zielt mancher Literaturvergleich (etwa mit Plinius dem Jüngeren., ep. 5, 6, 7-14) ins Leere. Ganz unbeachtet blieb endlich, daß sich Basilius mit dem Nazianzener einleitend zusammenschließt im (bereits antiken) Ideal des beschaulichen Lebens in der *Abgeschiedenheit einer schönen Naturumgebung*, wenn er sagt, Gott habe ihm einen „Ort“ gezeigt, der genau zu seinem τρόπος passe, „so dass wir in Wirklichkeit vor uns sehen, was wir uns oft genug in Muße und scherzhaft in Gedanken auszumalen pflegten“. Folgt in § 2 die Beschreibung der Idylle, bei der der Briefschreiber nicht versäumt, auf das „nicht geringe“ Vergnügen hinzuweisen, das ihm der schöne Anblick des Flusslaufs bereite, und dieses wohl zu unterscheiden von dem „vollkommenen Nutzen“, den der Fluss den Anwohnern biete, „weil er in seinen Wirbeln eine große Menge Fisches nährt“. Basilius preist also ein καλόν in dem Doppelsinn des „Schönen“ und des „Nützlichen“! Eine „Insel-Festung“, vollkommene Weltabgeschiedenheit, hätte er auch in unwirtlicheren Gebieten finden können, falls er sie dort gesucht hätte.

Es kommt – wie fast immer im Leben –, auf den Maßstab und den Blickwinkel an: Liest man unseren Brief auf dem Hintergrund der antiken Literatur, so fällt er kaum dermaßen aus dem Rahmen des Üblichen, wie es der älteren Forschung von A. v. Humboldt bis H. v. Campenhausen erschien; darin ist O. Dreyer unbedingt recht zu geben. Betrachtet man ihn jedoch im patristischen und speziell im monastischen Kontext, so ist H. v. Campenhausen völlig zuzustimmen, wenn er ihn „in dieser Hinsicht ein überraschendes Dokument“ nennt. Es hat wahrscheinlich nicht wenig bedeutet und zur Ausbildung einer annähernd gesunden Naturtheologie und -frömmigkeit beigetragen, dass auch von einem so herausragenden Repräsentanten altchristlichen Mönchtums wie Basilius keineswegs

³⁰ Gregor von Nazianz, ep. 4: „Ja, verspötte nur unser (Land) ... Ich aber, ich will Deinen Pontus bewundern und Dein pontisches Mäuseloch (ξουφηρία), Deine Bleibe, die zu einer Verbannung passt, die Höhen ob Euren Häupten, die wilden Tiere, die Euer Vertrauen erproben, und die entlegene Öde, die sich darunter ausbreitet, und wahrlich, dieses Rattenloch mit seinem hochtrabenden Namen: ‚Ort des Nachdenkens‘ (φροντιστήριον) ... Diese Worte sind vielleicht für einen Brief zu lang, aber für eine *Komödie* (!) zu kurz ...“ – Die Ironie ist, ähnlich wie O. Dreyer auch W.-D. Hauschild entgangen, wenn dieser (wie Anm. 26 und 29) Gregor hier dem basilianischen „Idealbild seine Sicht der Wirklichkeit“ entgegenhalten lässt.

nahegelegt wurde, etwa aus religiösen Gründen das Gefühl für die ästhetischen Reize der Natur zu unterdrücken. Eher das Gegenteil ist richtig!

Dafür steht auch, und damit lenken wir zum Schluss noch einmal auf den Anfang dieses Beitrages zurück, sein Genesiskommentar in Gestalt seiner Homilien zum „Sechstageswerk“ (Hexaëmeron), der schon den Zeitgenossen als dessen Hauptwerk erschien und dem eine große Wirkungsgeschichte beschieden war.

LE CANON DES ÉCRITURES : GENESE ET STATUT DE LA BIBLE CHRETIENNE

YVES-MARIE BLANCHARD*

ABSTRACT. The Canon of the Scriptures: genesis and status of the Christian Bible. We have to admit today that Christianity always presented itself under the shape of a multitude of communities and ways of living the word of Christ. This plurality appears as an essential characteristic, from the very beginning of the Church. Even the canonical Scriptures, as we know them today, are speaking about diverse sources and backgrounds that produced them. The apocryphal literature was, for a long period of time, regarded with disdain, and an important part of it was lost, because of its heretical content. This article is a pleading in the sense of a re-evaluation of our attitude towards these documents. Not only they represent a part of the earliest history of Christianity, but they also help us to understand the process of writing of the today New Testament.

Keywords: Scripture, canon, plurality, apocryphal literature, re-evaluation.

Prononcée une première fois à l'issue d'un colloque de deux journées consacré aux apocryphes chrétiens des premiers siècles (Paris, 29-30 septembre 2008), cette conférence ne prétend pas apporter des connaissances nouvelles. Il s'agit plutôt de proposer quelques éléments de synthèse qui pourront être utiles à des théologiens, auxquels ne suffit pas l'acquisition d'un savoir historique sur les origines chrétiennes mais qui s'interrogent légitimement sur la réalité concrète de la Bible chrétienne et le statut théologique reconnu aux Saintes Écritures¹. Pour ce faire, je proposerai cinq points de réflexion.

1) Contrairement à la nostalgie romantique d'une unité originaire, il faut bien admettre que le christianisme s'est toujours présenté sous un mode pluriel, et ce dès les tout premiers balbutiements de la confession de foi. En effet, comme l'a bien montré Charles Perrot dans son livre *Jésus Christ et Seigneur des premiers*

* *Institut Catholique de Paris*

¹ Qu'on me pardonne le côté forcément sommaire de ce bref essai, sans autre prétention que d'esquisser une fresque historique et théologique, entrouvrant pour les auditeurs de ce colloque consacré aux Apocryphes chrétiens de l'Antiquité la porte d'un champ d'étude et de réflexion complémentaire. Il n'est pas utile d'insister sur l'actualité du sujet : l'expérience de conférences et rencontres avec ce qu'on pourrait appeler le grand public chrétien ou encore les milieux cultivés sensibles à l'histoire du christianisme m'a donné de constater l'importance tant de la question des Apocryphes que du fait même du Canon biblique, au nom d'une interrogation sous-jacente relative au statut et à la légitimité de l'autorité ecclésiale, y compris en matière scripturaire.

*chrétiens*², aussi loin qu'on puisse remonter dans la préhistoire des évangiles, on se trouve en face, non pas d'un noyau dur censé être le cœur du kérygme chrétien, mais d'un faisceau d'expressions christologiques soutenues par des milieux, des groupes, des communautés déjà diversifiés. Cette pluralité originaire mérite d'être tenue comme une caractéristique essentielle du fait chrétien. La figure plurielle du Nouveau Testament, lié à un Ancien Testament lui-même extrêmement divers, est à la fois le fruit de cette diversité fondatrice et la norme d'un habitus chrétien, respectueux des différences constitutives et attaché au principe de pluralité, alors même qu'il se trouve par ailleurs habité d'un insatiable désir d'unité.

En fait, la contradiction n'est qu'apparente : unité et pluralité vont de pair. Selon l'intuition forte d'Irénée de Lyon, les quatre évangiles ne sont pluriels que parce qu'ils constituent les quatre visages d'un unique évangile, qu'on appellera alors « tétramorphe » ou « quadriforme » selon qu'on aura recours au grec de l'original perdu ou au latin de la traduction transmise par les manuscrits. En tout cas, une chose est sûre : la figure canonique des Écritures consacre le principe de pluralité dans l'unité, au titre même de l'universel considéré comme le champ normal d'extension du message évangélique. On sait comment, pour Irénée (AH III, 11, 8), le nombre « quatre » désigne l'universel, aussi bien dans l'espace (les quatre points cardinaux) que dans le temps : les quatre alliances avec Noé, Abraham, Moïse et leur accomplissement en Christ, ainsi que les quatre modes d'action du Verbe de Dieu dans son auto-communication aux hommes (la gloire manifestée aux patriarches, la loi donnée à Moïse, l'incarnation du Fils unique, et le don de l'Esprit), le tout en accord avec la quadruple figure des chérubins d'Ézéchiel (lion, taureau, homme, aigle) affectés aux quatre évangiles³, non sans hésitation puisque chez Irénée, contrairement à l'usage ultérieur, le lion convient à saint Jean et l'aigle à saint Marc⁴.

² Ch. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, « Jésus et Jésus Christ » n° 70, Desclée, 1997. De l'avis même de plusieurs dogmaticiens, la prise en compte de la pluralité originaire de la confession chrétienne relative à la personne et à la mission de Jésus Christ constitue l'un des apports les plus remarquables de l'exégèse historique à la discipline théologique aujourd'hui désignée comme « christologie trinitaire ». De mon point de vue d'exégète, il me paraît important que les recherches christologiques à vocation systématique fassent clairement état des sources bibliques privilégiées. En effet, la pluralité des attestations scripturaires est déjà en elle-même source et raison d'être de la diversité des modes d'expression théologique du mystère christique.

³ Irénée résume son propos en ces termes : « En somme, telle se présente l'activité du Fils de Dieu, telle aussi la forme des vivants, et telle la forme de ces vivants, tel aussi le caractère de l'évangile : quadruple forme des vivants, quadruple forme de l'Évangile, quadruple forme de l'activité du Seigneur. Et c'est pourquoi quatre alliances furent données à l'humanité, etc. » (Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, A. ROUSSEAU trad., Éditions du Cerf, Paris, 1985). Ainsi la déclinaison du nombre « quatre » a-t-elle pour effet d'inscrire la pluralité des évangiles au cœur même du mystère chrétien, telle une nécessité logiquement inséparable de l'universalité du dessein salvifique de Dieu.

⁴ Cet échange des figures symboliques affectées à Marc et Jean demeure une énigme. Peut-être pourrait-elle s'expliquer en référence à un ordre éditorial des quatre évangiles, différent de l'usage majoritaire. On trouve en effet un ordre Matthieu – Jean – Luc – Marc dans un certain nombre de témoins anciens, à commencer par le *Codex Bezae*, représentatif du texte dit « occidental », le *Washingtoniensis*, également du 5^{ème} siècle, et divers manuscrits syriaques et latins (Bruce M.

Dès lors, tout modèle œcuménique (c'est-à-dire, d'un point de vue étymologique, universel, puisque renvoyant à l'*oikouménè*, c'est-à-dire l'ensemble de la terre habitée) devra tenir compte de l'une et l'autre dimension (unité, pluralité) tenues pour originairement et fondamentalement indissociables⁵. Évidemment une telle assertion garde toute sa pertinence au regard des débats ecclésiologiques et des rencontres interconfessionnelles d'aujourd'hui. Vous excuserez l'ancien directeur de l'ISEO (Institut Supérieur d'Études Œcuméniques) pour cette incursion, à ses yeux inévitable, dans le champ proprement œcuménique.

2) Déjà sensible au premier siècle, la diversification du christianisme s'est fortement accentuée tout au long des 2^{ème} et 3^{ème} siècles, avant que l'institutionnalisation de l'âge dit constantinien (4^{ème} et 5^{ème} siècle) ne tente d'obtenir une certaine normalisation des pratiques et modes d'expression de la nouvelle religion chrétienne. Parmi les facteurs ayant suscité un tel processus de diversification, il faut d'abord évoquer l'expansion missionnaire rapide (sinon en nombre absolu, du moins en extension géographique et en diversité sociale), entraînant de fait la rencontre d'univers linguistiques et culturels nouveaux. Signalons seulement les domaines latin, syriaque, arménien, copte, éthiopien, venus très tôt enrichir la palette des concepts ou des figures censés façonner la conscience chrétienne et ses divers modes d'expression : liturgique, dogmatique, symbolique, sans oublier non plus la diversité interne au domaine linguistique grec, depuis la Syrie occidentale (Antioche) et la région asiatic (Ephèse, Smyrne, et bientôt Constantinople) jusqu'au delta du Nil (Alexandrie)⁶.

Une telle extension géographique et culturelle ne pouvait qu'entraîner un formidable brassage idéologique, entretenu par la volonté affirmée d'entrer en dialogue avec la culture philosophique du moment, ne serait-ce que pour tenter d'endiguer le flot d'hostilité montant aussi bien du fond païen populaire que de certaines élites politiques et intellectuelles. On aura reconnu là l'engagement des Apologistes, les premiers écrivains chrétiens, engagés dès le milieu du 2^{ème} siècle dans un mouvement d'échange avec la culture grecque, riche d'enrichissements

METZGER, *The Canon of the New Testament, Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987, appendix II, pp. 296-297).

⁵ Plus même que le mystère trinitaire, liant de façon indissociable l'unité de la nature divine et la pluralité des personnes, la figure instituée du Canon biblique mérite d'être tenue comme un modèle œcuménique, du moment que l'extrême diversité des livres, des textes, voire des couches littéraires, coexiste sous la reliure d'un livre unique, la Bible, laquelle est beaucoup plus qu'une bibliothèque comme le dit trop souvent. En effet, aussi arbitraire qu'elle puisse paraître, l'organisation des livres et des textes participe de l'unité du livre entier et, moyennant quelques variantes justement liées à l'histoire des séparations confessionnelles, ne saurait être modifiée au gré des révisions éditoriales.

⁶ Ce résumé extrêmement sommaire appelle évidemment de nombreuses lectures complémentaires. Mon propos est seulement de rappeler aux étudiants bénéficiaires de cette session, non seulement à quel point le corpus patristique est diversifié dans ses composantes, mais aussi combien le christianisme ancien dans son ensemble présente un visage pluriel, du fait même de son extension géographique et de sa durée historique.

spéculatifs, ajoutant à la diversité du christianisme naissant⁷. À titre d'exemple, évoquons seulement l'amplification considérable de la christologie du Verbe ou Logos, dérivée du seul prologue johannique et considérée comme la valeur sûre d'un nouveau type de christianisme, sensible au modèle, à la fois théorique et organisationnel, des écoles philosophiques issues de la tradition grecque.

Cette diversification culturelle et idéologique du premier christianisme subit de plein fouet le choc de la déferlante gnostique, particulièrement active aux 2^{ème} et 3^{ème} siècles. Sans doute déjà sous-jacente et quelque peu souterraine à la fin du 1^{er} siècle (qu'on pense aux mises en garde des épîtres pastorales et johanniques), la mouvance gnostique s'affirme pleinement à l'époque même où le christianisme accède lui-même à l'espace du débat public. Bien que la pensée gnostique soit dans son essence profondément différente du christianisme et probablement issue d'un tout autre univers culturel – on a longtemps évoqué habituellement un fonds dualiste iranien, appelé à s'exprimer aussi sous la forme du manichéisme, mais les choses sont sans doute beaucoup plus complexes – la tentation du syncrétisme⁸ gagne de nombreux milieux, tant gnostiques que chrétiens, au point d'engendrer la multiplication de groupes gnostiques chrétiens, soucieux d'être à la fine pointe du mouvement d'inculturation, par ailleurs indissociable de l'élan missionnaire spécifiquement chrétien.

De cette rencontre, inévitable mais sans doute contre-nature, naissent des formes nouvelles de christianisme, tels le marcionisme, le valentinisme, ou encore le caïnisme et autres mouvements valorisant les figures bibliques traditionnellement tenues pour négatives. La référence aux éléments chrétiens continue d'être honorée, qu'il s'agisse de personnages (à commencer par le Christ), de rites (tel le

⁷ Le fait que, dès son origine – qu'on pense seulement au prologue johannique, en appelant à la figure du Logos, voire encore plus tôt à l'exigence logique exprimée par la rhétorique paulinienne – le message chrétien ait délibérément entretenu un rapport avec la rationalité de la culture ambiante contribue naturellement à la diversification du christianisme ancien. En effet, le fait même de risquer un dialogue avec la raison philosophique, au nom même d'une requête d'intelligibilité inséparable du projet d'annonce missionnaire, est inévitablement source de débats théoriques pouvant dégénérer en conflits. De là jaillira le phénomène des « hérésies », c'est-à-dire l'affirmation de positions théologiques partielles ou partisans, en tout cas sources de contestations pouvant aller jusqu'à la déchirure (litt. le schisme) d'un tissu ecclésial déjà diversifié. Du fait même de consentir au débat en régime de raison, le christianisme accepte le principe de la diversité, quitte à tenter du même coup d'en réguler certaines manifestations tenues pour des débordements mettant en péril tant l'identité confessante que l'unité des communautés.

⁸ Là encore, il est difficile de préciser où s'arrête l'enrichissement légitime, fruit de la rencontre interculturelle voire interreligieuse, et où commence le syncrétisme considéré comme une véritable menace pour l'identité chrétienne. On relira avec profit les pages vigoureuses dans lesquelles Irénée de Lyon s'en prend à l'herméneutique valentinienne, accusée de brouiller les pièces de puzzle au point de produire la figure d'un renard en lieu et place du visage du roi. Ce faisant, Irénée convient que la Bible est une mosaïque constituée de multiples éléments, mais cela ne veut pas dire qu'ils puissent ou doivent être assemblés selon la fantaisie de n'importe quel maître en religion. Dès lors, Irénée en appelle à la « règle de vérité » (ou canon de la vérité) issue de la tradition apostolique, transmise par la succession des Églises et vérifiable au fait même de leur unité dans un espace géographique et culturel aussi étendu que l'Empire romain et ses marges, incluant aussi bien les premières chrétientés méditerranéennes que les Barbares récemment convertis.

baptême), de modes d'expression (évangiles, apocalypses, actes d'apôtres). En revanche, la cosmologie et la sotériologie puisent largement à un fonds mythique, étranger à la tradition judéo-chrétienne mais, en quelque sorte, rebaptisé par contagion avec les figures centrales de la foi chrétienne. De même, le mode de vie communautaire, privilégiant l'ésotérisme et l'appartenance privée, contraste avec la figure plus publique de communautés valorisant l'autorité de type épiscopal et une visibilité liée au cadre de la cité. Quant aux valeurs éthiques, elles sont elles-mêmes fort diverses voire contradictoires : pour s'en tenir aux seuls groupes relevant d'un christianisme d'affinité gnostique, on trouve aussi bien l'encratisme le plus strict (abstinence sexuelle absolue, y compris le refus du mariage et de la procréation) que des formes libertaires à forte implication sexuelle. Bref, au tournant des 2^{ème} et 3^{ème} siècles, il ne s'agit plus seulement de diversité, au sein d'un christianisme apostolique encore relativement homogène comme c'était le cas un siècle plus tôt, mais de plusieurs christianismes, fort différenciés, à tel point que se posent, forcément et de façon aiguë, de graves questions relatives à l'identité même du groupe chrétien.

3) Une telle diversité du christianisme ancien, tout particulièrement au 2^{ème} siècle, se traduit notamment par une aussi grande variété de productions littéraires. Or, ces nombreux écrits issus de toutes les tendances, s'ils diffèrent forcément par leur contenu, n'en pratiquent pas moins les mêmes genres littéraires, notamment les quatre modes d'écriture présents dans notre actuel Nouveau Testament : évangiles, épîtres, actes et apocalypses. Telle est bien la source du problème des apocryphes chrétiens : à savoir la pluralité d'écrits formellement semblables à ceux qui ont été retenus dans le Nouveau Testament, mais justement non retenus dans le Canon officiel et de ce fait livrés à tous les aléas d'une diffusion bientôt clandestine ou du moins dépourvue du label d'universalité qui sera de règle dans l'Église et la société post-constantiniennes.

Or, si nous voulons comprendre quelque chose au destin malheureux des apocryphes, il ne suffit pas d'évoquer la loi sociologique réservant aux vainqueurs historiques le monopole de la conservation et transmission des textes. Dans le cas qui nous intéresse – à savoir la genèse d'une Bible chrétienne, à la fois une et plurielle, riche de ses différences mais close sur des contours définis – il faut nous rappeler les deux faits suivants.

- a) les premières Écritures chrétiennes furent incontestablement les textes reçus du judaïsme ancien : Loi, prophètes et psaumes, selon la version grecque dite des Septante. Pratiqués comme livres saints par Jésus lui-même et familiers à tous les acteurs de l'âge apostolique, ces livres furent dès l'origine interprétés à la lumière du kérygme pascal (cf. l'épisode fondateur des pèlerins d'Emmaüs – Lc 24 – en écho à la pratique historique de Jésus – Nazareth : Lc 4) et acquièrent ainsi d'emblée le statut de livres chrétiens, ultérieurement désignés comme Ancien Testament

(c'est-à-dire livres de l'ancienne ou première Alliance)⁹. Leur fixation canonique fut elle-même progressive et se réalisa en concurrence avec la propre canonisation de la Torah juive, elle-même accélérée après les événements de 70 et la reconstruction d'un judaïsme de type pharisien, symbolisé par l'assemblée dite de Jamnia. La caractéristique formelle de l'Ancien Testament chrétien, différencié de la Torah juive, fut, outre le recours à la langue grecque, la classification littéraire en quatre parties (Pentateuque, livres historiques, poétiques et prophétiques) distinctes de l'usage synagogaal (tripartition Loi – Prophètes – Écrits). De ce fait, se trouvait accentuée l'articulation spécifiquement chrétienne entre l'Ancienne Alliance, tenue pour prophétique, et la Nouvelle Alliance exprimée dans l'évangile du Christ¹⁰, c'est-à-dire la joyeuse proclamation du salut de Dieu advenu en Jésus Christ et ayant trouvé son accomplissement dans le mystère pascal de mort et résurrection.

- b) parallèlement à cette relecture chrétienne des Écritures juives, la composition d'écrits spécifiquement chrétiens fut active dès la deuxième moitié du premier siècle. Elle se caractérisa aussi bien par la production de genres littéraires nouveaux (évangiles, épîtres, actes), non dénués d'influences profanes en provenance de la littérature gréco-romaine, que par la reprise d'une forme littéraire alors en vogue dans les milieux juifs, à savoir le genre apocalyptique. Ces écrits furent beaucoup plus nombreux que ceux qui composent notre Nouveau Testament, probablement dès le 1^{er} siècle et surtout au long du 2^{ème} siècle, avec toutes les contaminations possibles, notamment dans le contexte du gnosticisme chrétien, de tendance

⁹ Quoi qu'il en soit des étapes ayant marqué la constitution progressive du Canon biblique, le principe même du Livre à deux volets découle de l'événement pascal, en tant que ce dernier appelle simultanément et de façon coordonnée, d'une part la relecture christologique des Écritures reçues de la tradition d'Israël, d'autre part la mémoire vivante des gestes et paroles de Jésus. Ainsi, l'énonciation du kérygme « selon les Écritures » est attestée dès le temps de Paul (1 Co 15,3-4). Cette double et inséparable démarche, non seulement est mise en scène par le texte lucanien d'Emmaüs, mais se trouve aussi évoquée à deux reprises dans le récit johannique, au travers de prolepses anticipant l'expérience post-pascale de la double mémoire, scripturaire aussi bien qu'évangélique (Jn 2,22 ; 12,16). La dualité de la Bible chrétienne, Ancien et Nouveau Testament, n'est donc pas seulement le fruit d'une conjonction occasionnelle : elle est proprement constitutive de l'annonce chrétienne.

¹⁰ La structure biblique ancienne, attestée par les manuscrits grecs dits de la Septante et conservée par la Vulgate latine, se retrouve notamment dans l'actuelle Bible de Jérusalem : la « pliure » du livre – pour reprendre une expression familière à Paul BEAUCHAMP –, c'est-à-dire le lieu nodal de la relation entre Ancien et Nouveau Testament, se teint à la charnière des prophètes d'Israël et de l'évangile en quatre volets. D'une manière encore plus pointue, la Bible de Jérusalem clôt l'Ancien Testament sur le livre de Malachie dont les derniers versets annoncent tout à la fois le retour d'Élie et l'avènement du Messie, tandis que le Nouveau Testament s'ouvre avec l'évangile selon Matthieu, relatant la manifestation de Jean-Baptiste, le nouvel Élie en situation de précurseur du Messie Jésus. On peut imaginer ce qu'aurait été le travail de P. BEAUCHAMP, s'il s'était attaché à penser la question de l'accomplissement, non plus à partir du *telos* apocalyptique suggéré par la structure de la TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), mais en fonction du rapport entre prophètes et évangile, induit de la structure adoptée par la BJ. On voit ainsi que la clôture du Canon biblique n'exclut pas une part de « jeu », non seulement éditorial mais proprement théologique, pour peu qu'on s'efforce de penser la question des rapports internes au livre biblique considérée comme un ensemble borné et structuré.

fortement syncrétiste. Cette activité d'écriture spécifique aux genres littéraires caractéristiques du Nouveau Testament n'empêcha pas la production d'autres écrits préluant à l'immense corpus patristique : ainsi de la *Didachè* ou encore des apologies du 2^{ème} siècle, ainsi que du *Dialogue avec Tryphon*. Or, ces derniers écrits n'entrent pas dans le débat sur la canonicité, pour la simple raison qu'ils ne revendiquent pas une autorité littéraire apostolique : tout comme les épistoliers du 2^{ème} siècle, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, les apologistes Justin, Athénagore, Aristide d'Athènes, Théophile d'Antioche ou Méliton de Sardes signent de leur propre nom les apologies dont ils sont les auteurs. Il n'en est pas naturellement pas de même pour l'*Épître* (dite) *de Barnabé*, voire pour la *Didachè* ou *Doctrine des douze Apôtres*. Il apparaît donc que la principale caractéristique des livres, canoniques ou apocryphes, du Nouveau Testament tient à la pratique systématique d'une pseudonymie ou pseudépigraphie apostolique, qu'elle soit explicitement mentionnée dans le texte (lettres de Paul, authentiques ou non) ou bien qu'elle relève d'une tradition orale suffisamment ancrée pour être finalement portée en exergue des manuscrits, comme c'est le cas des quatre évangiles canoniques, non pas « de » mais « selon » Matthieu, Marc, Luc et Jean¹¹. De cette pseudépigraphie évangélique, Irénée à nouveau se trouve être le premier témoin (AH III, 1,1), s'appliquant à désigner les quatre noms d'auteurs, bien avant qu'ils ne soient reportés sur les manuscrits en entête des quatre évangiles.

4) Les grandes crises doctrinales, survenues tant aux frontières du christianisme (relation ambiguë avec le gnosticisme) qu'au cœur même de la foi (modalisme et sabellianisme, docétisme et adoptianisme, subordinatianisme et arianisme, sans oublier le montanisme, le novatianisme, voire le donatisme¹²) amènent la mise en place progressive de critères de discernement, applicables à toute expression de la foi, y compris dans les textes allégués comme autorités. Ainsi, Irénée (AH 5, 22,1) oppose aux gnostiques chrétiens d'obédience valentinienne la cohérence d'une règle de foi – ou canon de la vérité – fondée sur une confession trinitaire de type baptismal, centrée sur l'unité du mystère divin révélé dans la continuité des économies, accomplies et récapitulées en Jésus Christ l'unique et définitif Sauveur.

¹¹ La pseudépigraphie est évidemment de règle pour une bonne part des écrits néo-testamentaires. Son extension à d'autres textes, appelés à devenir apocryphes, n'a donc rien de surprenant. En revanche, il est clair que l'authenticité du nom d'auteur ne constitue pas un critère suffisant pour décider du statut canonique de tel ou tel livre. Bien plus, à supposer que ce critère ait pu être autrefois déterminant, il serait aujourd'hui fort contestable, au regard de ce que l'on sait des conditions d'écriture et de publication ayant affecté des écrits, dont beaucoup dès lors pourraient être qualifiés de « posthumes ».

¹² Pour artificielle qu'elle soit et sans doute partiellement injuste d'un point de vue historique, cette simple énumération de mots-étiquettes illustre le bouillonnement intellectuel du christianisme ancien et sa propension à l'éclatement, en fonction de divergences doctrinales pouvant amener la constitution, soit d'écoles de pensée attachées à l'influence intellectuelle de maîtres faisant preuve d'originalité théologique, soit de véritables Églises dotées d'une visibilité institutionnelle, notamment au travers d'un épiscopat spécifique.

Ainsi peut-on parler d'un triple principe d'unité : un seul Dieu, révélé à Moïse, Père de Jésus-Christ et dispensateur de l'Esprit Saint ; un seul Jésus Christ, Fils unique de Dieu, né en humanité de la Vierge Marie ; un seul mystère du salut, sans la succession des économies, moyennant le déploiement d'une pédagogie divine, visant l'approvisionnement mutuel de Dieu et de l'homme.

Certes, on ne peut nier qu'en l'occurrence la force de persuasion du groupe valentinien ait provoqué la réaction d'Irénée et peut-être accéléré la formulation de ladite règle de foi. De même, il est probable que la radicalité de Marcion, hostile à tout relent de judaïsme dans les Écritures reçues comme chrétiennes et ne voulant retenir qu'une partie des lettres de Paul et une version simplifiée de Luc, aura hâté l'adoption d'une figure plurielle des évangiles, plutôt que d'un texte unique, expurgé de toute influence juive, ou bien, à la façon du *Diatessaron* de Tatien, prétendant à l'harmonie des différentes traditions. Toutefois, il paraît plus vraisemblable que le Canon biblique se sera constitué peu à peu¹³, en quelque sorte par voie de consensus, progressivement établi au travers des usages liturgiques des Églises et finalement confirmé, voire légèrement corrigé par des interventions magistérielles, d'ailleurs locales et quasiment privées (tel lettre d'évêque, tel synode régional). De tels documents, appelés listes canoniques, n'apparaissent pas avant les 4^{ème} et 5^{ème} siècles, autrement dit au terme du processus de canonisation, à l'heure des arbitrages, alors que subsistent encore des incertitudes, comme l'attestent par exemple les frontières indécises des grands manuscrits de l'époque.

Il est alors frappant de constater que, si les arguments de fond sont aussi évoqués, en appelant à l'orthodoxie des livres contestés et invitant au besoin à exclure des livres jugés mauvais, les critères les plus communément invoqués sont ceux de la publicité et de l'unanimité des textes en question, c'est-à-dire le fait qu'ils sont ou non lus publiquement, donc en contexte liturgique, dans toutes les Églises. Le vocabulaire spécifique de la canonicité, bien attesté à cette époque, privilégie en effet le rôle du récepteur et fait appel aux catégories quasi juridiques d'acceptation, contestation ou opposition. Plus donc que les contenus, évalués en termes d'orthodoxie, c'est bien la pratique liturgique des Églises qui paraît constituer le critère décisif lorsqu'il s'agit de trancher sur tel ou tel livre encore en débat. Les expressions les plus caractéristiques figurent dans les documents suivants¹⁴ :

¹³ Ce point de vue, aujourd'hui largement admis, se démarque quelque peu de l'ouvrage classique de H. Von CAMPENHAUSEN, *La Formation de la Bible chrétienne*, trad. franç., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971. Selon cet auteur, l'influence de Marcion aurait été déterminante sur la formation du Canon biblique. Il nous paraît plus juste de considérer d'autres éléments, notamment le fait que la réaction d'Irénée vise, non pas directement Marcion, mais plus précisément la gnose valentinienne. Il est sans doute plus sage d'envisager un faisceau d'événements ayant accompagné, voire accéléré ou même orienté, le développement progressif d'un processus étalé sur une durée longue (voir Y.-M. BLANCHARD, *Aux Sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, « Cogitatio Fidei » n° 175, Cerf, Paris, 1993) et étroitement lié à l'activité liturgique des Églises.

¹⁴ Pour une présentation plus précise et une interprétation plus fine des documents ici allégués, on pourra consulter l'une ou l'autre des études que j'ai naguère consacrées à la question : « Naissance du Nouveau

une homélie de Cyrille de Jérusalem ; un article des Canons apostoliques syriens ; le 59^{ème} canon du concile de Laodicée ; ou encore la 39^{ème} lettre festale d'Athanase d'Alexandrie, sans oublier l'effort de systématisation tenté par Eusèbe de Césarée (HE III, 25). Dans tous les cas, soit il est fait mention de la lecture publique comme caractéristique propre aux écrits devant être tenus pour canoniques (avec dans plusieurs cas, reconnaissance du bien fondé d'une lecture, sinon privée, du moins non liturgique, de textes non canoniques), soit il est fait écho à l'autorité propre à la réception par le peuple chrétien, en position de reconnaître (*homologein*) ou de contester (*antilegein*), avec une marge d'incertitude justifiant chez Eusèbe la catégorie des livres « bâtards (en grec : *nothoi*), trop souvent traduits par le mot « apocryphes ».

Si donc les listes canoniques n'apparaissent pas avant les 4^{ème} et 5^{ème} siècles, c'est-à-dire au stade final du processus de réception et canonisation, en revanche le débat sur la valeur des livres chrétiens prétendant à une autorité scripturaire est beaucoup plus ancien. Dès la fin du 2^{ème} siècle, Irénée illustre bien ce mouvement, en défendant l'autorité exclusive des quatre évangiles appelés à devenir pleinement canoniques (texte évoqué plus haut, répondant au désir de fonder l'autorité exclusive des quatre évangiles plutôt qu'à la perspective moderne d'une histoire rédactionnelle décrivant le « comment » du processus d'écriture). Or, pour ce faire, Irénée en appelle aux origines apostoliques desdits écrits, quitte à produire des récits étiologiques sans doute en partie légendaires mais caractéristiques de l'argumentation alors dominante. Sont donc alors acceptables comme autorités scripturaires les textes pouvant arguer d'une origine strictement apostolique (relation de Matthieu à Pierre et Paul, dépendance de Marc à l'égard de Pierre et de Luc à l'égard de Paul, identification du Disciple bien-aimé, avec l'apôtre Jean¹⁵), laquelle n'est d'ailleurs

Testament et Canon biblique », in *L'autorité de l'Écriture*, J.-M. POFFET dir., « Lectio divina », Cerf, Paris, 2002, pp. 23-50 ; « Interdépendance entre la formation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique », M. KLÖCKENER, Br. BÜRKI et A. JOIN-LAMBERT dir., in *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2006, pp. 69-93. On pourra compléter la documentation et nourrir le réflexion, avec les articles fort riches de B. SESBOÛÉ, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration » et d'A. LE BOULLUEC, « Le problème de l'extension des Écritures aux premiers siècles », in *Recherches de Science Religieuse*, 92/1, Paris, 2004, pp. 13-44 et 45-87 (dossier repris in *La réception des Écritures inspirées*, P. GIBERT et Ch. THEOBALD dir., « Theologia », Bayard, Paris, 2007, pp. 37-73 et 113-160. Dans le même ouvrage, voir : Y.-M. BLANCHARD, « “Toute Écriture est inspirée” (2 Tm 3,16) : les problématiques de la canonisation et de l'inspiration, avec leurs enjeux respectifs », pp. 15-35.

¹⁵ On aura reconnu le texte fameux d'Irénée (AH III, 1, 1) communément interprété à partir du questionnement moderne relatif à l'histoire rédactionnelle des évangiles. Ce faisant, on risque bien de projeter sur un auteur ancien une problématique caractéristique de l'exégèse historico-critique. Or, à regarder le texte de plus près, il paraît clair que la perspective d'Irénée est d'un autre ordre : non pas nous informer sur la préhistoire des quatre évangiles, mais fonder le principe de leur réception ecclésiale, exclusivement d'autres productions relevant du même genre littéraire. Dès lors, l'important n'est pas tant l'acte concret de rédaction et de publication des textes que la désignation de personnalités apostoliques susceptibles d'exercer à l'égard des quatre évangiles la fonction symbolique d'autorité (au sens plein du mot « auteur », impliquant un acte de légitimation, lui-même préalable à la canonisation de tels livres).

pas exclusive de développements ultérieurs, selon un principe de tradition continue, placée sous la vigilance des Églises. Le recours à la formule « selon » – qui s'imposera en entête des manuscrits – laisse en effet le champ ouvert à tous les intermédiaires possibles entre la source apostolique et l'édition ultime des livrets évangéliques. Probablement contemporain ou de peu postérieur aux écrits d'Irénée, le fameux fragment de Muratori, à tort désigné comme Canon¹⁶, ne procède guère autrement, par exemple lorsqu'il s'efforce de justifier le recours à l'évangile selon Jean, malgré les différences formelles avec les trois autres évangiles. L'évocation de l'apôtre André¹⁷, supposé cautionner le travail de l'évangéliste, permet de reconnaître au quatrième évangile une pleine autorité apostolique, donc la capacité de rejoindre la liste, ultérieurement établie, des écrits néotestamentaires reçus comme canoniques.

Ainsi, apostolicité et canonicité paraissent constituer deux déterminations, distinctes et complémentaires, permettant de conclure à l'autorité de textes issus des premiers cercles chrétiens. Tandis que l'argument d'apostolicité est couramment évoqué aux 2^{ème} et 3^{ème} siècles, donnant lieu à la production de récits étiologiques prétendant reconstituer le passé (perspective diachronique), l'argument de canonicité triomphe aux 4^{ème} et 5^{èmes} siècles : il consiste à vérifier les contours du corpus en voie d'achèvement et relève d'une perspective strictement synchronique. Les deux démarches sont valables en leur ordre ; elles méritent de n'être pas confondues ; tout comme la notion de Tradition chère à Irénée¹⁸, elles conjuguent le sens de la

¹⁶ Après bien des débats, illustrés notamment par l'ouvrage de G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford, 1992, il paraît aujourd'hui plus raisonnable de s'en tenir à la datation haute (vers 200). Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'un Canon, au sens précis des listes canoniques, apparues aux 4^{ème} et 5^{ème} siècles. En effet – au moins pour sa majeure part – le Fragment de Muratori ressemble davantage aux récits étiologiques, plus ou moins légendaires, visant, à la façon d'Irénée, à établir l'origine apostolique des livres, plutôt qu'à décider de leur appartenance ou non à une collection en voie de fixation (à proprement parler, un canon). Ainsi, autour des années 200, la perspective serait plutôt diachronique et centrée sur la notion d'apostolicité. En revanche, à partir du 4^{ème} siècle, l'argumentation se fera plus synchronique, marquant de fait l'aboutissement du processus de canonisation (ce qui ne veut dire ni son achèvement – il reste encore alors beaucoup d'incertitudes sur les frontières du canon – ni même sa parfaite clôture : il subsiste en effet jusqu'à aujourd'hui, au moins à l'intérieur de la collection, bien des possibilités de jeu, comme cela a été suggéré plus haut).

¹⁷ Citons pour mémoire ce texte étonnant, auquel nous n'accorderons sans doute guère d'intérêt historique mais qui illustre parfaitement la perspective développée aussi par Irénée : « Le quatrième des évangiles est celui de Jean. Il l'écrivit sous la pression de ses condisciples et évêques. Il leur dit : Jeûnez avec moi aujourd'hui pour trois jours et tout ce qui nous aura été révélé, nous nous le raconterons. La même nuit, il fut révélé à André l'un des apôtres qu'avec la reconnaissance de tous Jean écrirait tout en son nom propre. Et ainsi, bien que les commencements soient différents pour chaque livre des évangiles, il apparaît cependant que rien ne diffère pour la foi des croyants, puisqu'en toutes choses, tout est exposé par un même esprit souverain, qu'il s'agisse de la nativité, de la passion, de la résurrection, de la conversation avec ses disciples, ou bien de son double avènement » (trad. YMB).

¹⁸ On le sait, pour Irénée, l'idée de Tradition n'est pas seulement diachronique – succession des Églises, symbolisée par la succession épiscopale, avec les exemples des Églises de Smyrne, Éphèse et Rome, dont Irénée croit pouvoir reconstituer la liste des évêques depuis l'origine : AH III, 3, 3 – mais comporte aussi une dimension synchronique, à savoir la communion dans la foi unissant des Églises fort éloignées dans

continuité dans le temps (diachronie) et l'attention à la cohérence formelle de l'ensemble complexe désigné comme Canon (synchronie).

5) Le résultat du processus ainsi établi ne cesse pas de poser question à l'observateur moderne, foncièrement réservé à l'égard du principe d'autorité et tenté de dénoncer comme manipulation dissimulatrice tout processus de sélection au sein du matériau textuel issu des premiers siècles chrétiens. Au nom de quoi a-t-on pu prétendre limiter voire interdire l'accès à des productions littéraires issues de milieux chrétiens aussi anciens que ceux auxquels nous devons les livres désormais tenus pour canoniques ? Certes le processus de canonisation a entraîné de facto la disparition de nombreux textes aujourd'hui désignés comme apocryphes ou bien – moindre mal – leur altération au gré de traductions successives, porteuses d'amplifications telles qu'on peut alors parler de véritables réécritures¹⁹. Certes une telle déperdition du trésor documentaire relatif aux origines chrétiennes constitue objectivement une perte majeure, et l'on ne peut que se réjouir des recherches et travaux savants qui nous permettent aujourd'hui de retrouver un meilleur accès à cette immense bibliothèque.

Loin donc de sentir le soufre, l'étude sérieuse des textes apocryphes constitue une richesse indéniable pour le christianisme orthodoxe. Elle nous rappelle en effet deux données essentielles et complémentaires :

- a) d'une part – rappelons-le – le christianisme est dès l'origine pluriforme, de par sa nature même (non un discours théorique mais un témoignage personnel vécu à travers un engagement communautaire) et au titre de la dynamique d'incarnation, affectant non seulement l'être personnel du Fils de Dieu fait homme mais l'existence du corps des croyants établi comme communauté confessante en tous lieux et temps donnés de l'histoire.

- b) aussi pluriforme soit-il, le christianisme ne saurait être protéiforme et capable d'intégrer tout mode d'expression du sentiment religieux, y compris le fonds mythologique et le système dualiste sous-jacents aux productions gnostiques fortement affirmées aux 2^{ème} et 3^{ème} siècles. Religion révélée, le christianisme se reconnaît d'une vérité reçue et ne peut faire l'économie d'un certain nombre de frontières ou limites clairement définies. D'où la nécessité d'un Canon scripturaire,

l'espace et présentant de fortes différences culturelles (AH III, 3, 4), telles les communautés de Germanie face aux Églises mères toutes situées dans le bassin méditerranéen.

¹⁹ L'un des intérêts de l'étude des Apocryphes est de sortir le lecteur moderne de la seule filière gréco-latine en l'ouvrant à la diversité des christianismes orientaux. La disparition totale ou partielle de l'original oblige à considérer les multiples relectures et réécritures opérées dans des langues variées. Dès lors, il ne s'agit pas seulement d'utiliser les versions disponibles comme des moyens de remonter au texte original perdu, mais aussi bien d'étudier ces versions comme des témoins privilégiés de l'activité littéraire et théologique déployée dans des milieux ecclésiaux parfois très éloignés des centres ecclésiastiques qui nous restés plus familiers, tels Antioche ou Alexandrie

par ailleurs rétif à toute tentative d'uniformisation, tel le *Diatessaron* de Tatien ou l'exclusivité lucanienne, en outre expurgée, prônée par Marcion²⁰.

Dès lors, le théologien chrétien et, plus généralement le croyant, auront tout intérêt à connaître les écrits apocryphes, non seulement par curiosité archéologique – ce sont bien là les témoins de figures historiques du christianisme ayant réellement existé avant de s'effacer – mais aussi comme le rappel qu'il n'y a de frontières que pour être traversées et qu'en tout état de cause les marges du livre sont justement destinées à abriter les notes extra-textuelles nécessaires à la compréhension du texte lui-même. Ainsi, autant il est vrai que l'expression de la vérité chrétienne a forcément ses limites et ses contours, rappelés entre autres par l'élaboration dogmatique née des premières confession de foi (la règle de vérité chez Irénée et bientôt le symbole de Nicée), autant il convient de recevoir de telles frontières moins comme des séparations protectrices que comme des carrefours et lieux de contact appelant à la rencontre. À l'image du Canon biblique, enserré par les apocryphes – ou ce qu'il en reste – et en quelque sorte déployé à travers le foisonnement des écrits patristiques contemporains du processus de canonisation²¹, le dogme chrétien n'est fixé que pour autant qu'il demeure exposé au dialogue, au long d'un processus continu d'inculturation, supposant tout à la fois la fidélité à la norme canonique et l'attention aux positions théoriques et situations concrètes tenues pour marginales.

Ainsi les Apocryphes sont-ils aux marges du Canon. En aucun cas ils ne sauraient se voir reconnaître une autorité fondatrice et régulatrice, inspirante et légitimante, semblables à celle des Écritures canoniques. L'évangile de Thomas ne sera jamais un cinquième évangile, quoi qu'en pensent les médias ; les évangiles de Judas et de Marie-Madeleine ne seront jamais proclamés dans la liturgie au même titre que les évangiles canoniques reçus, transmis et portés par la Tradition

²⁰ Si Marcion ou Tatien, voire Valentin et ses émules, ont joué un rôle appréciable dans le processus de constitution du Canon biblique, c'est sans doute en tant qu'ils ont montré ce qu'il ne fallait pas faire : réduction idéologique à un seul courant théologique (en l'occurrence un paulinisme radical chez Marcion) ; effacement des différences affectant le christianisme apostolique, à travers une sorte de concordisme évangélique, avec le *Diatessaron* ; détournement herméneutique, malgré un littéralisme de détail, dans la réinterprétation gnostique, respectueuse de la lettre pour mieux subvertir le sens global (reproches d'Irénée à Valentin, notamment à travers l'image de la mosaïque recomposée par un faussaire)

²¹ Il faut naturellement aussi prendre en compte les écrits issus du judaïsme ancien, indispensables à notre appréciation des textes bibliques, notamment ce qui concerne le lien entre Ancien et Nouveau Testament. Il apparaît en effet que bien souvent la méconnaissance du judaïsme ancien fausse notre compréhension des références à la tradition vétérotestamentaire omniprésentes au sein du Nouveau Testament. Ce n'est pas ici le lieu de donner des exemples. Il suffit de redire à quel point l'attachement des théologiens au Canon biblique comme principe d'autorité strictement borné n'est nullement contradictoire avec l'intérêt porté à toutes les productions parallèles, issues des milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité, au-delà des frontières culturelles, linguistiques et bien sûr dogmatiques. En ce sens, il est évident que la littérature d'inspiration gnostique est elle-même d'une grande richesse pour l'exégète du Nouveau Testament, à plus forte raison pour l'historien du fait chrétien dans l'Antiquité.

confessante. De tels ouvrages n'en sont pas moins utiles, sinon nécessaires, si l'on veut s'en tenir à une juste interprétation d'une autorité scripturaire qui, pour être première et définitive, n'en doit pas moins être tenue à l'abri de tout dogmatisme sectaire. D'abord, du fait même de la pluralité interne au Canon Biblique, à travers la dualité des Testaments et tout aussi bien au sein de chacun d'eux, étant donné la variété des livres, voire la pluralité des couches littéraires au sein de chaque livre, souvent même au niveau de chaque page ; ensuite, du fait de la connaissance renouvelée qu'il nous est donné d'avoir à l'égard d'une littérature para-biblique méritant mieux que le titre trompeur d'apocryphes.

Finalement, en régime chrétien, il convient de tenir ensemble les deux affirmations suivantes :

- a) D'une part, il n'est d'unité qu'à travers la pluralité. Le contenu même du Canon biblique l'atteste sans ambiguïté, sans oublier le fait que, dans la diversité des Églises et du fait de la pluralité des modèles éditoriaux, il existe bien des variantes au sein du consensus global qualifiant le processus canonique : Catholiques, Protestants et Orthodoxes ne s'accordent pas totalement sur la figure de l'Ancien Testament ; le canon éthiopien déborde largement les frontières tenues pour canoniques ; ou bien encore, dans le seul espace francophone, la *Bible de Jérusalem* et la *Traduction Oecuménique de la Bible* présentent deux modèles organisationnels différents, également légitimes et présentant l'un et l'autre d'indéniables avantages. L'uniformisation canonique est donc bien loin d'avoir fait taire le principe de pluralité au sein de l'unique livre, la Bible (un féminin singulier d'ailleurs issu du neutre pluriel grec *ta biblia*).
- b) D'autre part, il n'est de frontières²² que pour être traversées, sans être pour autant ignorées, encore moins supprimées. Tel me paraît être l'apport proprement théologique des Apocryphes. Non seulement ils présentent un intérêt historique indéniable, qui ne saurait paraître secondaire aux adeptes d'une religion centrée sur l'incarnation – ou historicisation – de Dieu en son Fils Jésus Christ. Mais bien plus, par leur existence même, aujourd'hui servie par des découvertes spectaculaires et des moyens nouveaux en matière d'édition et d'explication, ils contribuent au désenclavement d'écrits canoniques qui ne sont clos que pour mieux servir l'ouverture et le

²² L'image de la frontière me paraît éloquente, à condition qu'elle ne soit pas fermée et constitue alors une muraille infranchissable... Mais on peut aussi bien considérer la frontière comme ouverte et y voir un lieu de passages, incessamment et dans les deux sens. Telle pourrait être la double ligne de conduite suggérée en conclusion et ouverture de cette session proposée à des étudiants abordant le cycle de master en théologie : d'une part, repousser la peur à l'égard de ces continents inconnus et susceptibles de paraître suspects ; d'autre part, dépasser le stade d'une fascination précritique, également source de contresens et erreurs d'interprétation, souvent opérés au détriment des textes canoniques.

dialogue avec autre chose qu'eux-mêmes. En ce sens, le mot même de Canon est bien venu : s'il connote l'idée d'un produit institué (donc clos et forcément arbitraire), il suggère du même coup que cette autolimitation est elle-même instituante d'autre chose qu'elle-même, à savoir l'énonciation d'une parole chrétienne, non seulement prolifique (l'immense corpus patristique en est le premier témoin) mais aussi capable de reconnaître l'altérité, d'abord sur ses propres marges.

Ainsi, pour moi, le fait apocryphe représente plus qu'une donnée historique, voire une curiosité archéologique. Il participe du statut même du Canon biblique, certes menacé de refermer sur lui-même au nom d'une singularité tenue à tort pour de l'uniformité, mais en réalité toujours appelé à honorer sa propre pluralité, tant à l'intérieur de ses contours qu'à l'extérieur de ses frontières. Lieu inépuisable de débats internes, le Canon biblique a vocation de nourrir la rencontre et le débat externes. Je suis sûr que cette session vous en aura convaincus. En tout cas, cela me paraît mériter d'être affirmé en ces temps d'hyper médiatisation affectant aussi bien les livres canoniques que les écrits apocryphes.

VI. MISCELLANEA

ANAFORAUA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ

CEZAR LOGIN

ABSTRACT. *The Anaphora of Saint Gregory the Theologian.* Saint Gregory of Nazianzus, Patriarch of Constantinople, is one of the “Great Cappadocian” Fathers. He left us a large number of theological Orations in which he explains the orthodox doctrine of the Holy Trinity. In addition to his theological writings, he composed a Liturgy; it survived only in an Egyptian framework, both in Greek and Coptic languages, but preserving the intercessions after the epiclesis, as in the liturgies of the Syrian family. It seems that most of it was written by St. Gregory himself, while a few additions belong to a latter period. While most Eastern Eucharistic prayers are addressed to God the Father, this anaphora is a special one, addressed to God the Son, Jesus Christ, One of the Holy Trinity, Who is of the same essence (*omoousios*) and coeternal with the Father. This peculiarity is explained by the fact that the Anaphora of St. Gregory was composed during the Arian controversy. Also, due to its Christology, it is still used (by the Coptic Church) during the Vigils of the three most important feasts of our Lord Jesus Christ: on the Eve of Nativity, of Theophany and Pasha.

Keywords: *St. Gregory of Nazianzus, Anaphora, Egypt, Christology.*

Introducere

S-a considerat multă vreme că primele secole creștine au fost caracterizate de o mare uniformitate liturgică, că toate anaforele ar avea ca strămoș o structură euharistică unică, de origine apostolică. Chiar dacă această presupusă uniformitate nu trebuie înțeleasă ca referindu-se la textul propriu-zis al rugăciunilor euharistice, ci la unitățile structurale care le alcătuiesc, teoria continuă să aibă multe goluri¹. În 1945, Gregory Dix arăta că teoria este neîntemeiată, perioada cuprinsă între 200-400 d.Hr. fiind, dimpotrivă, caracterizată de o mare diversitate²; cu toate acestea, Dix a încercat să demonstreze că Euharistia avea „un înalt grad de standardizare”, urmând îndeaproape structura *Cinei de taină*. Opinia sa, însă, nu ia în calcul toate fragmentele anaforale vechi³, ci este urmarea firească a tendinței de interpretare a vechilor structuri anaforale prin prisma formelor ulterioare, târzii, extrem de dezvoltate, și a interpretărilor simbolice atribuite acestora⁴.

¹ P.F. BRADSHAW, „The Evolution of Early Anaphoras”, în ID. (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Liturgical Press, Collegeville, 1997, pp. 9-10.

² G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londra, 1945 (retipărire: 2007), pp. 208-237.

³ P.F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, Londra, 2004, pp. vii-viii.

⁴ *Ibid.*, p. vi.

Este foarte probabil ca în primele două secole creștine rugăciunile euharistice să fi fost caracterizate de o profundă simplitate și de o mare diversitate; este posibil ca ele să fi stat sub semnul improvizației, liturghisitorul proestos – un apostol, sau un episcop, urmaș al apostolilor – având libertatea alcătuirii anaforalei *ad hoc*. Ulterior, în secolele II-IV, anaforalele au început să fie așternute în scris, dar au continuat să coexiste cu cele improvizate⁵.

Odată cu dobândirea libertății Bisericii, numărul credincioșilor a crescut vertiginos și catehizarea lor a devenit un imperativ. Astfel, Liturghia Euharistică a devenit și un mijloc de catehizare încercând, pe de o parte, să explice rânduiala aflată în desfășurare și, pe de altă parte, să transmită credincioșilor care participau o serie de elemente teologice fundamentale privind transcendența lui Dumnezeu, dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh, relațiile treimice etc.⁶. În consecință, prefața euharistică a dobândit o întindere din ce în ce mai mare, conținutul său teologic amplificându-se progresiv. Această dezvoltare prezenta, însă, și unele riscuri: posibilitatea introducerii unor erezii sau abateri doctrinare în textul anaforalelor. Ca urmare, anaforalele unor părinți de o înaltă erudiție, a căror ortodoxie era mai presus de îndoială, au început să se răspândească, textul lor ajungând să fie păstrat în scris.

După secolul al IV-lea, formularele liturgice scrise au devenit, treptat, obligatorii⁷. Astăzi, ca urmare a sistematizării cultului, putem vorbi de existența, încă de timpuriu, a mai multor rituri liturgice răsăritene și apusene. În Răsărit, cele mai importante centre culturale fiind Alexandria și Antiohia, liturghiile acestor cetăți au dat numele principalelor două rituri liturgice răsăritene: alexandrin și antiohian. Ritul antiohian include liturghiile bizantine actuale, atribuite de tradiție Sfântului Vasile cel Mare⁸ și Sfântului Ioan Gură de Aur⁹. Cel alexandrin ne este mai puțin cunoscut, deoarece niciuna dintre Liturghiile sale nu mai sunt în uz în Biserica Ortodoxă.

Ritul alexandrin cuprinde două mari familii de liturghii: cele grecești și cele copte, la care se adaugă alte câteva anaforale etiopiene¹⁰. Anaforalele copte (a Sfântului Apostol Marcu, cunoscută și sub numele lui Chiril al Alexandriei, și ale Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul) sunt încă folosite de către monofiziți.

Anaforalele grecești ale acestei familii, toate ieșite din uz odată cu căderea sub ocupație arabă a Patriarhiei Alexandriei și relativa subordonare liturgică pentru multă vreme a acestei patriarhii față de Patriarhia Constantinopolului¹¹, au ca prototip

⁵ R.F. TAFT, „Rostirea cu voce tare a rugăciunilor liturgice”, trad. rom. C. Login, în *Renașterea* 7-8, 2007, pp. 5, 8.

⁶ BRADSHAW, *Eucharistic origins*, pp. 140-142.

⁷ TAFT, „Rostirea cu voce tare...”, p. 5.

⁸ În spațiul românesc, cel mai amplu studiu pentru Liturghia Sf. Vasile cel Mare este: I.C. STREZA, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare*, Edit. Andreiana, Sibiu, 2009.

⁹ R.F. TAFT, „St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears His Name”, în BRADSHAW, *Essays*, pp. 195-226.

¹⁰ F.E. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896 (retipărire: Gorgias Press, 2004), pp. LXXIII-LXXVI, 111-244.

¹¹ W. PALMER, *Origines Liturgicae*, Oxford, 1839, p. 93.

Liturghia Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu¹², o anafora autohtonă, atestată încă din secolul al IV-lea.

Anaforaua Sfântului Marcu urmează structura tipică a anaforalor alexandrine: prefața euharistică, incluzând rugăciunile de mijlocire și dipticele; *Sanctus*-ul, fără *Benedictus*; prima epicleză (a *Logosului*, deși nu atât de evidentă ca în cazul celorlalți reprezentanți ai acestei familii); narațiunea instituirii Euharistiei; anamneza; a doua epicleză (a Sfântului Duh) și doxologia concludivă¹³.

Pe lângă această anafora egipteană tipică, ni s-au mai păstrat încă alte două anafore capadociene „împrumutate”, care au fost adaptate pentru a se conforma exigențelor locale: este vorba de o variantă a anaforei Sfântului Vasile cel Mare¹⁴ și o liturghie atribuită Sfântului Grigorie de Nazianz, *Teologul*, patriarhul Constantinopolului, care se abat de la structura tipică a anaforalor egiptene și păstrează rugăciunile preoțești de mijlocire și dipticele diaconale după epicleză, ca în ritul antiohian¹⁵.

Tradiția manuscrisă

Textul grecesc al Liturghiei Sfântului Grigorie de Nazianz se păstrează în două manuscrise: (a) codicele *Paris Gr. 325*, din secolul al XIV-lea, păstrat la Biblioteca Națională din Paris, în care originalul grecesc este însoțit de o traducere arabă; acest text, în ediție bilingvă greacă-latină, a fost editat de Eusèbe Renaudot în volumul I al lucrării sale *Liturgiarum Orientalium Collectio*¹⁶, însoțit de o introducere la liturghiile alexandrine grecești¹⁷ și ample comentarii textuale¹⁸; textul este preluat și în *Patrologia greacă* a lui J.-P. Migne¹⁹; (b) textul grecesc se mai păstrează și în codice Kacmarcik²⁰,

¹² Studiul cel mai amplu, la ora actuală, este G.J. CUMING, *The Liturgy of St Mark*, OCA 234, Roma, 1990, ID., „The Anaphora of St. Mark: A Study of Development”, în BRADSHAW, *Essays*, pp. 57-72; R.C.D. JASPER și G.J. CUMING, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, Liturgical Press, Collegeville, 1990, pp. 52-66. Pentru o scurtă introducere și o traducere completă în limba română a acestei Liturghii a se vedea C. LOGIN, „Liturghia grecească a Sfântului Marcu: Proscomidia, Liturghia Cuvântului, Intrarea Mare și Riturile preanaforale”, în *Altarul Banatului* 9-12, 2008, pp. 50-63; ID., „Liturghia grecească a Sfântului Marcu: Anaforaua, riturile premergătoare împărtășirii, împărtășirea, mulțumirea și riturile finale”, în *Altarul Banatului* 1-3, 2009, pp. 42-58; ID., „Liturghia Sfântului Marcu (I)”, în *Renașterea* 5, 2006, p. 7; ID., „Liturghia Sfântului Marcu (II)”, în *Renașterea* 6, 2006, p. 4.

¹³ A se vedea M.E. JOHNSON, „Liturgy in Early Christian Egypt”, în *Join Liturgical Studies* 33, Grove Books, 1995, pp. 20-31; E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, trad. eng. R.E. Lane, Liturgical Press, Collegeville, 1995, pp. 177-180.

¹⁴ Editată de E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, vol. I, Paris, 1847, pp. 57-85, după codicele *Bibl. Nat. Paris 325* (BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. lxxv).

¹⁵ R.F. TAFT, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. IV: „Dipticele”, trad. rom. C. Login, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 5, 62-72.

¹⁶ Ediția a II-a, Paris, 1847, pp. 85-115.

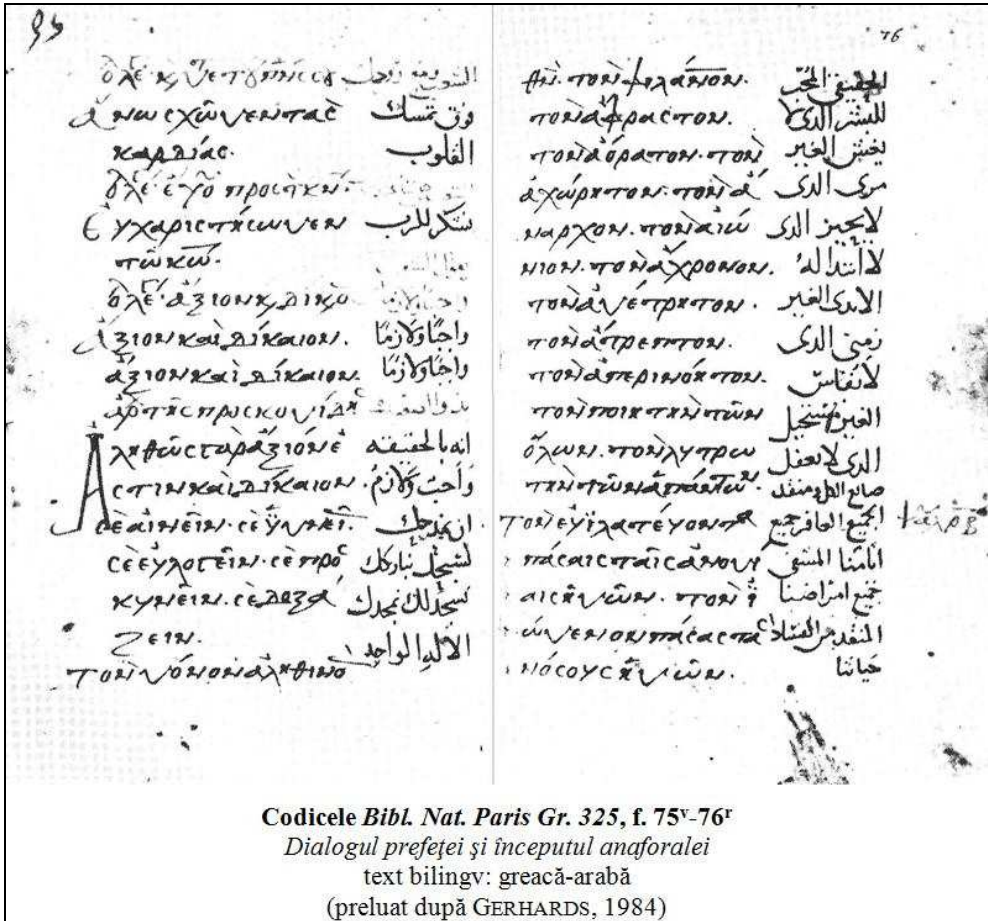
¹⁷ *Ibid.*, pp. xcii-xcv.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 327-333.

¹⁹ PG 36, col. 699B-734D.

²⁰ W.F. MACOMBER, „The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphoras of Basil and of Gregory

alături de o traducere arabă și coptă²¹. A. Gerhards, în lucrarea: *Anaforaua Grecească a [Sfântului] Grigorie*²², oferă o ediție critică a textului grecesc, însoțită de o traducere germană și studiu amplu al textului. Teologia acestei anaforale, alături de cea a celorlalte două anaforale alexandrine grecești, este sistematizată de A. Grillmeier în volumul: *Hristos în tradiția creștină*²³.



According to the Kacmarcik Codex”, *OCP* 43, 1977, pp. 308-334.

²¹ Cf. A. GRILLMEIER și T. HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition*, vol. II, partea a 4-a, trad. eng. O.C. Dean jr, Continuum International Publishing Group, 1996, p. 239.

²² A. GERHARDS, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65), Münster 1984.

²³ GRILLMEIER, *op. cit.*, pp. 240-249.

Mai recent, au fost publicate ediții „practice” ale textului grecesc la Atena (cu textul din *PG* 36) și, în anul 1981, de către Mitropolia Tesalonicului²⁴. Ne vom opri aici asupra părții centrale a acestei Liturghii, anaforaua euharistică a Sfântului Grigorie de Nazianz.

Anaforaua

Anaforaua Sfântului Grigorie Teologul pare să fie autentică, compusă în perioada în care a fost episcop al Constantinopolului (379-381). O serie de argumente intrinseci susțin acest lucru. Spre exemplu, comparând cu ajutorul programului *TLG* (*Thesaurus Linguae Graecae*) atributele negative²⁵ enumerate în cadrul prefeței euharistice (*de negrăit, nevăzut, necuprins, fără de început, veșnic, fără de ani, nemăsurat, neschimbabil, necuprins cu mintea*) cu corpusul complet al scrierilor Sfântului Grigorie Teologul, remarcăm că acestea se întâlnesc în numeroase locuri în scrieri sale²⁶; singurul epitet care apare doar în cadrul anaforalei este ἀπειρινότητος (*necuprins cu mintea*). În patru dintre aceste scrieri se regăsesc mai multe atribute, într-o succesiune asemănătoare celei din cadrul anaforalei: (a) *Cuvântul* 41.9, la Cincizecime²⁷; (b) *Cuvântarea a doua teologică*, 9²⁸; (c) Imnul 30, *Imn către Dumnezeu*²⁹; și (d) Poemul III dogmatic, *Despre Duhul Sfânt*³⁰.

Gerhards³¹ nuanțează problema paternității acestei anaforale. Chiar dacă Sfântul Grigorie este autorul anaforalei, forma sa finală a fost definitivată ulterior. Oferă, însă, și o a doua variantă: autorul ar putea fi un personaj familiarizat cu gândirea și teologia Sfântului Grigorie, posibil Sfântul Proclu, arhiepiscopul Constantinopolului (434-446)³². De asemenea, pentru vechimea acestei anaforale pledează și faptul că, deși abundă în referințe scripturistice, totuși, acestea nu preiau *ad litteram* textul biblic.

²⁴ GRIGORIE AGHIORITUL (ed.), *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*, Atena, [1961], pp. 5-47; *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*, Tesalonic, 1981; cf. I. FOUNTOULIS, „Ἡ θεία λειτουργία Γρηγορίου του Θεολόγου. Εισαγωγικά προβλήματα”, în *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου, αρχιεπισκοπῶν Κωνσταντινουπόλεως. Πρακτικά Επιστημονικοῦ Συμποσίου, 14-17 Οκτωβρίου 1993*, Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, Tesalonic, 1994, pp. 179-198. La 24 ianuarie 1988 a fost săvârșită în biserica Sf. Dimitrie din Tesalonic de către Mitropolitul Panteleimon II; o înregistrare audio a aceste celebrări poate fi găsită la adresa <http://www.analogion.com/forum/showthread.php?t=2051>.

²⁵ Ἄφραστος, ἀόρατος, ἀχώρηστος, ἄναρχος, αἰώνιος, ἄχρονος, ἀμέτρητος, ἄτρεπτος, ἀπειρινότητος (f. 76^r).

²⁶ Ἄφραστον (8), ἀόρατον (12), ἀχώρηστον (5), ἄναρχον (21), αἰώνιον (9), ἄχρονον (14), ἀμέτρητον (2), ἄτρεπτον (6).

²⁷ *PG* 36, col. 441B; Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Taina m-a uns (Cuvântări)*, trad. rom. Gh. Tilea, Edit. Herald, București, 2004, p. 221.

²⁸ *PG* 36, col. 36C, trad. rom. în *ibid.*, p. 46.

²⁹ *PG* 37, col. 509, 27-32.

³⁰ *PG* 37, col. 411A.

³¹ GERHARDS, *op. cit.*, pp. 104-165.

³² GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 239.

Anaforaua Sfântului Grigorie, ca urmare a structurii sale, reprezintă o punte de legătură între principalele rituri răsăritene – alexandrin și antiohian –, îmbinând echilibrat particularitățile celor două tipuri de rugăciuni euharistice, însă fără a da naștere unor confuzii teologice. În plus, pare a fi un unicat teologic, o anafora adresată nu lui Dumnezeu-Tatăl, ci lui Dumnezeu-Fiul, Mântuitorul Iisus Hristos, iar prin aceasta este o expresie a luptei teologice împotriva arianismului, pentru restabilirea ortodoxiei niceene.

Redăm, în traducere, textul integral al anaforalei, însoțit de un scurt comentariu textual. Am folosit textul grecesc din ms. *Paris Gr. 325*, ff. 75^f-99^f, editat de Renaudot, și ediția critică a lui A. Gerhads.

* * *

Diaconul: Să stăm bine, [să stăm cu frică, să luăm aminte, această sfântă jertfă, cu pace, lui Dumnezeu, să o aducem]³³.

Poporul: Mila, pacea, [jertfa laudei] (I *Tim.* 1, 2; *Evr.* 13, 15)³⁴.

Preotul zice cu glas mare:

Dragostea lui Dumnezeu-Tatăl, și harul Fiului Cel Unul-Născut, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și împărtășirea și darul Sfântului Duh, să fie cu voi cu toți (cf. II *Cor.* 13, 13)³⁵.

Poporul: Și cu duhul tău (II *Tim.* 4, 22).

Preotul: Sus să avem inimile (cf. *Col.* 3, 1).

Poporul: Avem către Domnul.

Preotul: Să mulțumim Domnului (cf. *Iudit.* 8, 25).

Poporul: Vrednic și drept.

Preotul: Vrednic și drept, vrednic și drept.

Începutul punerii înainte:

Căci cu adevărat vrednic (cf. II *Tes.* 1, 3) este și drept să Te lăudăm, să Te binecuvântăm, Ție să ne închinăm, să Te slăvim pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, Cel iubitor de oameni, negrăit, nevăzut, necuprins, fără de început, veșnic, fără de ani, nemăsurat, neschimbabil, necuprins cu mintea, Făcătorul a toate³⁶, Răscumpărătorul

³³ Acolo unde ms. dă doar începutul formulelor liturgice, am completat textul după anaforaua Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu, principala anafora alexandrină.

³⁴ Ἐλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως; cf. Sf. NICOLAE CABASILĂ: „aducem pacea însăși în chip de dar, [...] aducem lui Dumnezeu milă [...] și jertfă de laudă” (*Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. E. Braniște, Edit. IBMBOR, București, 1997, p. 61); P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Edit. IBMBOR, București, 1998, pp. 231-233; E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, Edit. IBMBOR, București, 1983, p. 325.

³⁵ Deși dialogul prefeței începe prin menționarea lui Dumnezeu-Tatăl, spre deosebire de locul echivalent din Liturghiile bizantine contemporane (unde, în conformitate cu textul din II *Cor.* 13, 13, este menționat mai întâi Hristos), acest dialog este urmat de o anafora adresată în întregime lui Dumnezeu-Fiul.

³⁶ Cf. *Efes.* 3, 9: „...Dumnezeu, Care a zidit toate prin Iisus Hristos”; *Apoc.* 4, 11: „...că Tu ai zidit toate...”.

tuturor³⁷, Cel ce ești mult iertător față de toate fărădelegile noastre; Cel ce tămăduiești toate bolile noastre; Cel ce scoți din stricăciune viața noastră; Cel ce ne încununezi pe noi cu milă și cu îndurări (*Ps.* 102, 3-4). Pe Tine Te laudă îngerii (cf. *Iov* 38, 7; cf. *Ps.* 148, 2); Ție Ți se închină arhanghelii; pe Tine Te cântă începătoriile; către Tine strigă domniile; slava Ta stăpâniile o arată; Ție tronurile cinstire Îți aduc (cf. *Efes.* 1, 21; *Col.* 1, 16; 2, 10 și 15; *Rom.* 8, 38); mii de mii stau înaintea Ta și miriade de miriade Ție Îți slujesc (*Dan.* 7, 10; *Apoc.* 5, 11; cf. *Ps.* 67, 18); pe Tine Te cântă cele nevăzute; Ție Ți se închină cele văzute (cf. *Col.* 1, 16), toate făcând, Stăpâne, cuvântul Tău (*Ps.* 102, 20).

Diaconul: Cei ce stați, ridicați-vă!

Preotul: Doamne, Cel ce ești Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat (cf. *Ieș.* 3, 14; *Apoc.* 1, 4); Cel ce Te-ai arătat nouă Lumina Tatălui (cf. *In.* 8, 12; 14, 8-13); Cel ce ne-ai dăruit nouă adevărata cunoștință a Sfântului Duh (cf. *In.* 14, 16-17 și 26); Cel ce ne-ai arătat această mare taină a vieții; Cel ce ai întemeiat cetele celor fără de trupuri (cf. *Ps.* 103, 5) alături de oameni. Cel ce cântarea serafimilor o ai dăruit și celor de pe pământ, primește și glasul nostru (cf. *Fapte* 7, 59) alături de al [puterilor] celor nevăzute; alătură-ne puterilor cerești, ca și noi, toată cugetarea cea nepotrivită îndepărtându-o (cf. *II Cor.* 10, 4), să zicem alături de dânsule, să grăim asemenea lor, cu glasuri neîncetate să strigăm, cu guri fără de odihnă să cântăm măreția Ta.

Diaconul: Spre răsărit priviți!

Preotul: Căci împrejurul Tău stau Serafimii, cu șase aripi unul și cu șase aripi altul. Și cu două își acoperă fețele lor, iar cu două picioarele lor și cu două zboară și strigă unul către altul (*Is.* 6, 2-3)...

Ecfonisul: Cântarea de biruință a mântuirii noastre³⁸, cu glasuri slăvite, cu limpezi glasuri, în rostiri cântând-o, aducând-o, zicând, slavoslovind, strigând și grăind:

Diaconul: Să luăm aminte.

Poporul: Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot; plin este cerul [și pământul de slava Ta; (*Is.* 6, 3)³⁹. Osana întru cei de sus. Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus (*Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 10; cf. *Ps.* 117, 26)].

Preotul: ...Sfânt, sfânt ești Doamne și Întru-tot-sfânt. Îndeosebi strălucirea

³⁷ În prima parte a rugăciunii euharistice adresarea hristologică nu este explicită – căci atributele enumerate sunt la fel de potrivite fiecărei Persoane a Sfintei Treimi –, dar este sugerată, căci lipsește atributul de «nenăscut», care se aplică doar lui Dumnezeu-Tatăl (GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 240; NORRIS, *op. cit.*, pp. 40-41). Totuși, odată cu expresia: «Făcătorul a toate, Răscumpărătorul tuturor», care nu poate fi adresată decât Logosului divin întrupat, Mântuitorului Iisus Hristos, devine evident faptul că întreaga anafora este îndreptată către Dumnezeu-Fiul (GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 240; G. KONDOTHRA, „The Word – Human and Divine: An Approach of Gregory Nazianzen”, *Studia Patristica* 16, 1985, pp. 385-388).

³⁸ Ecfonisul introductiv al *Sanctus*-ului este de proveniență siriană, având și el o conotație hristologică, căci imnul pe care urmează să-l cântăm este o «cântare de biruință a mântuirii noastre», care s-a făcut prin Hristos (cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 242).

³⁹ În Liturgia Sfântului Marcu, *Sactus*-ul nu este urmat de *Benedictus*, dar, ca urmare a hristologiei acestei anafore, precum și a adaosului din ecfonis «cântarea mântuirii noastre», este de așteptat ca *Benedictus*-ul să fie adăugat, dată fiind calitatea lui de imn triumfal al intrării lui Hristos în Ierusalim înaintea de patima Sa cea mântuitoare; cf. GERHARDS, *op. cit.*, p. 26.

ființei Tale; negrăită este puterea înțelepciunii Tale; nu este cuvânt care să măsoare întinderea oceanului iubirii Tale de oameni. Fiind iubitor de oameni, m-ai făcut pe mine, omul, nu pentru că ai fi avut trebuință de slujirea mea, căci eu tânjesc foarte după stăpânirea Ta. Prin milosârdie⁴⁰ m-ai făcut când nu eram (cf. *Fac.* 1, 26-28; 2, 7; *II Mac.* 7, 28); cerul ca acoperământ l-ai pus pentru mine (cf. *Ps.* 103, 3; *Is.* 40, 22); pământul temelie mi l-ai așezat; pentru mine marea o ai întins (*Iov* 38, 8; *Ier.* 5, 22); pentru mine firea vietăților ai creat-o; toate le-ai supus sub picioarele mele (*Ps.* 8, 6; cf. *Fac.* 1, 26-28); căci nu ai îngăduit să-mi lipsească mie vreuna dintre lucrările iubirii Tale de oameni.

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Tu m-ai zidit și ai pus peste mine mâna Ta (*Ps.* 138, 5); în mine ai înscris chipul stăpânirii Tale; darul cuvântului în mine l-ai pus (cf. *Fac.* 1, 27-30); spre desfătare paradisul mi l-ai deschis (cf. *Fac.* 1, 29; 3, 23); mi-ai dat învățătura cunoașterii Tale; mi-ai arătat mie pomul, sub lemnul vieții m-ai primit (cf. *Fac.* 2, 16-17); boldul morții mi l-ai făcut cunoscut (cf. *I Cor.* 15, 55-56; *Os.* 13, 14); de plăcerea unei singure plante [trebuia] să mă feresc, numai din aceasta mi-ai zis să nu mănânc; am mâncat, legea încălcându-o; cu știință porunca [Ta] am trecut-o cu vederea și osânda morții eu am adus-o asupra-mi (cf. *Fac.* 2, 15-17; 3, 1-6).

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Tu, Stăpâne, pedeapsa ai schimbat-o pentru mine (*Rom.* 5, 6-21; *II Cor.* 5, 18-19); ca un Păstor bun spre cel ce rătăcea ai alergat (cf. *Mt.* 18, 12; *Lc.* 15, 4-7; *In.* 10, 1-18); ca un Părinte adevărat împreună cu mine, cel căzut, ai suferit (cf. *Lc.* 15, 20); cu toate leacurile cele spre viață m-ai înfășat (cf. *Lc.* 10, 34). Tu, pentru mine, proroci ai trimis (cf. *II Par.* 36, 15; *Ier.* 7, 25; *Os.* 12, 11; *Lc.* 1, 70; *Evr.* 1, 1); pentru mine, cel bolnav, legea spre ajutor ai dat-o (cf. *Is.* 8, 20; *In.* 1, 17; *Ps.* 1, 2; 18, 8). Când am încălcat legea, cele spre însănătoșire mie Tu le-ai lucrat; Lumină celor ce rătăcesc ai strălucit (cf. *Mt.* 4, 16); peste cei neștiutori ai sălășluit raza de lumină veșnică (cf. *In.* 1, 9-10).

[*Poporul:* Doamne, miluiește.]

Preotul: În pântecele cel fecioresc ai venit, Dumnezeu cel necuprins fiind. Nu ai socotit răpire a fi întocmai cu Dumnezeu (*Filip.* 2, 6), ci Te-ai deșertat pe Tine, chip de rob luând (*Filip.* 2, 7). Firea mea, întru Tine, ai binecuvântat-o; pentru mine legea ai plinit-o (cf. *Mt.* 5, 17; 8, 4; *Lc.* 2, 21-24; *Rom.* 15, 8; *Gal.* 4, 4-5; 5, 14), m-ai învățat cum să mă ridic din căderea mea. Ai dat iertare celor aflați sub stăpânirea iadului (cf. *Os.* 13, 14; *Apoc.* 1, 18); blestemul legii l-ai alungat (*Gal.* 3, 10-14). În trup păcatul l-ai stricat (cf. *Rom.* 8, 3), mi-ai făcut cunoscută puterea stăpânirii Tale (cf. *Lc.* 4, 18); orbilor le-ai dat vederea (cf. *Mt.* 9, 27-30; 11, 5; 12, 22; 20, 30-34); pe morții cei din

⁴⁰ „Εὐσπλαγγία” desemnează calitatea, bunătatea lăuntrică, care poate fi concentrată în bunătatea sau milostivirea inimii; îl traducem prin „milosârdie”, adică cu „inimă milostivă”, termen consacrat, întâlnit în numeroase texte liturgice (spre ex., rugăciunea „Cel ce în toată vremea și în tot ceasul... Mult-Milostive și Mult-Milosârde...”, citită la toate slujbele Ceasurilor, sau troparul „Ușa milosârdiei deschide-o nouă...”).

morminte i-ai înviat (cf. *Mt.* 9, 18; 11, 5; *Lc.* 7, 12-22; *In.* 11, 43-44); prin Cuvânt firea [omenească] o ai îndreptat (cf. *Evr.* 1, 3); mi-ai arătat iconomia milosârdiei Tale; ai suferit nedreptatea celor vicleni (*Mt.* 26-27); spatele Ți l-ai dat spre biciuire, iar obrajii Țăi i-ai întors spre palmuiri; nu ai întors fața Ta dinspre rușinea scuipării (*Is.* 50, 6; cf. *Mt.* 5, 39; 26, 67; *In.* 18, 22; 19, 3)⁴¹.

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Ca o oaie spre junghiere ai venit (*Is.* 53, 7; *Fapte* 8, 32; *I Cor.* 5, 7; *Apoc.* 5, 9 și 12), până la cruce (*Filip.* 2, 8) ai arătat grijă pentru mine; în mormântul Țău păcatele mele le-ai omorât; la ceruri pârga mea o ai înălțat (cf. *I Cor.* 15, 20-23; *Apoc.* 14, 4); mie mi-ai descoperit arătarea venirii Tale, în care vei veni să judeci vii și morții și să dai fiecăruia după lucrările sale (*Ps.* 61, 11; cf. *Mt.* 16, 27; 24; 25, 31-46; *Fapte* 10, 42; 17, 31; *Rom.* 2, 6; *II Cor.* 5, 10).

Poporul: După mila Ta, Doamne (cf. *Ps.* 61, 11; 102, 8 și 11).

Preotul: Îți aduc Ție aceste simboluri ale libertății mele, cuvintele Tale le înfăptuiesc. Tu mi-ai dat această slujire tainică: Trupul Țău în împărțășirea pâinii și a vinului (cf. *I Cor.* 10, 16).

Poporul: Credem.

Preotul: Căci în noaptea în care Te-ai dat pe Tine Însuți, prin a Ta voie... (cf. *Mt.* 26; *I Cor.* 11, 23).

Poporul: Credem.

Preotul: Luând pâine în sfintele și neîntinatele și neprihănitele Tale mâini, ai căutat în sus (cf. *Mt.* 14, 19), către al Țău Părinte, Dumnezeu nostru și Dumnezeu a toate; ai mulțumit, ai binecuvântat, ai sfințit, ai frânt, ai împărțășit sfinților Țăi ucenici și apostoli, zicând: Luați, mâncați, acesta este trupul Meu, cel ce pentru voi și pentru mulți se frânge și se dă spre iertarea păcatelor; aceasta să faceți întru pomenirea Mea (cf. *I Cor.* 11, 24; *Lc.* 22, 19). Asemenea, după cină, luând potirul și amestecând în el din rodul viței (cf. *Mt.* 26, 29) și apă, ai mulțumit, ai binecuvântat, ai sfințit, ai împărțășit sfinților Țăi ucenici și apostoli, zicând: Beți dintru acesta toți; acesta este sângele Meu, al Noului Legământ, cel ce pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor (*Mt.* 26, 28)⁴²; aceasta să faceți întru pomenirea Mea (*I Cor.* 11, 25). Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea din potirul acesta, moartea Mea o vestiți și Învierea Mea o mărturisiți, până când voi veni (cf. *I Cor.* 11, 26).

Poporul: Amin. Amin. Amin. Moartea Ta, Doamne, o vestim și învierea Ta o mărturisim.

Preotul: Pentru aceasta, Stăpâne, făcând pomenire de pogorârea Ta pe pământ (cf. *In.* 3, 13; *Efes.* 4, 9) și de moartea Ta cea de viață făcătoare și de îngroparea Ta cea de trei zile și de învierea Ta din morți și de suirea la ceruri și de șederea cea de-a

⁴¹ În post-*Sanctus* se trece la o adresare directă către Dumnezeu-Fiul: «Te-ai deșertat pe Tine, chip de rob luând... ai suferit nedreptatea celor vicleni... spatele Ți-ai dat spre biciuire...» (GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 243).

⁴² Cuvintele instituirii nu sunt urmate de „Amin” din partea poporului – căci nu la rostirea lor are loc prefacerea darurilor euharistice –, ci sunt rostite ca parte integrantă a narațiunii instituirii Tainei Euharistiei (cf. *I Cor.* 11, 23-25; *Mt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 15-20).

dreapta Tatălui și a doua și înfricoșătoare și slăvită a Ta venire din ceruri ce va să fie⁴³.

Ecfonisul: Ale Tale din ale Tale daruri de la toți și pentru toți și în toate aducând-Ți... (cf. I Par. 29, 14).

Poporul: ...pe Tine Te laudăm, pe Tine bine Te cuvântăm, [Ție Îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeului nostru].

Diaconul: Plecați-vă lui Dumnezeu cu teamă.

Preotul, plecându-și capul, zice:

Însuși, Stăpâne, prin glasul Tău, cele puse înainte le prefaci; Însuși fiind de față, aceasta slujire de taină o desăvârșești; Însuși împlinește, pentru noi, pomenirea slujirii Tale. Însuși trimite Duhul Tău cel Întru-tot-sfânt (cf. Gal. 4, 6) ca, prin sfânta și buna și slăvita Sa venire, să sfințească aceste cinstite și sfinte daruri ce sunt puse înainte și să le prefacă întru însuși trupul și sângele răscumpărării noastre (cf. Efes. 1, 7)⁴⁴.

Poporul: Amin.

Diaconul: Să luăm aminte.⁴⁵

Preotul, cu glas mare: Și să facă pâinea aceasta sfânt trupul Tău, al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorul nostru și Împăratul a toate, Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor (Mt. 26, 26-28; cf. Col. 1, 14) și spre viață veșnică celor ce se vor împărtăși dintr-însa (cf. In. 6, 54).

Poporul: Amin.

Preotul: Iar potirul acesta, cinstitul Tău Sânge, al Noului Tău Legământ, al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorul nostru și Împăratul a toate, Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor (Mt. 26, 26-28; cf. Col. 1, 14) și viață veșnică celor ce se vor împărtăși din dintr-însul (cf. In. 6, 54).

⁴³ Anamneza este mai extinsă, enumerând toate lucrările mântuitoare, începând de la întrupare, făcându-se o analogie între întrupare și euharistie (cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 248); abia apoi sunt pomenite moartea, îngroparea, învierea, înălțarea și a doua venire (*ibid.*, p. 245).

⁴⁴ Dacă în anaforele alexandrine tipice cele două epicleze sunt separate, una întâlnindu-se în post-Sanctus (a Logosului), iar a doua după anamneză (a Duhului), aici sunt alăturate, dând nașterea unei duble epicleze. GRILLMEIER (*op. cit.*, pp. 248-249), explică dubla epicleză astfel: „În analogia dintre Întrupare și Euharistie avem deja un punct de pornire pentru puntea dintre epiclezele Logosului și a Duhului – cu atât mai mult cu cât ținem seama de lucrarea Sfântului Duh la întrupare (Lc. 1, 35). [...] Istoria epiclezei are un rol important în istoria dogmelor, care a inclus: (1) o clarificare a terminologiei în vederea explicării dumnezeirii lui Hristos, care putea fi exprimată și prin folosirea termenului de *pneuma* (*duh*), și (2) deosebirea dintre *Logos* (*Cuvânt*) și *Hagion Pneuma* (*Sfântul Duh*) ca al doilea și al treilea ipostas al unicului Dumnezeu. După anul 381 s-a insistat pe o mai mare limpezime a limbajului folosit [...]. Dacă *omousios* (*de o ființă*) se aplică Logosului și Duhului pe de o parte, dar și formulei treimice a celor trei ipostasuri ale unei singure *ousia* (*firi*), pe de altă parte, și dacă, mai mult, rolurile Logosului și a Duhului sunt clar separate teologic în privința iconomiei [mântuirii], atunci epicleza Logosului și cea a Duhului pot fi alăturate fără a apărea confuzii”. Cf. N.I. POPOVICIU, *Epicleza euharistică*, Edit. Nemira, București, 2003, pp. 89-90.

⁴⁵ Urmăm aici textul din GERHARDS, p. 37. RENAUDOT (*op. cit.*, p. 98) inversează rolul poporului cu al diaconului. Deși în ambele ediții folosite răspunsul „Amin” urmează imediat după invitația diaconală „Să luăm aminte”, logic, răspunsul „Amin” urmează după rugăciunea preotului, iar exclamația diaconului precede prefacerea, atrăgând atenția asupra acestui moment important; cf. ediția ateniană cit. *supra* n. 23.

Poporul: Amin.

*Preotul zice următoarele cereri*⁴⁶, iar *poporul răspunde de fiecare dată:*
Doamne, miluiește.

Rugămu-Te, Hristoase, Dumnezeuul nostru:/ Întărește, Doamne, temelia Bisericii Tale./ În rădăcinează în noi bună-înțelegerea dragostei./ Adevărul credinței îl înmulțește./ Pe cale dreptei Tale cinstiri ne călăuzește./ Pe păstori îi întărește./ Pe cei ce pasc îi păzește./ Dăruiește clerului bună rânduială./ Monahilor înfrânare./ Celor în feciorie deplină înțelepciune./ Celor în cinstită căsătorie viață bună./ Celor în pocăință milostivire./ Celor înstăriți bunătate./ Celor săraci smerenie./ Celor sărmani ajutor./ Pe cei bătrâni îi încinge./ Pe cei tineri îi potolește./ Pe cei necredincioși îi întoarce./ Contenește schimele din Biserică./ Murmurul ereziilor îl amuțește./ Pe noi, pe toți, spre bună înțelegerea dreptei cinstirii Tale ne adună.

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul zice:

Adu-Ți aminte, Doamne, de pacea sfintei, singurei, soborniceștii și apostoleștii Tale Biserici, cea de la o margine până la cealaltă margine a lumii (cf. *Ps.* 71, 8), și [pomenește-i] pe dreptslăvitorii săi episcopi, cei ce drept învață cuvântului adevărului (*II Tim.* 2, 15).

Ecfonisul:

Mai ales pe preasfințitul și preafericitul arhiereul nostru Avva (N), papa și patriarhul mării cetății a Alexandriei; și pe episcopi, preoți, diaconi, citeți, cântăreți, exorciști, monahi, pururea feciorelnici, înfrânați, văduve, orfani, laici și pe toți credincioșii Bisericii lui Dumnezeu celei sfinte.

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Pomenește-i, Doamne, pe cei ce în dreaptă cinstire împărătesc (cf. *I Tim.* 2, 1)/ Pomenește-i, Doamne, pe frații noștri cei credincioși de la curte și pe mai marii oștirilor./ Pomenește-i, Doamne, pe cei ce au adus aceste sfinte daruri (cf. *Mt.* 5, 23) și pe cei pentru care și prin care au fost aduse, și cerească răsplată le dă tuturor./ Pomenește-i, Doamne, pe cei din munți, din peșteri și din crăpăturile pământului (cf. *Evr.* 11, 38)/ Și pe frații noștri care sunt în robie și întoarcere pașnică la cele ale lor le dăruiește.

[*Diaconul:* Rugați-vă pentru cei aflați în robie.]⁴⁷

⁴⁶ Rugăciunile de mijlocire, deși incomplet diferențiate, după câteva cereri generale pentru păzirea dreptei credințe și a dreptei cinstiri și pentru Biserică, îi pomenesc mai întâi pe cei vii, începând cu patriarhul Alexandriei, și abia apoi pe cei adormiți. Spre deosebire de rugăciunile de mijlocire rostite de preot, dipticele diaconale nu sunt diferențiate, cei vii fiind pomeniți alături de cei adormiți. Rugăciunea de mijlocire se încheie cu o cerere generală pentru toți. Totuși, structura acestei părți a anaforalei, cuprinzând cele două ecfonise care, în ritul bizantin, introduc celor două categorii de diptice, permite separarea dipticelor diaconale, pentru rostirea mai întâi a dipticelor celor vii, după ecfonisul de pomenire a ierarhului, și a dipticelor celor morți, după pomenirea Născătoarei de Dumnezeu. Cf. TAFT, *Dipticele*, pp. 62-72. Ediția „practică” ateniană pune aceste cereri pe seama diaconului (ed. cit. *supra* n. 24, p. 30).

⁴⁷ În versiunea coptă, după fiecare cerere, există invitații diaconale similare care reiau textul

Poporul: Doamne, miluiește.

Iar preotul, plecându-și capul, zice (întru sine):

Adu-Ți aminte, Doamne, și de slăbiciunea și neputința sufletului meu, de smerenia mea, și-mi iartă toate greșelile și mulțimea păcatelor, revarsă harul Tău (cf. *Rom. 5, 20*), și, din pricina păcatelor mele și a învârtosării inimii mele, să nu lipsești poporul Tău de harul Sfântului Tău Duh.

Preotul își ridică capul și zice:

Căci poporul Tău și Biserica Ta cu stăruință se roagă Ție, și prin Tine și împreună cu Tine Tatălui, zicând:

Poporul: Miluiește-ne pe noi, Dumnezeuule, Mântuitorul nostru (*de trei ori*).

Preotul: Miluiește-ne pe noi, Dumnezeuule, Mântuitorul nostru (*de trei ori*).

Poporul: Doamne, miluiește (*de trei ori*).

Preotul: Adu-Ți aminte, Doamne, de văzduh și de roadele pământului./ Adu-Ți aminte, Doamne, de ridicarea cu măsură a apelor fluviului⁴⁸. / Adu-Ți aminte, Doamne, de ploi și de însămânțarea pământului./ Veselește iarăși și înnoiește fața pământului (*Ps. 103, 31*). / Crăpăturile sale le umple de apă, roadele sale le plinește; rânduiește-le nouă ca sămânță și recoltă, și acum cu binecuvântări le binecuvintează. Viața noastră o rânduiește. Binecuvintează cununa anului bunătații Tale (*Ps. 64, 12*), pentru cei săraci ai poporului Tău, pentru văduve și orfani, pentru străini și pentru cei veniți [printre noi], și, pentru [rugăciunile] noastre, pe toți cei ce nădăjduiesc întru Tine și cheamă numele Tău cel sfânt. Căci ochii tuturor spre Tine nădăjduiesc și Tu le dai hrană la bună vreme (*Ps. 144, 15*). Fă cu noi după bunătatea Ta, Cel ce dai hrană la tot trupul (*Ps. 135, 25*). Umple de veselie și de bucurie inimile noastre, ca întru toate, totdeauna toată îmbelșugarea având, să prisosim în tot lucrul cel bun (*II Cor. 9, 8*), făcând voia Ta cea sfântă (*Ps. 102, 21*).

Poporul: Doamne, miluiește.

*Preotul*⁴⁹ *zice următoarele cereri, iar poporul răspunde la fiecare cerere:* Doamne, miluiește.

Dăruiește poporului Tău bună-înțelegere./ Văzduhului bună liniște./ Celor bolnavi mântuire./ Celor în nevoi mângâiere./ Celor alungați întoarcere./ Orfanilor ajutor./ Văduvelor apărare./ Pe cei necăjiți spre bine îi ajută./ Pe cei ce zac îi întărește./ Pe cei slăbiți îi ridică./ Pe cei ce stau îi păzește neclătinați./ Pe cei adormiți îi pomenește./ Primește rugăciunile celor ce sunt în pocăință./ Pe cei ce au păcătuit și au făcut pocăință, împreună îi numără cu credincioșii Tăi./ Pe credincioși îi numără împreună cu mucenicii./ Pe cei ce aflați în locul acesta chip al arhanghelilor îi arată./ Și pe noi, cei ce, nevrednici fiind, Îți slujim, cu al Tău har ne primește.

rugăciunii preotului; în total sunt unsprezece cereri (cf. *The Divine Liturgy of Saint Gregory the Theologian, according to the rites of the Coptic Orthodox Church*, Sidney, 1999).

⁴⁸ Este vorba de fluviul Nil. Toate anafralele egiptene cuprind numeroase cereri cu privire la revărsarea la momentul optim a apelor Nilului, de care depindea succesul lucrărilor agricole și, implicit, asigurarea hranei poporului.

⁴⁹ Ediția ateniană (*supra* n. 24, p. 34) pune aceste cereri pe seama diaconului.

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Adu-Ți aminte, Doamne, și de cetatea noastră aceasta și de cei ce în dreaptă credință locuiesc într-înșea și de toate orașele și satele, dimpreună cu toată lumea lor. Și ne izbăvește de foame și de ciumă, de cutremur și înec, de foc și de năvălirea barbarilor, de cuțitele de junghiere ale străinilor și de ridicarea neamurilor și a ereticilor [asupra noastră].

Poporul: Doamne, miluiește.

Preotul: Pomenește-i, Doamne, pe cei mai dinainte cuvioși părinți ai noștri episcopi ortodocși și pe toți cei ce din veac au bine plăcut Ție (cf. *Lc.* 1, 70; *Fapte* 3, 21), sfinți părinți, patriarhi, apostoli, proroci, învățători, binevestitori, mucenici, mărturisitori și tot duhul cel drept care a adormit în credința cea întru Hristos (cf. *Evr.* 12, 23).

Ecfonisul:

Mai ales pe întru-tot-sfânta, preaslăvita, cea fără de prihană, preabinecuvântata Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria⁵⁰ (cf. *Lc.* 1, 26; *In* 1, 14)./ Pe sfântul, slăvitul, proroc, înaintemergător, botezător și mucenic Ioan (cf. *Mt.* 3; 11, 11-19; 14, 1-12)./ Pe sfântul Ștefan, arhidiaconul și întâiul mucenic (*Fapte* 6, 7)./ Și pe sfântul și fericitul părintele nostru Marcu, apostolul și evanghelistul./ Și pe cel întru sfinți părintele nostru Grigorie⁵¹./ Și pe cei a căror pomenire o săvârșim în ziua de astăzi și întreaga ceată a sfinților Tăi, pentru ale căror rugăciuni de mulțumire și de cerere și pe noi ne miluiește și ne mântuiește prin numele Tău cel sfânt, care a fost chemat peste noi (cf. *Ier.* 14, 9; *II Par.* 7, 14; *Fapte* 15, 17).

Diaconul zice dipticele.

Preotul zice întru sine:

Pomenește-i, Doamne, pe cei mai înainte adormiți întru dreapta credință, părinți și frați ai noștri, și odihnește sufletele lor cu cei cuvioși, cu dreptii. Așează-i și îi adună la loc cu verdeață, la apa odihnei (*Ps.* 22, 2), în paradisul desfătării și împreună cu aceștia și pe cei ale căror nume le rostim.

Și sunt pomeniți cei vii și cei morți.

Iar după diptice, preotul zice:

Pomenește-i, Doamne, pe cei pe care i-am pomenit și pe cei pe care nu i-am pomenit, credincioși și dreptslăvitori, dimpreună cu care și pe noi, ca un Dumnezeu bun și de oameni iubitor.

Poporul: Slăbește, lasă, iartă...

Preotul: Că Tu ești Dumnezeuul nostru, Cel milostiv, Care nu voiești moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (cf. *Iez.* 18, 23; 33, 11). Dumnezeule,

⁵⁰ Aici poporul poate include cântarea unui imn în cinstea Maicii Domnului: „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te, ceea ce ești cu har dăruită...” (*ibid.*, p. 36), însă este vorba de o interpolare târzie.

⁵¹ Anaforaua îl pomenește pe Sfântul Apostol Marcu în calitatea sa de întemeietor tradițional al Bisericii din Alexandria și prim episcop al acestei cetăți (?-63 d.Hr.) și pe Sfântul Grigorie, autorul tradițional al acestei liturghii.

cercetează-ne pe noi cu mântuirea Ta (*Ps.* 105, 4); fă cu noi după îndurarea Ta, Cel ce faci peste măsură cele pe care le cerem sau le cugetăm (*Efes.* 3, 20); ca și întru aceasta, precum în toate, să fie slăvit și înălțat și cântat și binecuvântat și sfințit întru-tot-cinstitul și binecuvântatul Tău nume, dimpreună cu Părintele Tău și cu Sfântul Duh.

Poporul: Cum era și este și va fi.

ȘABATUL – MEDIU DE TRANSFIGURARE ȘI PREGUSTARE A VEȘNICIEI¹

PAULA BUD

ABSTRACT. *The Sabbath – Medium of Transfiguration and Anticipation of Eternity.* We have not inherited a systematic treaty on the seventh day from the Fathers of the Church. However, the subject was of great interest to them, fact obvious in the complexity of their discourse regarding the issue. Consequently, the paper proposes a brief presentation of the theme within the works of four different authors: Firstly, Clement of Alexandria, bearing the marks of philosophical reflection; secondly, Saint Cyril of Alexandria with an interpretation of the Sabbath in the light of the fourth Gospel; thirdly, Saint Maximus the Confessor with a spiritual-mystical approach; and last, but not least, Saint Symeon the New Theologian who blends in biblical exegesis with theological and spiritual reflections.

Keywords: Sabbath, seventh day, typology, eschatology, spirituality

În tradiția patristică, problematica zilei a șaptea s-a bucurat de o atenție deosebită, deși nu există vreun tratat dedicat exclusiv temei. Sensul/semnificațiile odihnei divine, valențele sale simbolice, valoarea tipologic-prefigurativă, dimensiunea eshatologică și cea spiritual-mistică sunt direcțiile principale de dezvoltare pe care le putem identifica în scrierile Sfinților Părinți. Însă extensiunea tradiției patristice a determinat selectarea discursului a doar patru autori, prezentați în ordine cronologică, această succesiune având avantajul enorm de a ne îngădui să observăm amplificarea treptată a abordărilor subiectului și îmbogățirea sensurilor teologice, precizarea lor mai limpede. Voi începe de la Clement al Alexandriei (c. 150-215), evident marcat de gândirea filosofică și de cultura antică în general. Apoi, Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei (378-444), face lectura zilei a șaptea în lumina Evangheliei ioaneice. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) dezvoltă dimensiunea spiritual-mistică a zilei a șaptea, iar Sfântul Simeon Noul Teolog (949–1022) împletește în chip fericit interpretarea Scripturii cu sfătuirea duhovnicească și meditația teologică.

Șabatul, pregătire pentru ziua odihnei noastre. Primul nivel al discursului lui Clement despre Șabat circumscrie problematica zilei a șaptea în cadrul mai extins al culturii antice, puternic ancorată în realitățile cosmice. O consecință directă a acestei dependențe este afirmarea sfințeniei zilei a șaptea ca zi ce determină cursul firesc al vieții în univers. Autorii la care apelează Clement pentru a aduce argumente în favoarea sfințeniei și deosebirii zilei a șaptea de celelalte zile, o numesc explicit

¹ Studiu realizat sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă, care și-a dat avizul pentru publicare.

„zi sfântă” (Homer), „zi cu noroc”, „zi de nașteri”, „zi desăvârșită” (Calimah), și afirmă că în ziua a șaptea, „lumina soarelui este strălucitoare iarăși” (Hesiod), că în ea „toate s-au plinit” (Homer)².

Pentru Clement, am spus-o deja, sfințenia zilei a șaptea rezidă și în importanța pe care cifra șapte o are în viața cosmosului. El identifică șapte arhangheli, șapte planete care servesc drept repere în existența umană, șapte pleiade; câte șapte stele formează Ursa Minor și Ursa Major; fazele lunii se schimbă la șapte zile, luna are șapte faze, tot șapte sunt organele simțirii, schimbările vârstei au loc la șapte ani³.

În ce privește odihna specifică zilei a șaptea, Clement face două afirmații importante. Pe de-o parte, el consideră că Dumnezeu a dat porunca respectării zilei de odihnă pentru a arăta că lumea este creația Sa, și, totodată pentru a dărui omului repaosul necesar pentru a-și reface forțele trupesti și sufletești, slăbite din pricina greutăților vieții. Pe de altă parte, el subliniază importanța acestui dar pentru neamul omenesc și inutilitatea lui pentru Dumnezeu, și aici aș dori să remarc justificarea invocată pentru a susține acest adevăr: Dumnezeu nu obosește fiindcă nu este cuprins de patimi, noi suntem cei care avem nevoie de odihnă pentru că purtăm trup⁴. Iată că există, și în viziunea lui Clement, o relație directă între patimi și neodihnă, și subliniez acest fapt pentru că vom întâlni ideea și la ceilalți Părinți: virtutea este cea care conduce la odihnă, atât la cea din timpul existenței istorice, cât și la cea din odihna veșnică. Simbolul acestei odihne este numărul șapte, și relația lui cu opt este esențială, de aceea introduc aici câteva fragmente: „...șapte se tâlcuiește sabat și simbol al odihnei, când „nici nu se însoară, nici nu se mărită” (Mt. 22, 30) [este evident că aici vorbește despre odihna vieții veșnice] pentru că nu este produsul niciunui factor și nici nu dă vreunul din numerele între unu și zece. Numărul opt este numit cub, pentru că la sfera cerului cu stele fixe se mai numără și cele șapte planete, prin care se realizează marea an, ca o perioadă a răsplătirii și a împlinirii făgăduințelor”⁵. Opt este numărul veșniciei pentru că atunci fiecare își va primi răsplata pentru faptele sale. El sugerează chiar o identitate simbolică între numărul opt și Domnul Hristos, pe care însă nu o dezvoltă⁶. Vom regăsi o idee similară la Sfântul Simeon Noul Teolog.

Clement vorbește despre o dimensiune morală a zilei a șaptea, afirmând că Șabatul, prin abținerea de la fapte rele, arată în chip acoperit înfrânarea⁷. Dar această idee deschide calea pentru interpretarea teologică a acestei zile, atunci când Clement afirmă că ea, prin îndepărtarea de păcătuire, „pregătește ziua cea dintâi, care este cu adevărat ziua odihnei noastre [este exact ideea pe care o va propune și Sfântul Vasile cel Mare în *Hexaemeron*, unde identifică „ziua una” cu veșnicia

² Clement al Alexandriei, *Stromate*, în *PSB* vol. 5, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982, pp. 371-372.

³ *Ibidem*, p. 463.

⁴ *Ibidem*, p. 460.

⁵ *Ibidem*, p. 461.

⁶ *Ibidem*, p. 462.

⁷ *Ibidem*, p. 241.

odihnei în lumina dumnezeirii⁸]; ea a fost și cea dintâi zi, în care a fost creată lumina, datorită căreia vedem totul și moștenim totul. Din această zi ne strălucește nouă înțelepciunea...⁹. Valoarea „pregătitoare” a zilei a șaptea nu este altceva, în opinia mea, decât caracterul ei prefigurativ pentru veșnicie. În aceeași idee, Clement arată și modul în care structurile temporale bazate pe numărul șapte conduc spre „odihna cea mai înaltă”, spre ceea ce el numește „lumea spirituală”, identificată cu al optulea număr¹⁰. Pentru el, există o identitate clară între acest număr și ziua odihnei desăvârșite¹¹, veșnicia.

Ziua a șaptea, „sărbătoarea lui Hristos”. Mă voi limita la analiza anumitor pasaje din Comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei la Evanghelia de la Ioan. Demersul său hermeneutic asupra unui text noutestamentar face ca opiniile sale privind ziua Șabatului să fie exprimate în relație cu unele episoade noutestamentare.

Primul cadru este cel al nemulțumirilor exprimate de farisei privitor la vindecările săvârșite de Domnul în zi de sâmbătă (In. 9), cărora Sfântul Chiril le răspunde arătând că Dumnezeu nu împiedică niciodată cele ce contribuie la mântuirea noastră¹². Ori tăierea împrejur nu este altceva, în viziunea Sfântului Chiril, decât o modalitate a grijii față de om, a cărei importanță prevalează în fața respectării odihnei, de aceea, săvârșirea ei era îngăduită evreilor și în ziua sâmbetei. Accentul este pus în acest context pe dimensiunea taumaturgică a tăierii împrejur, ea e înțeleasă ca o vindecare parțială, la nivelul patimilor. Pornind de aici, se formulează o întrebare-concluzie: „Deci, ce oprește sau ce împiedică, din Legea privitoare la Sâmbătă, să fie făcut sănătos trupul întreg, odată ce vindecarea lui parțială se socotește nevinovată de călcarea ei?”¹³. Poziția Sfântului Chiril este limpede, toate actele care participă la vindecarea/mântuirea trupezască și sufletească nu numai că sunt îngăduite și în ziua odihnei Domnului, dar întrec cinstirea ei prin nelucrare.

Discursul trece apoi la un alt nivel, cel al relației existente între tăierea împrejur și ziua a opta. Ziua a opta este „ziua învierii Mântuitorului” și în ea se cuvine a împlini „tăierea împrejur în Duh”, și din acest punct Sfântul Chiril părăsește spațiul Vechiului Testament, vorbind strict în cadrele teologhisirii creștine. Această tăiere împrejur are loc în ziua a opta, și nu înainte, pentru că nici Duhul nu a fost dat Apostolilor înainte de Înviere (In. 20, 22), și ea ne poate înălța la unirea intimă cu Dumnezeu¹⁴. Dar în ce constă efectiv această lucrare? Ea este „curățirea în Duh, în credința și în Învierea lui Hristos, ca ștergere a toată moartea și stricăciunea, pricinuitoare a sfințeniei și a unirii noastre cu Hristos, ca chip al

⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, II, 8, în *PSB* vol. 17, studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, pp. 95-96.

⁹ Clement al Alexandriei, *op. cit.*, p. 460.

¹⁰ *Ibidem*, p. 304.

¹¹ *Ibidem*, p. 461.

¹² Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri IV, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *PSB* vol. 41, traducere, introducere și note de Pr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 179, 332.

¹³ *Ibidem*, p. 333.

¹⁴ *Ibidem*, p. 342.

libertății, ca ușă și cale spre unirea intimă cu Dumnezeu”¹⁵. Ea înseamnă îndepărtarea de orice rău, curățirea de orice păcat și aici Sfântul Chiril stabilește o identitate între această lucrare și odihna zilei a șaptea, care, la rândul-i, înseamnă „părăsirea și nelucrarea a tot răul și reținerea de la tot păcatul”¹⁶. Iată ideea cel mai des întâlnită în scrierile Părinților cu privire la sabat, odihna zilei a șaptea este considerată o odihnă a virtuții.

Aș aminti doar în treacăt comentariul Sfântului Ambrozio cu privire la semnificația numelui lui Noe, care se tâlcuiește odihnă¹⁷. Am decis, însă, să nu îl analizez aici pentru faptul că rădăcina ebraică nu are nici o înrudire lexicală cu Șabatul, relaționarea celor două fiind posibilă doar dintr-o perspectivă tematică. Revenind însă la chestiunea odihnei, nelucrarea prescrisă pentru ziua de odihnă este sinonimă cu nelucrarea păcatului, și la adevărata odihnă ajung pe deplin sfinții, care „dezbrăcându-se de tot ce-i întristează și isprăvind orice osteneală, se veselesc de bunătățile lui Dumnezeu”¹⁸. Doresc să disting aici două aspecte ale odihnei. Pe de-o parte, este vorba de încetarea păcătuirii, pe de altă parte, poate mai important, este pur și simplu bucuria de a fi cu Dumnezeu, sau, în exprimarea profetului Isaia, de „a-și afla desfătarea în Domnul” (Is. 58, 14). Cei care, în această etapă a existenței, se odihnesc de osteneala din lucruri, lucrează virtuțile după asemănarea lui Dumnezeu, „Care S-a odihnit și s-a veselit în ziua a șaptea”, și mintea lor, în veșnicie, se va bucura fără oboseală de toate bunătățile¹⁹.

În acest context este invocat episodul necinstitorului zilei de odihnă consemnat în Numerii 15, 32-36, și îngăduiți-mi să inserez aici un pasaj mai extins: „Și cel ce adună sâmbăta lemne sfârșește omorât cu pietre, ca unul ce a disprețuit adevărul din chip. Căci, părăsind și nesocotind odihna în chip, nu vom scoate la iveală niciodată adevărul străveziu și minunat, prezent în virtuți, ca acela al cortului propriu, și nu vom aduna nici păcatele, ca hrănitore și născătoare ale focului, precum a adunat acela lemnele [...] căci nu a înțeles chipurile ca fiind spre adevăr”²⁰. Pasajul ne îngăduie să considerăm că Șabatul este cu adevărat chip al odihnei veșnice; această unitate cronologică este, pe de-o parte, mediul oferit făpturii umane pentru a se pregăti în vederea intrării în Împărăția cerurilor, iar pe de altă parte, valoarea sa prefigurativ-tipologică pentru veșnicie ne pare, conform spuselor Sfântului Chiril, evidentă.

În contextul discursului despre Șabat, episodul manei (Ieș. 16) este esențial. În *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, se vorbește, cu referire la acest episod, despre mană sensibilă și mană spirituală. Cea dintâi reprezintă învățătura Legii și este chipul manei spirituale identificate cu Însuși Hristos. Interdicția de a

¹⁵ *Ibidem*, p. 347.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Sf. Ambrozio cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 2 vol., traducere din limba latină de Andreea Stănciulescu, Ed. Cartea Ortodoxă, Galați, 2007, pp. 187-188.

¹⁸ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 336.

¹⁹ *Ibidem*, p. 337.

²⁰ *Ibidem*.

aduna mană în ziua a șaptea este justificată de Sfântul Chiril prin faptul că această zi preînchipuie timpul venirii Mântuitorului, în care orice lucrare a păcatului va lua sfârșit. Cantitatea dublă de mană adunată înainte de începerea zilei a șaptea ar fi simbolul faptului că, odată cu venirea lui Hristos, bunătățile cerești și harul vor fi dăruite îndoit poporului lui Dumnezeu²¹.

În relație cu cele spuse deja de Sfântul Chiril despre tăierea împrejur, aș dori să remarc o ultimă idee. Tăierea împrejur care se putea face și de Șabat semnifică, după cum am văzut, lepădarea patimilor și, în această etapă, lucrarea duhovnicească aparține omului. Însă despățimirea desăvârșită o dăruiește Hristos, ori cu aceasta identifică Sfântul Chiril tăierea împrejur din ziua a opta, în care s-a transferat, aducând timpul Învierii²². Așadar, ziua a șaptea este ziua luptei noastre pentru intrarea în odihnă, în timp ce ziua a opta este cu adevărat intrarea în această odihnă, posibilă numai prin darul lui Hristos. Iar odihna aceasta, Sfântul Chiril o numește „desăvârșită și întreagă libertate”, care poate fi experiată într-o anumită măsură încă din viața pământească, dacă timpul nelucrării este „întreg închinat ca sărbătoare lui Hristos”²³.

Dumnezeu Însuși este cinstit prin Șabat. Cu Sfântul Maxim Mărturisitorul ne situăm deja la începutul sec. XVII, și sensurile atribuite zilei a șaptea sunt mult diversificate. Voi începe de la un sens al odihnei asupra căruia am zăbovit deja la Clement și la Sfântul Chiril: încetarea păcatului, oprirea de la rău în general. Iar aici Maxim subliniază faptul că odihna acestei zile nu este nicidecum destinată trupului și introduce expresia „sâmbăta nelucrării patimilor”²⁴. Ziua a șaptea este chipul odihnei virtuții: „Sabatul este oprirea deplină a lucrării patimilor și încetarea totală a mișcării minții spre cele create, precum și desăvârșita trecere la Dumnezeu”²⁵.

La Sfântul Maxim, sâmbăta este, în același timp, și „chip”, și „trecere” spre stabilitatea zilei a opta, pe care o vede ca fiind „ziua a opta și prima (...), una și netrecătoare, (...) venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu”²⁶. De aceea, ziua a șaptea nu este niciodată prezentată ca o realitate singulară, ci apare ca trecere între a șasea și a opta zi: a șasea zi arată împlinirea celor ce sunt sub fire, a șaptea pune capăt mișcării temporale, iar a opta închipuie starea cea mai presus de fire și vreme. „Ziua a șasea este ultima împlinire a faptelor naturale ale virtuții; a șaptea este isprăvirea și oprirea cugetărilor contemplative naturale ale cunoștinței negrăite; iar a opta este trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de

²¹ *Ibidem*, p. 251.

²² *Ibidem*, p. 348.

²³ *Ibidem*, p. 339.

²⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 2, traducere din grecește, introducere și note de Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 186.

²⁵ Idem, *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 3, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 467, 487. Îndepărtându-se de învâlmășeala nestatornică a patimilor prin întoarcerea gândurilor spre virtute, omul ajunge la o stare de odihnă, cf. p. 223.

²⁶ Idem, *Ambigua – tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere, introducere și note de Pr. D. Stăniloae, în *PSB* vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, cuvântul 157, p. 334.

îndumnezeire”²⁷. A șasea zi corespunde planului istoric și manifestărilor firii, a șaptea încheie aceste realități și realizează trecerea spre ziua a opta care este mai presus de timp, spațiu și fire deopotrivă. Iată cum, și pentru Sfântul Maxim, Șabatul devine punte și trecere spre ziua a opta ca exprimare a veșniciei: „ziua a opta indică taina negrăită a veșniciei existențe fericite a făpturilor”²⁸.

Viața veacului viitor²⁹ este înțeleasă ca sinonimă odihnei în care „sabatizează sufletele”³⁰: „Aceasta este, poate, cum socotesc unii, Sâmbăta binecuvântată în chip tainic și marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeiești, care, după învățătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfârșit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar și măsură ce se va produce după mișcarea celor rânduite să ajungă la unitatea nesfârșită a celor necuprinse și necircumscrise, ce se va ivi după mulțimea celor cuprinse și circumscrise”³¹.

Cinstirea zilei a șaptea este integrată în categorialul sărbătorilor. Ori, toate sărbătorile sunt rânduite de Dumnezeu pentru curățirea și bucuria sufletului, iar cel care crede, dimpotrivă, că ele sunt destinate odihnei și dezmierdărilor trupești, acela va cădea pradă și cugetelor sale păcătoase³². Mai mult decât atât, la Sfântul Maxim, sărbătoarea este o nouă treaptă înspre cunoașterea și înțelegerea tainelor dumnezeiești: „...orice zi de sărbătoare gândită pentru noi devine, în noi și prin noi (deși e aceeași sărbătoare) mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea își duce în noi puterea ei spre desăvârșire”³³. Asocierea pe care o face Maxim între sărbătoare și treptele urcușului duhovnicesc este inedită, el consideră sâmbăta „trecere”, de această dată peste robia patimilor (etapa nepătimirii, a curățirii de patimi). Și ce înseamnă respectarea zilei a șaptea, cinstirea ei, dacă nu odihna minții de închipuirile patimilor³⁴? Iar ziua a opta este chipul iluminării³⁵. Din perspectiva experiențelor spirituale extreme, moartea mistică este numită un „sabat deplin”, fiindcă numai atunci sufletul ajunge la adevărata odihnă cu și în Dumnezeu, când, lăsând toate ale lumii create deoparte, se întâlnește cu Dumnezeu într-o experiență mai presus de lume³⁶.

²⁷ Idem, *Filocalia*, vol. 2, pp. 185-187.

²⁸ *Ibidem*, p. 188.

²⁹ Cele trei moduri identificate de Sf. Maxim sunt: „al existenței, al buneii existențe și al veșniciei existențe”, *Ibidem*, p. 332.

³⁰ *Ibidem*, p. 333.

³¹ Pr. Dumitru Stăniloae în *Ambigua*, nota 420: „Sâmbăta de care se vorbește aici este chipul odihnei sau al stabilității veșnice în cele mai presus de hotar și de măsură. (...) Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitate ei cu El, revenind la odihna fără început și fără sfârșit a Lui în raport cu creația, sau în creație, ceea ce va da și ei veșnica odihnă”, p. 333.

³² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 3, p. 455.

³³ Idem, *Ambigua*, cuvântul 153, p. 330. Părintele D. Stăniloae dezvoltă ideea, arătând că prăznuirea autentică este sinonimă viețuirii permanente în veșnicie, ea este „o participare prin anticipare la viața veacului viitor”, nota 415, p. 330.

³⁴ Idem, *Filocalia*, vol. 2, p. 186.

³⁵ Idem, *Ambigua*, cuvântul 159, p. 335.

³⁶ Idem, *Filocalia*, vol. 3, p. 19.

Regăsim la Sfântul Maxim și sintagma „Ziua Domnului”, specifică discursului profetic. El afirmă, în legătură cu acest subiect, doar că felul în care va fi simțită și trăită această Zi a Domnului va depinde de virtutea sau lipsa virtuții fiecăruia³⁷. Va fi ziua judecății curățitoare despre care vorbește profetul Isaia, zi în care se va cuveni lucrătorului plata sa (Lc. 10, 7).

Se spune tranșant că Dumnezeu nu a poruncit să se cinstească sâmbăta³⁸, și afirmația poate surprinde într-o primă fază. Însă Maxim oferă aici o reinterpretare a poruncii privitoare la cinstirea zilei a șaptea. Cinstirea unei zile care este parte a creației, în calitate de unitate structurală cronologică, ar putea fi rapid catalogată în registrul idolatriei. Sensul profund al poruncii, remarcă Maxim, este indicarea simbolică a faptului că Dumnezeu Însuși trebuie cinstit prin zile. Pornind de la această convingere, Maxim Îl identifică pe Dumnezeu chiar cu ziua Sâmbetei, arătând că „El este Sâmbăta, ca Cel ce e repausul sufletului după ostenele în trup și odihna după străduințele pentru dreptate”³⁹. Discursul evanghelic introduce o sintagmă esențială aflată în relație cu aceste interpretări patristice. Hristos Se numește pe Sine „Domn al Sâmbetei” (Mt. 12, 8; Mc. 2, 27-28; Lc. 6, 5), însușire a unei titulaturi ce apare într-un alt text, de această dată din Lev. 23, 3: שבת הוּא לַיהוָה (Șabatul Domnului), prin care Hristos Se identifică cu Domnul Căruia este închinată ziua odihnei. Dar El este nu numai Domnul odihnei, ci însuși Odihna „celor osteniți și împovărați” (Mt. 11, 28).

Zi și Dumnezeu. Sfântul Simeon include ziua a șaptea în ciclul creației, afirmând însă că Dumnezeu, în această zi, „S-a odihnit, nefăcând în ea nimic”⁴⁰. Dar nu este preocupat în chip prioritar de explicitarea sensului odihnei lui Dumnezeu din această zi (Fac. 2, 2-3), ci pune mai degrabă accentul pe caracterul tipologic, prefigurativ al ansamblului celor șapte zile ale creației. Aceste șapte zile sunt rânduite ca prefigurare a celor șapte veacuri viitoare⁴¹ – exprimare a timpului istoric -, iar ziua a opta sau „veacul viitor” este închipuit prin semnul grădinii Raiului⁴². Într-un alt pasaj, el numește raiul „icoană a Împărăției veșnice a cerurilor”, care a fost creat ca un spațiu distinct de restul creației, în același mod în care ziua a opta nu a fost numărată împreună cu celelalte șapte. Săptămâna este imaginea timpului, iar sâmbăta, ca zi din urmă a ei, reprezintă trecerea din timp în veșnicie înspre ziua a opta care deopotrivă precede și succede creației, „fiindcă nici nu este o zi care acum nu este, dar are să fie și să primească un început în viitor; ci ea a fost înainte de veacuri, este și acum și va fi în vecii vecilor; despre ea se spune că

³⁷ Idem, *Ambigua*, cuvântul 157, p. 334.

³⁸ Idem, *Filocalia*, vol. 3, p. 469.

³⁹ *Ibidem*, p. 469.

⁴⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Scrieri I – Discursuri teologice și etice*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., studiu de ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 168.

⁴¹ Cele șapte veacuri despre care vorbește Sfântul Simeon în *Discursurile etice* 1 și 2 corespund etapelor majore din istoria omenirii: 1) Adam în rai; 2) de la cădere la potop; 3) de la Noe la Avraam; 4) de la Avraam la Moise; 5) de la Moise la Hristos; 6) Hristos pe pământ; 7) era actuală de așteptare a celei de-a Doua Veniri, și pregustare a lumii viitoare în Biserică. Ultimul veac este 8) Ziua a Opta și manifestarea deplină a creației celei noi, cf. Sfântului Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, nota 4, p. 107.

⁴² *Ibidem*, pp. 107-108.

va primi un început atunci când pur și simplu va veni și se va descoperi, la sfârșit, ca o zi neînserată și fără de sfârșit prin faptul că ajunge la noi”⁴³.

Sfântul Simeon confirmă identitatea Zilei Domnului despre care vorbesc profeții⁴⁴ cu ziua a opta pe care o întâlnim atât de mult în discursul patristic. El spune că Dumnezeu a păstrat ziua a opta necunoscută total pentru cei dinaintea de Lege, dar a făcut-o arătată și a vestit-o în chip nedeslușit proorocilor celor din timpul Legii, iar creștinilor ea le-a fost arătată și le strălucește ca lumina în zori⁴⁵. El anulează limitele temporalului, arătând că Ziua Domnului este o realitate actuală pentru cei ce sunt „fii ai luminii”: „pentru aceștia Ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt pururi și totdeauna în ea. Fiindcă Ziua Domnului nu este pentru cei ce sunt luminați pururi de lumina dumnezeiască; ea se va descoperi dintr-o dată pentru cei care sunt în întunericul patimilor și petrec în lume și poftesc cele ale lumii și de aceștia va fi ea socotită înfricoșătoare și ca un foc insuportabil”⁴⁶. Așadar, venirea zilei Domnului este o realitate continuă, care „s-a făcut” și „se face” fără încetare pentru cei care o caută cu toată inima, prin urmare, ea ne este accesibilă încă în trup fiind⁴⁷. Felul în care va fi simțită și trăită această Zi a Domnului va depinde de virtutea sau lipsa virtuții fiecăruia.

Dar în ce mod este accesibilă făpturii umane această realitate veșnică a zilei a opta, încă din această existență? Sfântul Simeon îndeamnă ca, prin trăirea spirituală, duhovnicească a zilei a șaptea, ea să devină punte, o trecere încă din această viață înspre realitățile spirituale pe care le caută cu însetare tot cel „israelit cu mintea”⁴⁸. Adevărata prăznuire face nu numai din ziua a șaptea, ci și din orice sărbătoare, un adevărat Paști, în sensul de „trecere și ieșire din cele văzute spre cele spirituale (inteligibile), unde încetează orice umbră, orice închipuire și toate simbolurile de acum și unde ne vom desfăta veșnic”⁴⁹.

Iată numai câteva repere privind bogăția discursului referitor la Șabat, privind modul în care Sfinții Părinți receptau ziua a șaptea și o integrau în cuprinsul teologisirii lor. Aș dori să închei tot cu un cuvânt de-al Sfântului Simeon, pe care îl consider fundamental pentru perspectiva din care doresc să înțeleg ziua a șaptea, și anume relația pe care Sfântul Simeon o stabilește între ziua a opta și Însuși Dumnezeu, o relație de identitate: „...căci nu va fi una ziua aceea și altceva Domnul Care va veni în ea (...) și El singur va fi în același timp Zi și Dumnezeu; Cel ce acum este nevăzut pentru toți și locuiește întru lumina cea neapropiată (I Tim. 6,16) atunci Se va descoperi tuturor așa cum este și le va umple pe toate de lumina Sa și se va face zi neapusă, nesfârșită, de bucurie veșnică în sfinții lui”⁵⁰.

⁴³ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁴ Is. 13, 6; 9; Iez. 30, 3; Am. 5, 18; 20; Ioil 1, 15; 2, 1; Av. 1, 15; Sof. 1, 14; Zah. 14, 1; Mal. 3, 23).

⁴⁵ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 328.

⁴⁸ Înțeleg expresia ca definiție a celui „văzător de Dumnezeu” sau, cel puțin, a celui aflat în căutarea cunoașterii, a vederii Lui, cf. *Ibidem*, p. 379.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 382.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 308-309.

IMAGINEA ÎN MISIUNEA ORTODOXĂ

CODREANU LUCIAN NICODIM

ABSTRACT. The Image in the Orthodox Mission. This article aims to extract some essential aspects regarding the image in the orthodox mission, as an attitude of reconfiguration towards the blast of imaginary phenomena in contemporary society. In the first place missiology and mission have to underlay the pneumatic importance of icon to the Church and its mission, revealing the icon's potentials. To rich the understanding of how icon operates we have to get beyond the meaning of *idol*, [*sign*] and *symbol*, in order to demarcate the concepts and to establish the connexity between them, helped by adjacent disciplines as philosophy-phenomenology, psychology or iconography. We will proceed to the understanding of media image in comparison with the icon, with all the consequences which appear in the spiritual life. The success of covering the spiritual dimension of the icon reveals a certain kind of vision-visibility, iconic. The element of new consists in the accommodation of iconic vision to love hermeneutic which works in many directions.

Keywords: *Image, imaginary, icon, iconic, orthodox mision, contemporary visual, person.*

Icoana în accepțiune misiologică

Datul civilizației recente, ca una a proliferării imaginii, sau, cum mai este numită, epoca audio-vizuală a istoriei¹, cu accentele iconoclaste² manifestate și în zona dezbaterii publice, precum și acela al potențialității imaginare inerente omului, surescită atitudinea misiologic-misionară. Imaginea ca icoană, îngemănare a Cuvântului, parte a misiunii Bisericii, se vede pusă în postura de a-și declina misionar valoarea, explicitând una dintre cele mai profunde zone ale vieții Bisericii.

Icoana și misiunea creștină se revendică de la același principiu fundamental. Icoana revelează economic trimiterea originară a Fiului în Duhul de către Tatăl potrivit teologiei veșnice³. Icoana vine ca un rod al Revelației, întipărend pe Dumnezeu Cel nevăzut, Care se întrupează, zugrăvind originalul fără a-l încarcera, făcându-se *tipos* a celor ce n-au întipărire⁴. Vizibilul este afirmat în funcția sa

¹ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, traducere în română de Mihail Neamțu, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 79.

² A se vedea: Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate*, Ed. Sofia, București, 2005.

³ A se vedea: Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 15; Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 120.

⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Ed. I.B.M.B.O.R, București, 1998, p. 137.

iconografică, este chipul nevăzutului. Relația identitară Hristos (Arhetip) - icoană este înțeleasă: diferită după natură (una este Hristos și alta icoana lui) identică după omonimie (Hristos este și Arhetipul și icoana), posesivă după relație (icoana este a lui Hristos)⁵.

Icoana își motivează existența și își susține originea în actul Întrupării (In. 1, 14), în unirea ipostatică (In. 1, 18). Pornind de la intenționalitatea mântuirii (In. 3, 16) în actul Întrupării (In. 1, 14) și prin trimiterea Duhului Sfânt în Biserică într-o Cincizecime continuă, întreg discursul misionar-iconografic prinde viață prin legătura mistică cu sau în Hristos pe care o facilitează și întreține. Știm că teologia Bisericii de Răsărit este prin excelență mistică, însă cunoașterea Sfintei Treimi nu poate fi separată de Opera mântuitoare a Fiului în Duhul Sfânt. Aici mai intervine un aspect. În primul rând icoana este imaginea kenotică a Cuvântului întrupat din iubire⁶ (In. 3, 16). Totodată această iubire kenotică⁷ trezește iubirea omului ca răspuns și care se face motiv sau mobil al misiunii⁸ ca un apostolat, ca urmare a reușitei rugăciunii particulare⁹.

Pe lângă argumentul întrupării Fiului discursul iconografic nu poate trece peste „teologia chipului”¹⁰ cu bifurcația: Fiul chipul Tatălui (1. Cor. 11, 7) și omul chipul lui Dumnezeu (Fc. 1, 26). Din puzderia de interpretări exegetice ar fi potrivit să reținem că prima trimitere se referă la identitatea de natură dintre Fiul și Tatăl¹¹. În chipul dumnezeiesc din om este văzută: „partea cea rațională a omului, adică sufletul cel nemuritor”¹² prin care „poate să cunoască puterea și tainele dumnezeirii”¹³,

⁵ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, studiu introductiv și traducere de Diac. I. Ică jr. Ed. Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 85.

⁶ „Providența dumnezeiască din cauza iubirii Sale de oameni, atribuie forme și figuri spre a noastră îndrumare, celor lipsite de forme și figuri, pentru ce este nepotrivit să zugrăvim, în chip corespunzător naturii noastre, pe cele care s-au supus, din pricina iubirii de oameni formei și figurii?” (Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor...*, p. 65.)

⁷ A se vedea: J. L. Marion, *Crucea vizibilului...*, p. 116-117.

⁸ „Dacă Dumnezeu a inclus misiunea în economia mântuirii care, ca expresie supremă a plinătății iubirii Sale, a culminat cu trimiterea Fiului Său prin Întrupare (In. 3, 16; I In. 4, 9), misiunea nu poate avea alt motiv decât iubirea, ca răspuns la iubirea kenotică a lui Dumnezeu. De aceea toate celelalte motive ca împlinirea unei porunci (citându-se Mt. 28, 19), necesitate interioară (I Cor. 9, 11), a da slavă lui Dumnezeu (2 Cor. 4, 15; I Ptr. 4, 11) nu sunt decât aspecte parțiale ale acestui motiv fundamental și pot fi interpretate greșit dacă se uită originea lor comună: iubirea”. (Valer Bel, *Missio Dei...*, p. 13.)

⁹ A se vedea: Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și simbolică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 162; Valer Bel, *Participarea mirenilor la misiunea Bisericii*, în «Studia Universitatis, Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxă», Nr. 1-2/2001, p. 98.

¹⁰ „Prin Întrupare, care este faptul dogmatic fundamental al creștinismului, «chip» și «teologie» se află legate atât de strâs încât expresia «teologia chipului» ar putea deveni aproape un pleonasm, - bineînțeles, dacă voim să considerăm teologia ca o cunoaștere a lui Dumnezeu în Logosul său, care este chipul substanțial al Tatălui.” (Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere, Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 134.)

¹¹ *Ibidem*, p. 135.

¹² Sfântul Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, traducere în română de C. Cornițescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, p. 160.

un model comun care facilitează comuniunea¹⁴, capacitatea de a fi asimilată la Dumnezeu¹⁵, „o conformitate între divin și omenesc”¹⁶.

În paradigma omului chip al lui Dumnezeu întâlnim o latură misionară a icoanei. Hristos Arhetipul se face în icoană oglindă a omului chip al lui Dumnezeu¹⁷. În același timp, potența actualizată, chipul restaurat, arată, trasează *telos*-ul, vocația, misiunea, chemarea devenirii întru asemănare, *teosis*-ul. Icoana se face în același timp vehicul, „scară a lui Iacov” între chip și asemănare prin funcția liturgică pe care o are în Biserica de Răsărit. Fiind o elaborare a conștiinței dogmatice, înțelegând și a spiritualității Bisericii, (Sinodul VII Ecumenic sau Niceea II, 787; Constantinopol 843) icoana este parte integrantă a misiunii creștine prin care Biserica lucrează sau face teologie, idealul misiunii e ca omul să se descopere pe sine ca ființă teologică¹⁸.

Centrul de greutate al icoanei stă în potența ei de a fi teologie în culori¹⁹, de a crea teologia practică sau contemplarea²⁰. Aici se impun nuanțări căci se intră în marea temă a reciprocității cuvânt-icoană. Biserica atribuie icoanei aceeași semnificație dogmatică, liturgică și educativă ca și Sfintei Scripturi, însă centrul de greutate cade pe funcția liturgică²¹.

Cu aplicare imediată la misiunea actuală putem vorbi de trepte sau grade de operare ale icoanei, asemenea cuvântului. Dacă o imagine păcătoasă care se afișează incumbă energia îndemnulii la păcat, ca și un cuvânt care se face auzit de altfel, primul contact al privirii cu icoana are menirea de a epura vizualul profan spre a-l deschide spre altceva-ul încă nedefinit dar cu adieri de sacru, icoana se face o fereastră înspre o altă lume (datorat potențialității, caracterului simbolic).

¹³ *Ibidem*, p. 214.

¹⁴ *Ibidem*, p. 266.

¹⁵ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 139.

¹⁶ „Icoana are un fundament biblic în crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ceea ce dovedește o oarecare conformitate între divin și omenesc, și explică unirea celor două firi în Hristos. Dumnezeu poate să Se privească în firea omenească și să se reflecte ca într-o oglindă, căci omul este după chipul Său. Dumnezeu vorbește graiului omenesc. El își are chipul omenesc. Desigur cea mai desăvârșită icoană a lui Dumnezeu este omul: în timpul liturghiei, preotul tămâiază pe credincioși în aceeași măsură ca și icoanele, pentru că Biserica cinstește chipul lui Dumnezeu din oameni”. (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 236.)

¹⁷ John Breck, *Sensul icoanei*, în John Breck, Ionuț Biliuță, Vasile Manea, *Pornografia, o iconologie demonică*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2006, p. 95.

¹⁸ „Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. Ontologia lui este iconică.” (Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezit*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 76.)

¹⁹ Michel Quénot, *Învierea și icoana*, Ed. Christiana, București, 1999, p. 72.

²⁰ Plecând de la premisa enunțată de Tarabukin că „icoana este rugăciune exprimată prin imagine”. (Nicolai Mihailovici Tarabukin, *Sensul Icoanei*, traducere și postfață de Vladimir Bulat, Ed. Sofia, București, 2008, p. 91). De asemenea, după exprimarea patriarhului iconodul Nichifor, icoanele fac melodia teologiei: „fără încetare și fără tăcere (ele) slăvesc bunătatea lui Dumnezeu în cea venerabilă și de trei ori luminată melodie a teologiei.” (Jaroslav Pelickan, *Tradiția Creștină, o istorie a dezvoltării doctrinei, II Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, Traducere și note de pr. prof. Nicolai Buga, Ed. Poliorom, 2005, p. 160-161).

²¹ A se vedea: Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție, Inițiere în taina liturgică a unității Ortodoxiei*, traducere de Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 83 și urm.

Icoana are o deschidere pedagogic-anamnetică. Aduce aminte de Dumnezeu și învață despre lucrurile dumnezeiești, aprinde dorința de a-L imita. Este cunoscută maxima „Ceea ce este cartea pentru știutorii de carte aceea este icoana pentru neștiutorii de carte”²².

Însă icoana își deschide gradul maxim de realizare în mijlocirea întâlnirii față către față ca și comuniune. Dacă fiecare taină îl împătrășește într-un fel sau altul pe Hristos, de aici din întâlnirea personală putem vorbi de un sacrament al icoanei²³ într-o perspectivă largită asupra tainei. Legat de imaginar este cunoscută din literatura ascetico-filocalică interdicția de a fabrica sau primi chipuri ori imagini în timpul rugăciunii și închinarea la ele²⁴. Ele se constituie ca surogate-idoli ai imaginarii sau ai conceptualului.

Se vorbește ca un dat al chipului, de o icoană lăuntrică aflată în inima fiecăruia²⁵ ca un Arhetip original. Între acesta și icoana pictată există o corespondență, de fapt o dinamică înspre corespondență. Această icoană lăuntrică poate fi parazitată în rugăciune, în contemplarea de imagini idoli ai imaginației necurățite de Duhul și mișcarea înspre corespondență împietrită. Evidența sau obiectivitatea pnevmatică a icoanei pictate deblochează căile lăuntrice spre o vedere în Adevăr.

Fiind un etos al Bisericii, maxima potență misionară a icoanei se realizează în ultima ei accepțiune, comunională care are aplicabilitate *ad intra*. Celelalte funcții sunt operabile atât în interiorul cât și în afara Bisericii, iar despre ultima treaptă a lucrării, dacă o aplicăm la lumea creștină din afara Bisericii, poate fi un bun avatar al spiritualității Bisericii de Răsărit. În acest sens vorbim de un rod ecumenic al icoanei²⁶, de redescoperirea spiritualității universale, ecumenice, unice în primul mileniu creștin. Icoana este chemată să aducă mărturie pentru Biserică, să fie o exprimare văzută a unității și unicității sale indisolubile.

²² Sfântul Ioan Damaschin, *op.cit.*, p. 52.

²³ Bobrinskoy, vorbește despre *un sacrament al icoanei*, observând trei moduri ale funcției sacramentale a icoanei: în *devenirea*, în *permanența* și în *mijlocirea* sa. În devenirea sa, în urma ascezei, icoana este născută dinlăuntru inimii curățite de către Duhul Sfânt. „El este cel care «reproduce» imaginea lăuntrică veșnică prin penelul zugravului”. Născută de Duhul, icoana permanentizează obiectiv „energia dătătoare de viață... instrument și punte a sfințirii omului prin harul și energia divină care sunt nedespărțite de aceasta”. Astfel sfințenia obiectivă a tainelor *ex opere operato* și transparența la harul dumnezeiesc ca săvârșitor al tainelor *ex opere operantis* se aplică deplin oricărei icoane care în evlavia ortodoxă este „făcătoare de minuni”. (Boris Bobrinskoy, „Icoana taină a Împărăției”, în *Împărtășirea Sfântului Duh*, , Ed. I.B.M.B.O.R, București, 1999, p. 335-337).

²⁴ „Inima goliță desăvârșit de imaginații va naște înțelesuri dumnezeiești și tainice, care saltă în mijlocul ei” - Sfântul Isihie, „Cuvânt despre trezvie” în Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri la Filocalie 3*, traducere din limba greacă de ieromonah Agapie (Corbu), Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2008, p. 516.

²⁵ „Tot așa cum Numele lui Iisus este săpat în inimile noastre încă de la botez («Dă, Doamne, ca Numele Tău cel sfânt să rămână nelepădat de dânsul...»), tot astfel și chipul lui Hristos este săpat în inima omului. Rostul vieții noastre este tocmai de a face să răsară în afară această icoană lăuntrică.” (Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 334.)

²⁶ Daniel Russeau, *Icoana, lumina feței tale*, Traducere din limba franceză de Măriuca Alexandrescu, Ed. Sofia, București, 2004, p. 220-221.

Idol, semn, simbol, icoană

Pentru aprofundarea înțeleșului icoanei trebuie să trecem prin momentele idol, semn și simbol, să stabilim interrelaționările estetic-fenomenologice dar mai ales ontologic-teologice.

Argumentul Întrupării Fiului nu este singurul adus la ciocnirea din matca istorică a înțelegerii de tip antiidolatră-mozaic cu cel iconic-creștin. Astfel la Sinodul VII Ecumenic mai este adus și lămurit conceptul de simbol, prezent chiar în Vechiul Testament.

Fenomenologic, înțelegerea conceptului de idol merge înspre o mistificare, denaturare, a chipului divinului prin fabricarea umană autonomă în afara unei revelații. Idolul este întotdeauna unul estetic, el însă subminează transparența, dialogul, relația fiind de fapt un artefact al dorinței, poștei²⁷. Vom prelungi perspectiva fenomenologică deoarece ea oferă un expozeu obiectiv, fenomenul pur, realitatea mediului misionar, degrevată de grila prejudecăților teologice. Fiind estetic²⁸, idolul își prelungeste tentaculele și în tablou.

Încartiruirea idolatră se naște prin saturarea privirii, prin acapararea admirației, în comparație cu originalul. Prin cadrare se reduce ceea ce se donează la ceea ce se arată - în regimul idolatrului²⁹. Reducția ne duce cu gândul la viitatea naturii și moartea tabloului. Astfel lumea nu mai este cunoscută printr-o experiență nemijlocită ca un izvor și joc al vieții, cu puțința de descoperire a rațiunilor divine din creație ci după cum numele compoziției (natură moartă) sugerează, mortificată prin experiența mediată a pictorului căci el nu operează un act sacerdotal. Relația personală este abolită căci fața umană nu poate fi prinsă decât ca fațadă în tablou, fața este dată morții în idol. Pentru fața celui alt trebuie să existe o altă cale, cea a icoanei³⁰.

Referindu-ne la închinarea de tip idolatră din perspectivă istoric-religioasă în paralel cu închinarea iconică, dacă aceasta din urmă valorifică spiritul omului purificat de patimi, nu trupul lui aplecat prin pasiuni spre natură, idolul aduce reversul adică cultul sau latria pasiunilor pătimase.

Între idol și icoană gândirea mai operează cu semnul și simbolul. Semnul are funcția semiotică, leagă în mod convențional de semnificat. Simbolul deși preia resortul indicator, funcția semiotică, nu afirmă sensul, el e cel care îl dă, îl indică, însă nu e gol de acel sens și are mereu un rest de relație între semnificant și semnificat. Simbolul mobilizează la gândire, el îndeamnă subiectul la a descoperi sensul.³¹ Disciplinele care se apropie de o înțelegere a funcției simbolului: hermeneutică, antropologie, istoria

²⁷ Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, traducere din limba franceză de Tinca Prunea-Bretonet și Daniela Pălășan, Editura Humanitas, București, 2007, p. 29.

²⁸ Mihail Neamțu, <http://www.studiatheologica.cnet.ro/numar200302.asp?id=3>. 28.03.2009.

²⁹ Jean-Luc Marion, *În plus, studii asupra feneomenelor saturate*, traducere Ionuț Biliuță, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 72-75.

³⁰ *Ibidem*, p. 92-95.

³¹ Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor, eseuri de hermeneutică*, Traducere și postfață de: Horia Lazăr, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca, 1999, p. 261 urm.

religiilor, teologie, converg înspre atribuirea lui ca element ce situează omul în sacru. Vizează fixarea unui gest ritual, armonizarea apariției materiale cu esențele ei, cu Arhetipul, Ideea, deschiderea spre transcendent a omului religios.³²

Între simbol și icoană în înțelesul creștin ortodox se stabilește o relație, de alt nivel. Aici întâlnim simbolul într-un sens particular ca simbol liturgic. Simbolul liturgic favorizează o prezență și lucrare reală, nu intelectuală sau interpretativ-alegorică. Comunică pe celălalt ca celălalt, într-o întâlnire vie cu el, în acea *epifanie* a realității care este simbolul, precum în realitatea Euharistiei bunăoară. Aici cunoașterea depinde de participare³³. Înțelegerea de acest tip a simbolului este în mare parte în criză într-o anumită zonă a teologiei de școală sau în pietismul popular. Această criză a simbolului liturgic se răsfrânge și asupra icoanei și în ultimă instanță e criza cunoașterii lui Dumnezeu, prezent în *mysterion* sau tainele Bisericii.

Icoana încorporează sau îndeplinește acest principiu al simbolului liturgic, ca o taină a Bisericii, dar în același timp creează elemente simbolice proprii, prin care împărtășește realități teologice ale Împărăției. Prin perspectiva inversă sau răsturnată, punctul de fugă se află în spatele privitorului, el este astfel încorporat icoanei. Totodată este o chemare-exercițiu la schimbarea perspectivei, metanoia, la logica corectă din punct de vedere spiritual. Prin absența umbrelor și lumina icoanei, se unesc cele duhovnicești cu cele trupești. Lumina care creează lucrurile din icoană (nu le luminează, nu cade pe ele ca în tablou) vorbește despre lumina Sfintei Treimi unde nu există umbre fiind lumină necreată, lumina pnevmatică ce nu are nimic fonic, material. Această lumină creează nimburile, fiind elementul simbolic care arată harul ce strălucește pe fețele celor ce iau parte la lumina Treimică, sfinții³⁴.

Noțiunile amintite (idol, semn, simbol, icoană,) nu rămân în sfera analizei conceptuale ci pătrund în concretul existenței cotidiene prin intermediul diferitelor canale. Cel mai puternic canal este cel mediatic.

Tendința receptării vizualului în contemporan

Datul societății audio-vizuale necesită o aplecare spre fenomenul media. Imaginea media, audio-vizualul antrenează o uriașă forță de sugestie. Prin caracteristicile tehnice nu numai că generează un efect de real ca redare, dar efectul

³² A se vedea: Luc Beonist, *Semne, simboluri și mituri*, Traducere de Smaranda Bădiliță, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 5-6; p. 49; Sandu Frunză, *5. Gândirea simbolică și simbolul religios*, suport de curs, disciplina *Antropologie culturală*, secția Psihologie I, sem. 2, p. 33.; Michael Meslin, *Știința religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 214.; Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 25.

³³ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii, Sacramentele și Ortodoxia*, traducere de Aurel Jivi, Editura I.B.M.B.O.R., București, 2001, 167-189.

³⁴ A se vedea: Lazar Puhalo, *Forme și simboluri - Formă și simbol în arhitectura iconografică*, în *Icoana ca Scriptură*, traducere și prefață de Marian Rădulescu, Ed. Theosis, Oradea, 2009, p. 40-43; Oliver Clement, *Un ethos euharistic*, în *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, Adevăr și libertate, Ortodoxia în contemporaneitate*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 93; Pavel Florensky, *Iconostasul*, traducere și cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, 1994, p. 221-223.

acesta se păstrează în ecranizarea conținutului imaginarului, cu alte cuvinte se dă o anumită consistență imaginarului. Se vorbește de o suspendare a cenzorului rațional, a neîncrederii în timpul vizionării (*disbelief*)³⁵, chiar de o înstrăinare a aparatului nostru cognitiv. Înstrăinarea se manifestă ca o inhibarea a cunoașterii autentice prin incapacitatea de a distinge între imaginile proprii, vii și imaginile care ne sunt furnizate de aparatele care înlocuiesc aparatul nostru cognitiv producător de imagini.³⁶ Cei ce se ocupă de fenomen vorbesc de caracterul sacru, cvasi-religios (ca o religiozitate de mister) al vizionării facilitat de coordonatele inerente: spațiu sacru, timp sacru, mitul.

Fiind o ancilă a culturii dominante, nihilismul capitalist, (în zona *marketing*-ului), și totodată instituția paradigmatică a puterii simbolice, își revendică caracterul axiologic pe care îl avea religia adică învață criteriile adevărului, frumosului, binelui. Astfel prin dominarea câmpului vizual și a spațiului vital uman cu propriile simboluri, mijloacele de comunicare în masă ajung să substituie aproape complet forța și impactul simbolic al religiei³⁷.

Dacă facem o paralelă a caracteristicilor vizuale în cheia unei erminii spirituale între imaginea media (imanentă, închisă relației personale) și o icoană (vehicol al relației) observăm că ele se întâlnesc puțin dacă nu chiar merg pe niveluri diferite de înțelegere. Câmpul de propagare electromagnetic al imaginii, lumina care naște imaginea duce la o diminuare a puterii de analiză și a urmăririi logice. Însoțită de sunet, mișcare rapidă, dramatism, starea subiectului perceptiv este echivalentă cu cea onirică, hipnotică sau halucinatorie³⁸.

Și în icoană după cum am amintit vorbim de lumină, prima simbol al celeilalte, în primul rând ca procedeu artistic diferit de cel al tabloului apoi ca lumină ontologică. Dar aceasta nu are nimic vizual sau vizibilitatea ei este de altă natură decât cea fonică, fiind lumina despre care vorbesc Sfinții Părinți, energie harică a Duhului Sfânt. Ea oferă vederea pe care o văzuse Moise în rugul aprins, pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o numește „vedere în nevedere”³⁹ (dincolo de teologia de școală negativă sau apofatică).

Contemplarea icoanei este însoțită de rugăciune, de trezvie, de o continuă ferire de autoproiectări de imagini-idol. Anahoreții creștini (după cum remarcă I.P. Culianu⁴⁰) se luptă să-și păstreze luciditatea, să alunge nălucirile în vederea întâlnirii în prezență și Adevăr a Persoanei contemplate.

³⁵ Virgiliu Gheorghe, *Revrăjirea lumii*, volumul al II-lea Ed. Prodromos, 2006, p. 53.

³⁶ H.-R. Patapievici, *Discernământul modernizării, 7 conferințe despre situația de fapt*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 216-217.

³⁷ Paul Dobrescu și Alina Bârgăoanu, *Mass-media și societatea*, Ed. SNSPA, - Facultatea de comunicare și relații cu publicul, București, 2001, p. 198.

³⁸ Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Ed. Prodromos, București, 2006.

³⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, traducere, studiu introductiv și comentariu de Pr. Prof. Ioan Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1995, p. 122.

⁴⁰ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 82.

Mai mult, icoana nu intră în logica seducției, ea se demachiază de orice vizibilitate, o reduce la minimum posibil, se face o prezență discretă, kenotică, pentru a preveni auto-afirmarea, auto-nomia obiectuală în detrimentul reprezentării tipologice.

Dimpotrivă, ansamblul audio-vizual se impune, seduce, vrăjește. Imaginea de acest tip și-a căpătat o autonomie ficțională, o consistență proprie și spațiu de proiecție în imaginarul avid, saturabil doar ca inflaționare cantitativă, în urmărirea obsedantului „nou”.

Dacă icoana implică o relație dialogică prin excelență liberă și necondiționată, unde ritmul dialogic este dictat de subiectul rugăciunii, nu același lucru se poate spune despre vizionarea TV. Nu poate fi vorba de un dialog, iar subiectul este purtat de torentul mediului vizual, mediul fiind singurul care impune un ritm, într-o cu totul altfel de cunoaștere decât cea duhovnicească-ionică.

După I.P. Culianu televiziunea poate fi încadrată într-un instrument al magicului, infailibil în manipularea imaginarului colectiv și individual⁴¹. Actul magic implică o seducție, un proces etapizat de canalizare a imaginației și a dorinței până la dominarea completă a minții, ce duce la punerea în practică sau satisfacerea deplină a dorinței din mintea subiectului. Aici intervine un moment capital al înțelegerii creștine. Este vorba de marea temă a libertății creștine. În cazul icoanei vorbim de efort ascetic și purificare. Actul rugăciunii este unul de voință și chiar de strădanie, omul ajunge prin efort spiritual ardent să înainteze în rugăciune, ajutat de harul-energia lui Dumnezeu de care se împărtășește. Este dacă vrem marea temă a harului și a libertății. Harul nu lucrează irezistibil, adică nu forțează libertatea omului silindu-l să-l primească și să-l măntuiască cu sila fără conlucrarea lui, căci ține de discreția lui Hristos dăruitorul libertății, care se află sălășluit cu trupul Său în Biserică.

Mai intervine un aspect. Ce se întâmplă atunci când vizualul de tip ionic este redat prin audiovizual? Ne gândim la validitatea transmiterii ritualului liurgic prin televiziune. Incompatibilitatea de care am vorbit se prelungește și în această zonă. Etosul ortodox impune implicarea ca încorporare, împreună-slujire prin participare la Liturgia-icoană a Împărăției, împărtășirea cu elementele euharistice, în fapt concorporalitatea cu Hristos etc. Dincolo de aceasta mai întâlnim o fenomenologie a spectacolului, despre care vorbește J. L. Marion, ce echivalează cu o adaptare reduționistă, căci nu se poate prinde realitatea liturgică, se produce o erijare a imaginii în idol⁴².

⁴¹ Idem, *Eros și magie în Renaștere, 1484*, Ed. Nemira, București, 1999, p. 129.

⁴² „Niciodată Cel Sfânt nu se percepe, pentru că doar vizibilul se vede, pe măsura spectacolului care este întotdeauna în acord cu puterile noastre. Or, orice spectacol nu accede la vizibilitatea sa decât supunându-se condițiilor de posibilitate ale obiectelor vizuale, cu alte cuvinte unei intuiții, inteligibile sau sensibile; și într-un caz și în celălalt, intuiția se măsoară ea însăși pe dimensiunea spiritului care o primește definindu-se, așadar, prin finitudine... dacă imaginile trebuie, ca acum, nu doar să se supună condițiilor de posibilitate ale experienței, ci să se conformeze și condițiilor punerii în spectacol, incompatibilitatea între sfințenie și cea mai mică imagine nu se va adânci într-un conflict de moarte? Dincolo de condițiile receptării sale (intuiție, finitudine), prin condițiile producției sale (spectacol, mesaj, difuzare) imaginea, de acum înainte regie, se erijează în mod nemijlocit și radical în idol...” J. L. Marion, *Crucea vizibilului...*, p. 108.

Recuperarea dimensiunii iconice a persoanei

Este de la sine înțeles că imaginea media propagă o cu totul altă erminie a persoanei decât cea teologic-misionară. Pe fondul unei înțelegeri comune parateologice, vorbim de o recuperare a înțelegerii ontologice a persoanei. Această recuperare funcționează bivalent. Ținând în esență de o hermeneutică a iubirii, acționează în primul rând ca autoraportare, apoi față de ceilalți cu bifurcația dacă vrem erotică, a îndrăgostirii, și agapică, a iubirii în sens larg creștin. Această nouă vizibilitate, iconică, este consecința reușitei în planul contemplării icoanei, o vedere dincolo de vizual, în ceea ce icoana relevă ontologic, revelând în fapt ontologia ființei umane.

Se pleacă de la datul fundamental al chipului lui Dumnezeu care îl face pe om ființă iconică, dat însă latent, încifrat, de descoperit într-o anumită experiență (iconic-liturgică). Idealul asemănării cu Hristos e prins în icoana sfinților, aici datul chipului e la vedere, e în rodul asemănării.

Referindu-ne la prima direcție, aceea a autoraportării, imaginea media propune o erminie a aparenței în detrimentul esenței, dorința de a fi imagine (*look-ul*) pătrunde până în straturile cele mai profunde ale subiectului. Imaginea saturată, idolul, întoarce ca în oglindă privirea văzătoare, închizându-o în originea-i finită, într-o autopotențare egocentrică⁴³. În cazul icoanei exercițiul vizual se manifestă altfel. Icoana nu saturează, nu încartiruește în spectacolul vizibil, ci oferă o relație, o privire ce vine la întâlnire-rugăciune, ca o încrucișare de priviri îndrăgostite. Privirea icoanei se donează necondiționat și cu prioritate. Astfel actul contemplării-rugăciunii nu e atât strădania de a iubi (Rm. 5, 8), cât lepădarea, uitarea, renunțarea la ego pentru a se lăsa iubit, cuprins în îmbrățișarea iubirii răstignite. J. L. Marion surprinde esențial: „A mă ruga înseamnă aici: a lăsa cealaltă privire (sau celuiilaltul privirii) să mă vadă”⁴⁴.

Înțelegerea de acest fel e o temă recurentă în literatura ascetico-filocalică. Sfântul Varsanufie îndeamnă : „uită-te pe tine ca să te cunoști pe tine”⁴⁵!

Dincolo de faptul că icoana postulează vizual destinul protologic al omului, exercițiul dialogic aduce și conduce spre o mai deplină uitare, lepădare, liniștire (isihie) egocentrică, de aici descoperirea ca subiect dialogic, persoană în dialog cu Persoana Absolută. Are loc un schimb reciproc de profunzime, putându-se cunoaște propriul sine numai prin dialog⁴⁶. Conținutul acestei cunoașteri-regăsiri nu poate fi epuizat descriptiv-discursiv, ținând se taina renașterii în Duh (In. cap. 3), de praxisul lepădării (Lc. 9, 23), de metodă.

Exercițiul dialogului iconic naște o nouă vizibilitate pe care am numit-o iconică, aplicabilă persoanei. Ne vom explica.

⁴³ *Ibidem*, p. 86; 126.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁵ Sfântul Varsanufie, *Filocalia*, vol. XI, Editura Electronică, Apologeticum, București, 2005, p. 174.

⁴⁶ Filothei Faros, *Manual de iubire, firea dragostei*, Ed. Egumenița, Galați, 2007, p. 215.

Patericul înfățișează iadul ca fiind imposibilitatea de a vedea chipul celuilalt, tot o formă de iad înseamnă a vedea un surogat, un chip denaturat al celuilalt. Hermeneutica iubirii ca îndrăgostire (eros) în accepțiunea pe care ne propunem să o dezvoltăm, iconică, se leagă decisiv de tema chipului. Deși nu putem pune semnul de egalitate între chipul lui Dumnezeu și față (prosopon) totuși aceasta din urmă se face loc al transcenderii înspre chip. Neoprinde-se la impersonalismul epidermic se face centul de greutate al relaționării, locul maximei încărcături spirituale (duhovnicești). Media propune o paradigmă a iubirii și a iubitului care nu are nimic de-a face cu tema chipului, a feței, care rămâne golită de orice astfel de încărcătură (față-mască). Mitologizarea media a fenomenului iubirii nu se oprește în redundarea ecranizării miturilor culturii europene (Tristan și Izolda, Don Juan, Oedip), sau extraeuropene. Instrument al vremii, abundă în miturile legate de sexualitate, prin toate acestea ducând în fapt paradigma iubirii și a iubitului în categoria idolatrului. Spectacolul fetișizării absolute, în termenii de mai sus, e pornografia.

Prin proprietatea de a propaga cultura dominantă, media se face curierul epistemei dominante, occidentale. În epistema occidentală nu apare subiectul, persoana, celălalt, altul meu drept conștiință sau spirit ci altul drept corp, celălalt ca «eu-piele»⁴⁷.

Însă în toate variațiunile mitologice „dorința de Absolut, Transcendent, Sacru, este coextensivă istoriei de până acum a Occidentului”⁴⁸. Dar această cultură poartă pecetea iconoclastă. Iconoclasmul prin evaporarea sensului, prin exces a fost trăsătura constitutivă și fără încetare a culturii occidentale⁴⁹. Intervine aici marea inadvertență. Această dorință se sparge în bucăți lovindu-se de raportarea imagistic-idolatră. Idolatrul ocupă de fapt grila întregii raportări: de la pasiunea debordantă din mitul iubirii-pasiune care moare în chiar posibilitatea împlinirii, prin lipsa obstacolului, până la obiectualizarea celuilalt, devorarea sau reducerea la posesiune⁵⁰. Grefarea criteriilor Absolutului, Transcendentului, Sacrului, asupra celuilalt nu poate fi susținută nici de viziune idolatră, și nici măcar de o viziune personală autonomă, imanentă, care dacă nu se deschide spre criteriile amintite rămâne în zona tot a idolului.

Icoana învață privirea iconică, descoperirea celuilalt ca chip al lui Dumnezeu, adică taină, inefabil, inaccesibil, inimpropriabil, neobiectual, necuantificabil, alter eu, fiu și frate. Celălalt reflectă (și în măsura actualizării harice) taina lui Hristos. Acesta a restabilit fața umană în capacitatea de chip transparent al lui Dumnezeu iar cei ce se alipesc de El se umplu de această infinitate și fac să se vadă

⁴⁷ Aurel Codoban, *Amurgul iubirii - De la iubirea pasiune la comunicarea corporală*, Ed. Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 91.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁹ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii, imaginația simbolică, imaginarul*, traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, Ed. Nemira, București, 1999, p. 26.

⁵⁰ „Dar nici un om nu poate învinge în sine tendința de a-l reduce pe celălalt după răcirea focului primei întâlniri la o stare mai mult sau mai puțin de obiect.” (Dumitru Stăniloae, „Providența desăvârșită și desfășurarea planului de mântuire și desăvârșire a lumii” în *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 512.)

această infinitate pe fețele lor⁵¹. Astfel se străluminează Absolutul, Transcendentul, Sacrul, în chip concret și personal, dacă vrem hristic, încărcat de energiile personale dumnezeiești, harice. Cu alte cuvinte celălalt devine pentru cel îndrăgostit o icoană⁵².

Această înțelegere de tip iconic se aplică și se regăsește în viața Bisericii și în iubirea agapică, față de semeni în sens larg și pentru întreaga făptură, cu sesizarea Frumuseții (temă adiacentă) descoperite în Duhul. Întâlnim la Sfântul Ioan Damaschin, motivul sau mobilul cinstirii celorlalți, ca datorat chipului lui Dumnezeu din om: „Pentru care motiv, oare, ne închinăm unii altora, dacă nu pentru motivul că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu? După cum spune grăitorul de Dumnezeu Vasile, cel prea renumit în cele dumnezeiești, «cinstea adusă icoanei se îndreaptă spre originalul ei»”⁵³.

Raportarea iconică nu se oprește la icoană ca obiect, ea facilitează și creează mediul raportării, dar întreg universul poate deveni o icoană. De aici și frumusețea sau iconicitatea făpturii, a regăsirii rațiunilor creației a loghiilor sau motivelor sădite, încifrate de Dumnezeu în făpturi. Însă aceasta e condiționată de reușita exercițiului liturgic-iconic, și nu poate fi descoperită, experiată decât în Duhul.

Concluzii

Deși poate părea loc comun, principiul „când se câștigă ceva nou ceva vechi se pierde”, se pliază subiectului abordat, sesizând o mutație lentă în câmpul epistemei raportării interpersonale ca urmare a unei noi paradigme de cunoaștere în societatea românească recentă. Tăvălugul modernizării prin import, de la centru spre periferie, cum o numește H. R. Patapievici aduce blocul provocării imaginare.

Deși Biserica nu se schimbă esențial odată cu modificările veacului, ea are datoria misionară să afirme prin caracterul ei eshatologic, limitele soteriologice ale semnelor vremii. Ea are misiunea, în cazul nostru de a reactualiza, proclama caracterul și vocația propriei imagini, icoana, în termenii timpului, în paralel cu alte episteme și tendințe hermeneutice, cu alte categorii de imagini prezente, trasând toate consecințele pnevmatic-mântuitoare ce decurg de aici.

Trecând peste punctele ce țin de aplicabilitatea misiologică ale icoanei, trebuie subliniat esențialul. Într-un timp al imaginii idol care încartiruește în imanența pulsionilor pătimăș-egocentice, icoana este singura imagine care produce ruptura de nivel. Icoana mijlocește întâlnirea deplină cu Persoana absolută. Dacă în orice imagine privirea se lovește ca de o platoșă, icoana relevă spiritualul, omul (ca) pnevmatic, duhovnicesc.

⁵¹ Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei /studii Anastasia/ Eikona*, Editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 228.

⁵² Pavel Florensky, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 295.

⁵³ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 213.

Pe acest fond misiunea creștină reproclamă sau propovăduiește dimensiunea iconică a persoanei, aici intervenind elementul de noutate al cercetării. Descoperirea iconicității e consecința reușitei în planul contemplării icoanei. Noutatea constă în aplicarea acestei viziuni-paradigme iconice unei hermeneutici a iubirii pe mai multe planuri. Prima ar merge înspre descoperirea sinelui ca subiect dialogic cu toată îmbogățirea dialogului cu Persoana Absolută, prin lepădarea straturilor egoiste începând cu eul-imaginație. Criza uciderii iubirii ca eros prin raportarea de tip idolatru la celălalt, este depășită prin revelarea viziunii iconice a celui iubit. Viziunea iconică de chip și fiu al lui Dumnezeu se aplică și agapic asupra celuilalt ca aproape. De asemenea întreaga făptură iconeste rațiuni dumnezeiești cu consecințe euharistic-relaționale sau chiar ecologice.

PARADOXUL ESHATOLOGIC AL DISCURSULUI LUI IISUS ÎN IN. 5,19-30*

MUREȘAN MIHAI-ANDREI

ABSTRACT. *The Eschatological Paradox of Jesus's Speech in Jn. 5, 19 - 30.* Among the questions related to the Fourth Gospel, which have not yet received a response widely agreed, are those related to present and future aspects of johannine eschatology. Although in agreement with the other books of the New Testament, the johannine eschatology has a characteristic emphasis: Judgment, Resurrection, eschatological gifts are not only future but also belong to the present. How should we understand them? Are the two complementary aspects of johannine eschatology or rather opposite one another and irreconcilable? In the latter case, an explanation must be given concerning the origin and paternity of the verses that support the aspect considered illegitimate. Our exegesis of In. 5,19-30 will advocate for the balance retained by the evangelist John between the two aspects of its eschatology.

Keywords: johannine, eschatology, the hour, resurrection

Preliminarii

Numărul surprinzător de mare de lucrări consacrate Evangheliei Sf. Apostol Ioan dovedește faptul că fascinația pe care această carte o exercită asupra cititorilor ei nu a scăzut prea mult din vremea lui Origen¹. Aceleași sentimente de admirație și uimire le trăiesc și astăzi creștinii înaintea paginilor ei, dovezi palpabile ale uimitoarei împletiri de înțelepciune omenească și descoperire dumnezeiască.

Din păcate, în ciuda acestei avalanșe de lucrări, punctele de consens exegetic între bibliști nu par a fi suficient de multe. Printre întrebările legate de Evanghelia a IV-a, care nu au primit încă un răspuns unanim acceptat, sunt și acelea legate de aspectele prezente și viitoare ale eshatologiei ioaneice. Deși în acord cu eshatologia celorlalte cărți ale Noului Testament, eshatologia ioaneică are un accent caracteristic: Judecata, Învierea, darurile eshatologice nu aparțin exclusiv viitorului, ci aparțin și prezentului. Prin Întruparea lui Iisus Hristos și prin lucrarea Sa, eshaton-ul a intrat

*Articolul de față este parte a unui referat mai amplu susținut în cadrul cursurilor de doctorat, la specialitatea Studiul Noului Testament (Facultatea de Teologie Ortodoxă) sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, care a și dat avizul pentru publicare.

¹ Cuvintele rostite de el au rămas celebre "Fie-ne permis să afirmăm că floarea întregii Sf. Scripturi este Evanghelia, iar floarea Evangheliilor este Evanghelia după Ioan". Cf Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, IV, 23 după Pr. Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament*, Ed. Alma Mater, Cluj Napoca, 2005.

în istoria omenirii și istoria omenirii a intrat în faza ei finală, trăind-și sfârșitul. Pe de altă parte însă, tot Evanghelia a IV-a vorbește în mai multe rânduri despre a doua venire a Mântuitorului și despre „ziua de apoi”, când toți cei din morminte vor învia pentru a fi judecați și răsplătiți în funcție de credința și faptele lor cu viața veșnică sau cu osânda veșnică.

Cum trebuie toate acestea înțelese? Sunt oare complementare cele două aspecte ale eshatologiei ioaneice sau dimpotrivă opuse una alteia și ireconciliabile? În acest din urmă caz, o explicație trebuie dată vis-a-vis de originea și paternitatea versetelor care sprijină aspectul considerat nelegitim. Răspunsurile oferite de exegeți² la întrebările de mai sus ar putea fi grupate pe trei direcții:

a) cei mai mulți exegeți sunt de acord că Sf. evanghelist Ioan reușește să mențină în echilibru aspectele prezente și cele viitoare ale eshatologiei Sale. El afirmă atât prezența veacului eshatologic, cât și împlinirea desăvârșită a așteptărilor eshatologice abia în ziua de apoi. O parte a acestor exegeți admit posibilitatea ca pasajele ioaneice, care reflectă influențe apocaliptice iudaice, să aibă o origine secundară (In. 5, 28-29; 6, 39-40,44,54; 12, 48). Totuși ei cred că și acestea corespund spiritului ioaneic, deoarece, și în alte pasaje Ioan vorbește despre o așteptare viitoare (In. 14, 2-3; 17, 20-26). Un ucenic credincios al evanghelistului, așa cum acești exegeți presupun că a fost redactorul final, nu și-ar fi contrazis niciodată învățătorul prin adăugarea unor idei contrare celor propovăduite de Învățătorul lui.

b) potrivit unui alt grup de exegeți eshatologia Evangheliei a IV-a este exclusiv prezentă și realizată. „Lucrurile din urmă” s-au împlinit deja în acest veac. Evenimentul eshatologic prin excelență pentru Ioan, ar fi fost venirea lui Iisus în lume, venire prin care viitorul devine prezent. Tot ceea ce era așteptat s-a împlinit în Persoana lui Iisus Hristos. Parusia, Judecata finală sau Învierea obștească țin mai degrabă de existența mitică decât de o realitate viitoare. Versetele care vorbesc despre o eshatologie viitoare au fost adăugate de un editor eclezial târziu, cu scopul de a contrabalansa accentul unilateral pe eshatologia realizată al Evangheliei a IV-a și a oferi temeuri mai solide eshatologiei viitoare, doctrina oficială a Bisericii.

c) o a treia poziție, cu destul de puțini adepți, este aceea care susține că eshatologia Evangheliei a IV-a este exclusiv viitoare. Adepții ei încearcă să demonstreze că afirmațiile care presupun o eshatologie prezentă sunt de fapt promisiuni și prin aceasta se referă tot la viitor.

Mă asociez până la un punct primei opinii enunțate. Prin exegeza pasajului scripturistic din In. 5, 19-30 îmi propun să aduc argumente în favoarea acestei opinii și a echilibrului păstrat de evanghelistul Ioan între cele două aspecte ale eshatologiei sale.

² Această împărțire este dictată de cerințe metodologice și nu are pretenția de a fi exhaustivă. De asemenea, nu am considerat necesar să numesc aici exegeții, care aparțin fiecărei direcții, din cauza numărului lor mare și deoarece în timpul analizei exegetice propuse mai jos vom menționa opinia exegeților importanți.

a) Eshatologie și Paradox eshatologic în In. 5, 19 - 30

Toți autorii Noului Testament au exprimat în scrierile lor credința că în și prin Iisus Hristos, Dumnezeu a intrat în istoria omului. Prin aceasta veșnicia a intrat în timp și istoria umanității a intrat în faza ei ultimă, eshatologică. Încercarea de a descrie această nouă situație nu a fost lipsită de dificultăți, deoarece limbajul omenesc, supus relativității ca orice experiență umană, și-a dovedit repede limitele inerente. Eshatologia a scos repede în evidență lipsurile și limitele limbajului existent, obligându-i pe autorii creștini să caute noi modalități de exprimare a paradoxului creștin concentrat cel mai bine în exprimarea ioaneică: „vine ceasul și acum este”. Timpul viitor caracteristic limbajului eshatologic a fost înlocuit, fără a fi înlăturat, cu timpul prezent în încercarea de a arata că pentru creștini istoria umanității a intrat deja în faza finală și sfârșitul istoriei a început. Desigur timpul viitor al limbajului eshatologic nu dispare, din moment ce cărțile Noului Testament vorbesc încă despre un sfârșit al istoriei, istorie care nu a încetat odată cu venirea lui Iisus Hristos. Eshatologia a fost inaugurată și este în proces de împlinire, dar desăvârșirea și încheierea acestui proces aparține încă viitorului³.

Acest paradox al exprimării eshatologice este caracteristic Noului Testament, dar nicăieri nu este exprimat mai clar decât în Evanghelia a IV-a. De aici înțelegem că „acum este judecata acestei lumi” (12, 31), acum este ceasul „când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, și cei ce vor auzi vor învia” (5, 25), în timp ce acela care crede în Iisus Hristos are deja viață veșnică (5, 24). Pe de altă parte tot Evanghelia a IV-a vorbește în mai multe rânduri despre a doua venire a Mântuitorului și despre „ziua de apoi”, când toți cei din morminte vor învia pentru a fi judecați și răsplătiți în funcție de credința și faptele lor cu viața veșnică sau cu osânda veșnică (5, 28-29; 6, 39-40, 44, 54; 12, 48).

Cuvintele „vine ceasul și acum este”, expresia cea mai clară a acestui paradox ioaneic, apar în două pasaje ioaneice: In. 4, 23 și In. 5, 25. Pentru a descoperi sensul celui de-al doilea pasaj ne vom îndrepta atenția asupra cuvântării rostite de Iisus după vindecarea paralyticului de la scăldătoarea Vitezda.

Cuvântarea lui Iisus relatată în In. 5, 19-30 este una din cele mai frumoase și mai solemne cuvântări din Evanghelia a IV-a. Aici Mântuitorul vorbește despre relația Sa unică cu Dumnezeu Tatăl, despre natura Sa divină și despre lucrarea pe care o săvârșește ca Fiu al lui Dumnezeu. Pasajul, caracterizat printr-o complexitate uimitoare, prezintă interes maxim atât pentru hristologia cât și pentru eshatologia creștină. Tocmai această complexitate i-a făcut pe unii exegeți să califice această cuvântare ca un produs al teologiei creștine de la sfârșitul secolului I, lipsit de vreo legătură cu cuvintele rostite de Iisus.

Dovezile interne tind să contrazică însă această părere. Cuvântarea reflectă cunoștințe solide în ceea ce privește teologia rabinică legată de sabat, de mărturia

³ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster Press, Philadelphia, 1978, p. 34.

juridică și de scrierile mozaice. Strâns împletite cu aceste cunoștințe întâlnim cuvinte ale lui Iisus, asupra cărora nu există dubii de veridicitate. Chiar dacă evanghelistul Ioan ar fi acela care a organizat spusele lui Iisus rostite cu diferite ocazii în timpul controverselor cu fariseii, nu există motive bine întemeiate pentru care ar trebui să respingem ca neautentică această cuvântare⁴.

Cuvântarea în discuție aparține secțiunii a doua a Cărții Semnelor, secțiune intitulată în general „Cuvântul dătător de viață” (In. 4, 43 – 5, 47)⁵. Ea cuprinde relatarea a două vindecări miraculoase și cuvântarea rostită de Iisus după vindecarea paralticului de la Vitezda. Deși numeroase în Evangheliile sinoptice, vindecările miraculoase sunt rare în Evanghelia a IV-a. Sfântul evanghelist Ioan a ales din numărul mare al vindecărilor săvârșite de Iisus, doar pe acelea care puteau sluji scopului său teologic. Cele două vindecări relatate aici, vindecarea fiului unui funcționar regesc (In. 4, 43-54) și vindecarea paralticului de la Vitezda (In. 5, 1-18), au fost alese de Ioan deoarece au o semnificație aparte. În primul caz este relatată vindecarea unei persoane aflate pe punctul de a muri (4, 47,49). Iisus îl vindecă pe fiul funcționarului regesc numai prin cuvântul Său, de la distanță. Cuvintele lui Iisus, „du-te, fiul tău trăiește”, repetate de trei ori (4, 50,51,53), au o semnificație aparte. În cea de-a doua relatare paralticului de la scâldătoarea Vitezda este vindecat tot prin puterea cuvântului, sau mai exact prin ascultarea cuvântului lui Iisus: „ridică-te, ia-ți patul tău și umblă”(5, 8).

În ambele situații cuvântul lui Iisus s-a dovedit a fi dătător de viață. Întorcându-ne la cuvântarea din In. 5,19-30 vom descoperi că tema principală a acesteia este enunțată prin cuvintele „Fiul dă viață celor ce El voiește” (ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶσσοιεῖ) (v. 21), iar mai departe aflăm că Fiul dă viață aceluia care ascultă cuvântul Său (v. 24). Ambele idei sunt ilustrate de cele două relatări, care pot fi numite fără teama de a greși semne (σημεῖα) ale Cuvântului dătător de viață⁶.

b) Eshatologia inaugurată în In. 5,19-25

Cuvântarea din In. 5, 19–30 este o explicație a semnelor precedente, o dezvoltare a cuvintelor rostite de Iisus în v. 17, “Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez”, și un răspuns dat iudeilor, care L-au acuzat că se face pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu (v. 18).

Versetul 19 poate fi interpretat numai în relație cu versetul 17, pe baza legăturii logice dintre ele: „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez” (v. 17)/ „Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-l va vedea pe Tatăl făcând”(v.

⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. I, Garden City, N.Y. Doubleday, 1966-1970, p. 216.

⁵ Pr. Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, vol. III, Presa Universitară Clujeană, Cluj, p. 236; George R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary*, (ediție electronică), vol. 36, Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1999, p. 181.

⁶ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, University Press, Cambridge, 1953, p. 318.

19a). Versetul 17 va fi mai ușor de înțeles dacă cuvintele lui Iisus sunt citite în contextul teologic al iudaismului contemporan Lui. Lucrarea lui Dumnezeu era înțeleasă astfel: a) Dumnezeu Însuși se odihnește în ziua de sabat (Fac. 2, 3; Ieș. 20, 11); b) Dumnezeu lucrează neîncetat (Ps. 121, 4). Rabinii au conciliat cele două idei aparent contradictorii despre lucrarea lui Dumnezeu astfel: ca și Creator, Dumnezeu se odihnește în ziua de sabat; ca Judecător (oamenii continuă să moară și în ziua sabatului) și ca dătător de viață (oamenii continuă să se nască în sabat) El continuă să lucreze. Dumnezeu continuă să lucreze cu cei răi și cu cei buni, pedepsindu-i pe cei răi pentru a înțelege de acum bogățiile vieții la care renunță și binecuvântându-i pe cei buni pentru a pregusta viața binecuvântată din împărăția lui Dumnezeu. Așadar, pentru că Dumnezeu este singurul care poate să lucreze în timpul sabatului, prin cuvintele „și Eu lucrez”, Iisus își atribuie un drept divin, afirmându-și în mod indirect divinitatea⁷. Iisus nu poate să înceteze lucrul deoarece încă nu a deschis umanității calea spre odihna Domnului în sensul eshatologic din Evr. 4, 3 ș. u. Mai mult decât atât, semnele precedente dovedesc faptul că El aduce oamenilor mai mult decât o anticipare a darurilor viitoare. El face prezente aceste daruri: viața veșnică este la îndemâna fiecăruia, iar judecata asupra celor buni și a celor răi este pronunțată deja.

Aceasta, împreună cu faptul că îl numește pe Dumnezeu Tatăl Său, a declanșat furia iudeilor care căutau mai mult să-L omoare (v. 18).

Imaginea Tatălui care Îi face cunoscută Fiului lucrarea Sa (vv.19bc și 20a), și-ar avea originea, potrivit unor exegeți, într-o parabolă a vieții meșteșugărești din timpul Mântuitorului: fiul, ucenic în atelierul tatălui său, urmărește cu atenție lucrarea tatălui și copiază tot ceea ce face; în schimb tatăl din dragoste paternă îi arată fiului toate secretele meșteșugului său. Deși interesantă și demnă de reținut, acestei teorii i se poate reproșa faptul că în Evanghelia a IV-a se întâlnesc numeroase afirmații de același gen: „Când veți înălța pe Fiul Omului, atunci veți cunoaște că Eu sunt și că de la Mine însumi nu fac nimic, ci precum M-a învățat Tatăl, așa vorbesc” (In. 8, 28); „Pentru că Eu n-am vorbit de la Mine, ci Tatăl care M-a trimis, Acesta Mi-a dat poruncă ce să spun și ce să vorbesc.” (In. 12, 49); „Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl - Care rămâne întru Mine - face lucrările Lui.” (In. 14, 10). Toate acestea, împreună cu faptul că „Fiul”, un termen hristologic familiar primilor creștini, poate fi cu greu înțeles în sens generic, ne fac să credem că vv. 19-20 nu își au originea într-o parabolă, ci într-o înțelegere adâncă a relației unice dintre Fiul și Tatăl. Desigur v. 19a poate fi înțeles ca o expresie a supunerii totale a lui Iisus înaintea Tatălui, dar citit împreună cu restul versetului el mărturisește identitatea de acțiune dintre Tatăl și Fiul. Prin aceasta se afirmă în mod indirect egalitatea Fiului cu Tatăl, deoarece cel care poate face cele ce face Tatăl trebuie să fie la fel cu Tatăl, să aibă aceeași natură dumnezeiască⁸.

⁷ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 213; Raymond E. Brown, *op. cit.*, p. 217; C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 321-322; George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 191.

⁸ George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 192.

Sensul v. 19a, care vorbește despre dependența Fiului de Tatăl, este dezvoltat în continuare în patru afirmații introduse de grecescul γάρ (căci, pentru că) în v. 19, 20, 21, 22. Primul γάρ introduce v. 19b, pe care l-am discutat mai sus. A doua afirmație introdusă de γάρ arată motivul pentru care Fiul poate face tot ceea ce face Tatăl: „pentru că Tatăl îl iubește pe Fiul și îi arată tot ceea ce face”(v. 20a). Iubirea Tatălui pentru Fiul a fost deja menționată în 3, 35. Deși acolo verbul folosit este ἀγαπάω, în timp ce aici este φιλέω, nu există o diferență între cele două, ele fiind interschimbabile în Evanghelia a IV-a (e.g. In. 11, 3, 5, 36). Așa cum Tatăl îl iubește pe Fiul și Fiul îl iubește pe Tatăl. Dragostea Tatălui pentru Fiul se arată în faptul că El îi descoperă Fiului tot ceea ce face⁹, în timp ce dragostea Fiului față de Tatăl se arată în ascultarea lui până la moartea pe cruce (In. 14, 31)¹⁰. Dragostea pentru Fiul îl va face pe Tatăl să Îi arate lucruri „mai mari decât acestea”(v. 20b). Sfântul evanghelist Ioan folosește frecvent termenul grecesc ἔργα (lucruri) cu referire la lucrările minunate ale lui Iisus (In. 5, 36; 7, 3,21; 10, 25,32,38; 14, 12; 15, 24) și ale lui Dumnezeu (4, 34; 6, 28; 9, 3; 17, 4). Fiul, în ascultare față de Tatăl, va face lucruri mai mari: El își va însuși autoritatea și prerogativele lui Dumnezeu Însuși pentru a da viață celor morți (v. 21) și a judeca (v. 22), săvârșind astfel exact acele lucrări despre care teologia iudaică spunea că sunt săvârșite de Dumnezeu în vremea sabatului.

În v. 21 este menționată prima dintre cele două lucrări: Iisus dăruiește viață. Acum înțelegem cum viața pe care Iisus a dăruit-o fiului funcționarului regesc a fost un semn al vieții veșnice pe care Fiul o poate da „celor ce El voiește”(v. 21b)¹¹. Legătura dintre vindecarea paralticului de la Viteza și porunca adresată acestuia de a nu mai păcătuï este și ea mai ușor de înțeles: celor morți sufletește Iisus le dăruiește viața, și singura amenințare la adresa acestei vieți înnoite este păcatul¹². Cuvintele care desemnează acțiunea Tatălui, „învie pe cei morți și dă viață”(v. 21a) și cele care desemnează acțiunea Fiului, „dă viață”, au același sens. Așa cum Tatăl are puterea de a învia pe cei morți la fel și Fiul are această putere. C. K. Barrett crede că exegeza v. 21 ne îndreptățește la o întreită concluzie: a) Învierea tuturor oamenilor, în ziua de apoi, se va face prin Iisus Hristos (v. 28 ș.u.; cf. 1 Tes. 4, 16); b) Iisus învie pe oameni din moartea spirituală a păcatului (v. 25; cf. Rm. 6, 4); c) învierea lui Lazăr, relatată în Evanghelia a IV-a, este o confirmare și o anticipare a celor de mai sus¹³.

⁹ Prin folosirea verbului grecesc δεῖκνυμι (a arăta, a descoperi) de două ori în v. 20, evanghelistul Ioan sugerează intimitatea relației dintre Tatăl și Fiul.

¹⁰ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, în “The Pillar New Testament Commentary”, (ediție electronică), W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 216 -217.

¹¹ Deși Fiul “nu poate să facă nimic de la Sine”(v. 19), pentru că voința și acțiunile Lui sunt identice cu ale Tatălui, se poate spune fără teama de a greși că deciziile îi aparțin.

¹² Raymond E. Brown, *op. cit.*, p. 218.

¹³ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 260.

Al doilea dintre „lucrurile mai mari” ale lui Iisus este judecata: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata I-a dat-o Fiului” (v. 22). Noțiunea de judecată (κρίσις), așa cum este ea înțeleasă și folosită în Evanghelia a IV-a necesită anumite clarificări. Sensul grecescului κρίσις este „deosebire, despărțire, judecată, osândă”¹⁴. Actul de justiție este înțeles ca o deosebire a adevărului de minciună, a celui nevinovat de cel vinovat. Prin afirmarea calității de Judecător eshatologic a Fiului Omului (In. 5, 22,27,30) și prin așteptarea unei zile de judecată a tuturor oamenilor situată la sfârșitul veacurilor (In. 12, 48), Sf. evanghelist Ioan mărturisește aceeași credință eshatologică precum evangheliștii sinoptici. Pe de altă parte în Evanghelia a IV-a întâlnim o serie de afirmații care par a fi în contradicție cu cele de mai sus. Potrivit acestora Fiul nu a fost trimis în lume să judece lumea (In. 3, 17; 12, 47) și de aceea El nu judecă pe nimeni (In. 8, 15).

Reconcilierea acestor aparente contradicții se poate face dacă ne reamintim că sensul principal al cuvântului κρίσις este „deosebire”. În Evanghelia a IV-a Lumina este cea care face această deosebire. Iisus Hristos a venit în lume aducând lumina și viața, cu scopul de a mântui lumea și nu pentru a o osândi. Dar prin venirea Sa în lume, Hristos, Lumina și Viața, forțează răul să se manifeste și descoperă faptele păcătoșului, aducând osânda asupra lui (In. 3, 19-21). Scopul venirii lui Iisus în lume nu este unul negativ și distructiv, ci pozitiv și mântuitor. Cu toate acestea printr-o reacție inevitabilă, lumina descoperă toate și deosebește adevărul de minciună, binele de răul. Această deosebire este κρίσις (judecata). Nu numai Întruparea, ci și cuvintele și faptele Mântuitorului deosebesc binele de rău și judecă lumea. Despre cuvântul Său, Mântuitorul spune că „îl va judeca în ziua de apoi” pe cel ce se leapădă de el (In. 12, 47), iar înainte de patimile Sale, El exclamă „acum este judecata acestei lumi, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară” (In. 12, 31)¹⁵.

Iisus nu judecă pe nimeni pentru că El nu osândește pe nimeni, ci fiecare aduce asupra sa prin decizia pe care o ia osânda sau viața veșnică. Prin răspunsul lor față de Hristos și față de lucrarea Lui oamenii își pronunță propria sentință încă din timpul vieții, judecându-se singuri. Deși are caracter anticipativ și relevanță directă pentru judecata din Ziua de apoi, această sentință pronunțată încă în timpul vieții fiecărui om, nu anulează judecata obștească. Astfel deși despre Satana se spune că „a fost judecat” (In. 16, 11), adică sentința asupra lui a fost pronunțată, această sentință nu va fi pusă în practică decât la Judecata obștească. Avem aici din nou paradoxul ioaneic al lui „deja/nu încă”. Asemenea puterii de a da viață și a învia morții, autoritatea de a judeca, pe care Fiul o primește de la Tatăl se manifestă atât în prezent cât și în viitor.

Motivul pentru care Tatăl dă Fiului toată judecata îl aflăm în versetul următor: „pentru ca toți să-L cinstească pe Fiul așa cum Îl cinstesc pe Tatăl” (v. 23a). Identitatea în funcție și autoritate dintre Tatăl și Fiul este atât de completă încât este

¹⁴ H. G. Liddell; R. Scott, *A Greek – English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 995-996.

¹⁵ C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 208-211.

imposibil pentru cineva să-L cinstească pe Tatăl și în același timp să-L respingă pe Fiul (v. 23b).

În continuare cele două teme eshatologice, învierea și judecata, sunt dezvoltate, afirmându-se distincția dintre aspectele prezente ale acestor evenimente și împlinirea lor desăvârșită în viitor. Astfel în timp ce versetele 24 și 25 corespund cuvintelor „vine ceasul și acum este”, fiind o expresie clară a eshatologiei inaugurată a Evangheliei a IV-a, versetele 28 și 29 sunt caracterizate de expresia „vine ceasul”, deoarece vestesc împlinirea viitoare a celor două evenimente.

În v. 24 credinciosul este descris prin cuvintele „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis”. Potrivit Evangheliei a IV-a credința se naște prin ascultarea cuvântului lui Iisus (In. 2, 22; 4, 41,50; 5, 24; 8, 51 ș.u.; 14, 23 ș.u.; 15, 20; 17, 6)¹⁶. A asculta cuvântul lui Iisus înseamnă a avea viață veșnică, deoarece cuvintele Lui sunt cuvintele vieții veșnice (In. 6, 68), sunt duh și viață (In. 6, 63). ἀκούω (a auzi) este folosit aici cu sensul „a auzi și a face”, „a te supune”. Aceasta presupune faptul că cuvântul lui Iisus este și purtătorul unor învățături (In. 15, 20). El este însă mult mai mult decât un simplu vehicul. Este ceva activ, care aproape are o existență proprie: el judecă (In. 12, 48), dă viață (In. 6, 63) și curăță (15, 3)¹⁷.

Credința nu este orientată aici spre Iisus, ci spre Tatăl, Cel ce L-a trimis pe El. Acesta nu se datorează faptului că Iisus nu ar fi vrednic de această credință (e. g. In. 3, 16; 14, 1), ci contextului imediat, care urmărește să arate că prin tot ceea ce face și spune Fiul Îl aduce pe Tatăl mai aproape de noi. Așa cum cuvintele și faptele Fiului sunt cuvintele și faptele Tatălui, tot la fel credința în Fiul este de fapt credința în Tatăl care L-a trimis¹⁸.

Despre cel credincios Iisus spune mai departe că „are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață”(v. 24b). Verbul „are” la timpul prezent arată că „viața veșnică” începe pentru cei care cred în Hristos, încă din această viață (cf. 1 In. 5, 12: Cel ce are pe Fiul are Viața, cel ce nu are pe Fiul lui Dumnezeu nu are Viața”). Iată un alt exemplu al paradoxului ioaneic: credinciosul are acces la viața veșnică încă din timpul vieții pământești, dar această viață, deși superioară oricărei experiențe omenești, nu este desăvârșită. El trebuie să treacă încă prin moarte (In. 11, 25) pentru a trăi viața desăvârșită în locașurile pregătite lui de Fiul în casa Tatălui (In. 14, 2-3), unde se va bucura în mod desăvârșit de vederea slavei lui Iisus Hristos (In. 17, 24).

Sensul cuvintelor „la judecată nu va veni” este identic cu al celor din In. 3, 18. Prin răspunsul pozitiv pe care îl dă chemării lui Hristos, credinciosul pronunță, în timpul vieții lui, sentința asupra destinului său veșnic și își asigură achitarea la Judecata obștească din ziua de apoi. Deși el nu va lipsi de la judecata finală,

¹⁶ Aceeași învățătură o întâlnim la Sf. Apostol Pavel, care spune “credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos” (Rm. 10, 17).

¹⁷ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 260-261.

¹⁸ D. A. Carson, *op. cit.*, p. 220.

participarea lui este doar formală, deoarece sentința a fost deja pronunțată. El nu vine la judecată în sensul că nu vine la osândă.

Prin alegerea făcută, credinciosul părăsește lumea stăpânită de păcat și de moarte și intră în tărâmul vieții veșnice. El dobândește în mod anticipat răsplata veșnică, care devine arvună și asigurare a vieții sale viitoare. Versetul 24 este considerat de mulți exegeți ca fiind cea mai clară afirmare a eshatologiei realizate în Evanghelia a IV-a. Cu toate acestea Sf. evanghelist Ioan nu poate fi acuzat de greșeala lui Imeneu și Filet, care susțineau că învierea „s-a și petrecut” (2 Tim. 2, 17-18). Versetele următoare (în mod special vv. 28-29) demonstrează în mod clar că evanghelistul Ioan aștepta o Înviere obștească. Intenția sa aici este aceea de a afirma atât aspectele prezente, cât și cele viitoare ale eshatologiei.

Cuvintele „s-a mutat din moarte la viață” surprind momentul trecerii de la necredință la credință, adică învierea duhovnicească, înviere care se petrece aici, pe pământ. Versetul 25 continuă și aprofundează această idee: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei ce vor auzi vor învia”. Tensiunea caracteristică eshatologiei creștine între ceea ce Dumnezeu a împlinit prin Hristos și ceea ce urmează să se desăvârșească prin El străbate întreg pasajul discutat. „Vine ceasul și acum este” (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν) din v. 25 este pus față în față cu „vine ceasul” (ἔρχεται ὥρα) din v. 28. „Vine ceasul” privește spre viitor, spre momentul eshatologic al Învierii de obște, în timp ce „vine ceasul și acum este” privește spre prezent, spre momentul în care Iisus Hristos, Cuvântul dător de viață cheamă la învierea din moartea păcatului.

vῦν ἐστὶν („acum este”) nu poate fi înțeles în sensul că eshatologia este deplin realizată și nimic nu mai trebuie așteptat în viitor, pentru că Dumnezeu a împlinit tot ce era de împlinit în Iisus Hristos. Prin Întruparea și lucrarea lui Iisus, care a adus victoria decisivă împotriva forțelor întunericului, eshatologia a fost inaugurată, dar nu realizată, deoarece câteva din evenimentele eshatologice esențiale, Parusia, Învierea de obște și Judecata finală, aparțin încă viitorului¹⁹. În versetul 25 Iisus vestește sosirea ceasului când toți cei morți sufletește, pot învia, dacă vor auzi glasului Său, deoarece El, Învierea și Viața (In. 11, 25) și Cuvântul dător de viață este acum prezent în lume²⁰. „Morții” vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu atunci când vor asculta cuvântul Lui și vor crede în Cel ce L-a trimis pe

¹⁹ Analogia propusă de Oscar Cullmann acum mai bine de șase decenii este și azi la fel de elocventă: El compară situația creștinului care trăiește între Întrupare și Parusie, cu a unei persoane care a trăit în Europa în timpul celui de-al doilea război mondial, între „D day” (ziua debarcării aliaților în Normandia, de unde a început eliberarea întregii Europe) și „V day” (ziua victoriei finale și a capitulării Germaniei): „S-ar putea ca bătălia decisivă a unui război să aibă loc într-o fază relativ timpurie și totuși războiul să continue. Cu toate că efectul decisiv al acestei bătălii nu este cunoscut poate de către toți, el înseamnă fără îndoială victorie. Dar războiul trebuie să fie continuat pe o perioadă nedefinită, până în ‚Ziua victoriei’. [...]...evenimentul de la cruce, împreună cu învierea care l-a urmat, a fost bătălia decisivă care a determinat soarta războiului”. Cf. Oscar Cullmann, *Christ and Time*, trad. F. Filson, Philadelphia, Westminster, 1950, p. 82–85, 140–41.

²⁰ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în colecția “Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 2000, p. 190.

El (cf. v. 24). Faptul că morții menționați în v. 25 nu sunt morți cu trupul, ci numai cu sufletul este confirmat și de aceea că despre ei nu se spune că ies din morminte ca în cazul celor din v. 28.

Excurs: Autenticitatea și paternitatea vv. 26-30

Înainte de a continua demersul nostru exegetic, trebuie să amintim controversa stârnită în teologia biblică contemporană în jurul paternității ioaneice a versetelor 26-30. Unul din cei mai cunoscuți contestatari ai paternității ioaneice a acestor versete este Rudolf Bultmann. Acesta a atribuit unui redactor eclezial toate versetele din Evanghelia a IV-a, care exprimă credința într-o eshatologie viitoare, incluzând printre altele și versetele în discuție. Prejudecățile lui exegetice au fost sancționate de numeroși bibliști care au arătat că cele mai multe din versete îndepărtate de Bultmann erau lipsite de orice suspiciune legată de autenticitatea lor²¹. Totuși demersul lui a adus în atenția exegeților aceste versete, declanșând o discuție aprinsă legată de paternitatea lor. În urma analizei sale, R. Schnackenburg califică aceste versete ca fiind „suspecte” și le atribuie unui membru al școlii ioaneice, altul decât evangelistul²², părere împărtășită și de C. H. Dodd și Raymond E. Brown²³. În cazul celui din urmă argumentul hotărâtor împotriva paternității ioaneice a vv. 26-30 a fost asemănarea izbitoare cu vv. 19-25. Brown a tras concluzia că vv. 26-30 sunt un duplicat al vv. 19-25, adăugate de redactorul final, altul decât evangelistul, dar membru al școlii ioaneice.

Asemănarea dintre cele două pasaje i-a intrigat pe mulți bibliști, rezolvarea propusă de mare parte dintre ei fiind asemănătoare ideii avansate de Bultmann: vv. 26-30 sunt un duplicat al vv. 19-25, rescrise de un editor eclezial târziu, cu scopul de a contrabalansa accentul presupus unilateral pe eshatologia realizată al Evangheliei a IV-a și a oferi temeuri mai solide eshatologiei viitoare. Potrivit acestei opinii cele două perspective sunt opuse una alteia, cea din urmă fiind total străină de spiritul Evangheliei a IV-a. Diferența semnificativă față de acești exegeți este convingerea lui Brown că materialele adăugate de redactor aparțin aceleiași tradiții primare creștine și aceluiași predicator ca și materialul ce stă la baza întregii Evanghelii. Mai mult ceea ce redactorul final a adăugat nu poate fi nicidecum în contradicție cu restul Evangheliei, deoarece un ucenic credincios, așa cum a fost probabil redactorul final, nu și-ar fi contrazis învățătorul²⁴.

²¹ În legătură cu prejudecățile lui exegetice, colegul său Karl Barth afirma că un dialog exegetic cu Bultmann este imposibil deoarece exegeza lui este de fapt o acomodare a Sfintei Scripturi la concepțiile sale anterior formate. Cf. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III 2, p. 534; după David Earl Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology*, J. H. Kok N. V. Kampen, 1959, p. xi.

²² R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 426-437; după Margaret Pamment, *Eschatology and the Fourth Gospel*, în „Journal for the Study of the New Testament”, vol. 5, nr. 15, 1982, p. 81.

²³ C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 147; Raymond E. Brown, *op. cit.*, p. 219.

²⁴ Raymond E. Brown, *op. cit.*, p. xxxiv-xxxix.

Pe de altă parte un număr mare de exegeți acceptă paternitatea ioaneică a versetelor 26-30²⁵. Nu se poate totuși nega faptul că există corespondențe verbale și tematice puternice între v. 19 și v. 30, v. 20 și v. 28-29, v. 21 și v. 26, v. 22 și v. 27, și între v. 24 și v. 25. Asemănarea dintre cele două pasaje poate fi explicată însă în mod convingător printr-o analiză chiastică a pasajului²⁶. Există studii biblice pertinente care demonstrează că chiasmul a fost unul din procedeele literare favorite ale Sf. evanghelist Ioan, care probabil și-a structurat întreaga carte pe baza acestui procedeu, atât în ansamblul ei cât și la nivelul pasajelor individuale²⁷. O analiză care ține seama de această caracteristică ioaneică poate demonstra faptul că cele două fragmente nu se contrazic reciproc, ci aparțin unuia altuia, precum două tablouri dintr-un diptic. Caracterul complementar al celor două pasaje reiese cu claritate când urmărim fluxul chiastic ce le unește într-o singură unitate literară²⁸:

A – v.19

B – v. 20

C – v. 21,22,23

D – v. 24

D' – v. 25

C' – v. 26,27

B' – v. 28,29

A' – v. 30

Mișcarea ideatică de la prima strofă (A - D) la a doua (D' - A') este următoarea:

A → A': Fiul nu poate să facă nimic de la Sine → Eu nu pot să fac de la Mine nimic

Fiul face cele ale Tatălui → Fiul caută voia Tatălui

B → B': Ucenicii se vor mira de „lucruri mari” → Ucenicii se vor mira că Fiul va chema morții din morminte

C → C': Tatăl și Fiul dau viață morților → Tatăl și Fiul au viață în Sine

²⁵ Donald Guthrie, *The New Testament Theology*, Illinois, SUA, 1981, p. 854; C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 261-262; D. A. Carson, *op. cit.*, p. 221; George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 192-193; Pr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2003, p. 144; Pr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 130-134.

²⁶ Pr. John Breck, *op. cit.*, 144-150; Idem, *The Shape of Biblical Language. Chiasmus in the Scriptures and Beyond*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1994, p. 204-213; Charles Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary of the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York, Crossroads, 1994, p. 131-132; Peter F. Ellis, *Inclusion, Chiasm, and the Division of the Fourth Gospel*, în "St. Vladimir's Theological Quarterly" 42/3-4 (1999), p.295 ș.u.; Albert Vanhoye, *La composition de Jn. 5:19-30*, în *Mélanges Bibliques* ed. A. Descamps și A. de Halleux, Fs. Béda Rigaux; Duculot, 1970, p. 259-274; după George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 189.

²⁷ Pentru mai multe detalii în acest sens vezi Peter F. Ellis, *art. cit.*, p. 269-338; de asemenea de același autor, *The Genius of John: A Composition –Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1984, p. 131-142.

²⁸ Analiza de mai jos îi aparține Pr. John Breck. Cf. Pr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2003, p. 144-150.

Tatăl i-a dat Fiului putere să judece → Tatăl i-a dat Fiului putere să judece pentru că este Fiul Omului (Judecătorul eshatologic din Dan. 7, 13 și Evr. 1)

D → D': Cel ce ascultă și crede are viață veșnică acum → Morții care aud vor învia în ceasul care vine, care este deja prezent.

Aceia dintre vii care aud și cred au trecut deja de la moarte la viață → Aceia dintre morți care Îl aud pe Fiul lui Dumnezeu vor trece de la moarte la viață.

Sf. evangelist folosește acest paralelism invers pentru a da cititorilor săi posibilitatea de a pătrunde mai ușor sensurile paradoxului eshatologic creștin: viața veșnică este un dar divin, accesibil acum aceluia care cred în Fiul lui Dumnezeu și ascultă poruncile Lui; acest dar va fi confirmat la judecata de apoi, când morții în Hristos vor ieși din morminte spre „învierea vieții”. Evangelistul nu pune în opoziție și nu juxtapune două perspective eshatologice diferite și ireconciliabile – prezentă și viitoare –, ci descrie două dimensiuni complementare ale vieții veșnice: aceea trăită în timpul prezent prin credință, și aceea trăită în vremea ce va veni, după Învierea obștească²⁹. Cele două fragmente, vv. 19-25 și vv. 26-30, alcătuiesc o singură unitate literară, structurată după legile chiasmului, care descoperă cele două perspective complementare ale eshatologiei biblice, așa cum sunt ele mărturisite de întreaga învățătură a Noului Testament. Această analiză oferă, credem noi, suficiente argumente în sprijinul paternității iohaneice a versetelor 26-30.

c) Eshatologia viitoare în In. 5, 26-30

În v. 26 evangelistul se reîntoarce la tema principală a cuvântării: identitatea și continuitatea lucrării Tatălui și a Fiului. Fiul poate dărui viața cea nouă, despre care se vorbește în v. 25, deoarece El are viață întru Sine, viață pe care a primit-o de la Tatăl din veșnicie (In. 1, 4).

Așa cum Tatăl i-a dat Fiului viață din veșnicie (v. 26), El i-a dat și autoritatea de a judeca (vv. 21-22). În versetul 27 ni se oferă un alt temei pentru acest dar: Tatăl „i-a dat să facă judecată pentru că este Fiul Omului”(v. 27). Faptul că titlul Fiul Omului apare aici fără articol (υἱὸς ἀνθρώπου) a declanșat o dispută în teologia biblică contemporană. După unii exegeți sensul expresiei este „fiu al omului”, adică ființă omenească: Iisus primește calitatea de judecător deoarece El însuși a trăit ca un om, cunoscând astfel limitele firii omenești³⁰.

Deși această opinie nu este lipsită de adevăr, credem, împreună cu C. K. Barrett, că este puțin probabil ca în acest loc, unde judecata, funcția caracteristică figurii apocaliptice a Fiului Omului, este subiectul principal, evangelistul să se îndrepte în direcția opusă uzanței termenului în creștinismul primar și în chiar Evanghelia Sa³¹. Paralelele dintre acest pasaj și Cartea lui Daniel nu pot fi ignorate. Fiul care primește autoritate de la Tatăl reprezintă o paralelă apropiată la Fiul

²⁹ *Ibidem*, p. 147-148.

³⁰ David Earl Holwerda, *op. cit.*, p. 12; Pr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 133; Edwards, Arthur David, *op. cit.*, p. 204.

³¹ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 262.

Omului care primește stăpânire și împărăție de la „Cel vechi de zile” în Dan. 7, 14. Titlul Fiul Omului, reluat și literatura apocaliptică iudaică (1 Enoh 46, 3; 49, 2-4; 69, 27-29), este folosit în mod predilect de Mântuitorul pentru a se desemna pe Sine Însuși. În învățătura Sa însă conceptul tradițional de Fiul Omului suferă o transformare radicală, deoarece în el sunt unite două concepte vechi-testamentare: Fiul Omului, Judecătorul eshatologic din Dan. 7 și Ebed Iahve, Sluga (Robul) Domnului din Is. 53, care pătimește și moare pentru mântuirea oamenilor³². Atât în Evangheliile sinoptice, cât și Evanghelia a IV-a întâlnim ambele aspecte ale titlului Fiul Omului: slava viitoare și suferința prezentă. Titlul Fiul Omului ajunge astfel să desemneze în sfintele Evanghelii pe Acela care controlează întregul proces eshatologic de instaurare a Împărăției lui Dumnezeu și de împărțire a judecării în prezent (cf. Mt. 8, 20; 11, 18–19; Mc. 8, 31; 8, 38; In. 3, 14; 6, 53; 8, 28; 12, 23; 13, 31) și în viitor (cf. Lc. 12, 8–9; Mc. 14, 62; Mt. 25, 31–46; In. 5, 27)³³.

În acest context, două sunt concluziile pe care le putem trage din v. 27: a) Iisus este Fiul Omului, care a primit de la „Cel vechi de zile” prerogativele lui Dumnezeu și o împărăție peste care este atotstăpânitor; b) Iisus este Robul Domnului, care a luat firea omenească cu toate slăbiciunile și limitele ei și a suferit pentru mântuirea umanității. Luate împreună, cele două aspecte îi conferă lui Iisus, ca Fiu al Omului calitatea de judecător: Iisus este judecător nu doar pentru că are firea omenească, ci pentru că are firea omenească restaurată și îndumnezeită prin unirea cu firea dumnezeiască în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat (Ps. 8, 4-9; Evr. 2, 6-9)³⁴.

Cuvintele „nu vă mirați de aceasta” (μὴ θαυμάζετε τοῦτο) (v. 28a) pot fi înțelese în două feluri: a) nu vă mirați de cele ce v-am spus (că Fiul Omului poate chiar acum să judece și să aducă la viață pe cei morți sufletește), pentru că tot Fiul Omului este acela care învie morții și-i judecă în ziua de apoi; b) nu vă mirați de faptul că Fiul Omului este acela care învie morții și-i judecă în ziua de apoi. Cuvintele pot fi înțelese așadar fie raportat la ceea ce s-a spus, fie raportat la ceea ce spune Iisus în continuare. Noi credem, împreună cu cei mai mulți exegeți, că mai logică și mai plauzibilă este varianta a)³⁵.

O astfel de interpretare aruncă o lumină nouă asupra unui aspect viu disputat al eshatologiei ioanice. Sf. Evanghelist Ioan a fost acuzat de unii exegeți că ar fi transformat radical eshatologia sinopticilor, în sensul relativizării importanței judecării finale, în detrimentul celei prezente. Versetul în discuție dovedește contrariul: faptul că Fiul va învia și va judeca pe cei morți în ziua de apoi este cu

³² Cullmann demonstrează că titlul Fiul Omului nu trebuie înțeles doar ca o expresie a naturii umane a lui Iisus, în contrast cu titlul Fiul lui Dumnezeu, care desemnează natura Lui dumnezeiască. Numeroase pasaje nou testamentare sugerează faptul că, folosind acest titlu Iisus desemnează de cele mai multe ori dumnezeirea Sa. Cf. Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, trad. Shirley C. Guthrie, Charles A. M. Hall, Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 162-164; 184-187.

³³ George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 193.

³⁴ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 262.

³⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 192.; Pr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 133; C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 263; George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 193; D. A. Carson, *op. cit.*, p. 222.

mult mai mult decât acela că are putere încă de pe acum să judece și să aducă la viață pe cei morți sufletește. Judecata finală este și în eshatologia ioaneică actul final, suprem al lui Iisus, Fiul Omului: „vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândeii” (v. 28, 29).

Am notat mai sus deosebiri între v. 28 și v. 25. „Vine ceasul și acum este” (v. 25) și „vine ceasul” (v. 28), reprezintă două momente istorice diferite. Primul cuprinde prezentul eshatologic, perioada harului dintre Întrupare și Parusie, în timp ce al doilea desemnează momentul Învierii tuturor oamenilor în ziua de apoi. În v. 25, dintre cei morți, doar „cei care vor auzi” vor învia, în timp ce în v. 28 „toți cei din morminte” vor auzi glasul Fiului Omului și vor învia. Dacă în primul caz învierea sufletească depinde de conștiința fiecăruia, în cel de-al doilea Învierea obștească îi cuprinde pe toți cei din morminte, cu voia sau fără voia lor.

Aici trebuie făcută următoarea precizare: prin expresia „toți cei din morminte” (πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις) sunt desemnați toți oamenii fără nici o excepție; credincioși și necredincioși, buni și răi. Concepția potrivit căreia învierea îi privește aici doar pe necredincioși, care sunt judecați apoi în funcție de faptele lor bune sau rele, este eronată³⁶. Ea are la bază înțelegerea greșită a unor versete din Evanghelia a IV-a (In. 3, 18; 5, 24) și din cartea Apocalipsei (Ap. 20, 4,5,13)³⁷. Am arătat deja că cele două pasaje evanghelice nu atestă lipsa credinciosului de la judecata finală, ci doar certitudinea lui că nu va fi osândit. Acest fapt este afirmat cu claritate în Evanghelia a IV-a, în pasajele în care credinciosului, care ascultă cuvântul lui Iisus, crede în El și are deja viața veșnică, i se promite că Iisus îl va învia în ziua de apoi (In. 6, 40,54). Cu toate că el are deja viața veșnică, va fi și el ridicat din morți în ziua de apoi „spre învierea vieții”, fiind astfel prezent la judecata finală.

În sprijinul acestei interpretări vine și sensul ioaneic al cuvintelor „cei ce au făcut cele bune” și „cei ce au făcut cele rele”, care exclude posibilitatea judecării celor necredincioși exclusiv pe baza faptelor lor. În contextul Evangheliei a IV-a „cei ce au făcut cele bune” sunt aceia care vin la Lumină pentru a-și descoperi faptele bune (cf. In. 3, 21), iar „cei ce au făcut cele rele” sunt aceia care nu vin la Lumină pentru a nu li se vădi faptele cele rele (In. 3, 20). Versetul 18 și 19 din același capitol al Evangheliei ne arată că oamenii vin la Lumină, depășind astfel momentul critic al judecării, prin credință. Evanghelia a IV-a nu opune mântuirea prin credință mântuirii prin fapte. Credința și faptele bune sunt complementare și obligatorii pentru mântuire. Numai prin credință omul merge spre Lumina Hristos și din credința lui izvorăsc faptele bune. Iisus Însuși este

³⁶ Barrett este unul din susținătorii acestei teorii. Cf. C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 263

³⁷ Pentru o discuție amănunțită asupra acestei probleme vezi Pr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 130-134; Pr. Ioan Mircea, *Împărăția lui Hristos de mii de ani. Studiu exegetic al textului din Apocalipsă XX, 1-15*, în “Ortodoxia”, XXXVI, nr. 1, 1984, p. 29-59; Marcu, Pr. Grigorie Marcu, „*Combaterea interpretărilor greșite ale Eshatologiei biblice*”, în “Mitropolia Ardealului”, an V, nr 1-2, 1960, p. 28-35.

categoric în acest sens: „Lucrul lui Dumnezeu acesta este, să credeți în Cel pe care El L-a trimis” (In. 6,29). Iată de ce nu poate fi vorba de o judecată a necredincioșilor făcută exclusiv pe baza faptelor lor și nu a credinței în Iisus Hristos³⁸.

Dincolo de a fi o acomodare a eshatologiei ioaneice din vv. 24-27 la eshatologia apocaliptică iudaică, vv. 28 și 29 reprezintă o dezvoltare logică a acestora, care trebuie interpretată în lumina versetelor anterioare: cei morți sufletește, care „aud” vocea Fiului lui Dumnezeu în timpul vieții lor pământești și sunt ridicați de Acesta la viață, la sfârșitul veacurilor, vor auzi din nou vocea Lui, care îi va chema de această dată la „învierea vieții”, adică la viața desăvârșită a Împărăției lui Dumnezeu. În același timp cei care vor ignora vocea Fiului în timpul vieții pământești, se vor vedea obligați să răspundă chemării Lui din ziua de apoi și să se ridice „spre învierea osândirii”, primind condamnarea la o viață veșnică de osândă. Învierea obștească descoperă decizia pe care fiecare a luat-o în timpul vieții. Faptele bune sau rele sunt urmarea acceptării sau respingerii prin credință a cuvântului lui Iisus (cf. 3, 16-21)³⁹.

Potrivit procedurii literare al chiasmului, ideea exprimată în v. 30 este de fapt o reluare a ceea ce Iisus afirmase în v. 19. Dacă acolo afirmația Mântuitorului avea însă un caracter general, cu referire la toate „lucrulile” pe care le face Fiul și care sunt în deplină concordanță cu ale Tatălui, în v. 30 afirmația este aplicată la prerogativa judecării, despre care a fost vorba în contextul imediat anterior: și ca Judecător, Hristos nu face voia Sa, ci voia Tatălui, deoarece puterea de Judecător i-a fost dată tot de Tatăl. Judecata finală va fi dreaptă deoarece ea reflectă judecata lui Dumnezeu Însuși⁴⁰. Un alt motiv pentru care Judecata finală, săvârșită de Fiul va fi dreaptă este acela că ea este anticipată de fiecare om în parte. Deși neenunțată aici ideea este caracteristic ioaneică și aparține pasajului discutat (cf. v. 24). În viața pământească, prin răspunsul pe care îl dă chemării lui Iisus, fiecare om își pronunță propria sentință. Ce poate fi mai drept decât aceasta? La judecata finală Fiul lui Dumnezeu/Fiul Omului va valida doar sentința noastră și o va pune în aplicare.

Concluzii

1. Rezultatele analizei exegetice confirmă faptul că Ioan evanghelistul păstrează un echilibru permanent între aspectele prezente și cele viitoare ale eshatologiei sale. Accentul mai puternic decât la sinoptici pe realitatea prezentă a eshaton-ului nu afectează așteptarea sa eshatologică. Parusia, Judecata și Învierea obștească sunt evenimente reale ale viitorului, așteptate de comunitatea ioaneică.

³⁸ D. A. Carson, *op. cit.*, p. 222.

³⁹ George R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁰ Pr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 134.

2. Tensiunea dintre „deja/nu încă”, care răspunde și depășește toate așteptările eshatologice, străbate pasajul analizat, în timp ce expresia emblematică a paradoxului ioaneic „vine ceasul și acum este” este și ea prezentă.

3. Eshatologiei inaugurate din In. 5, 19-25, evanghelistul îi alătură eshatologia viitoare a vv. 26-30. Același Iisus ne spune că a sosit ceasul când cei morți sufletește pot fi ridicați din moartea păcatului prin puterea cuvântului Său dătător de viață, din moment ce El Învierea și Viața (In. 11,25) este prezent între oameni, dar ceasul eshatologic al Învierii tuturor morților aparține încă viitorului și orizontului de așteptare eshatologic (In. 5, 24-28).

4. Evanghelistul Ioan îi îndeamnă mereu pe credincioși să privească spre viitor. Deși au primit arvuna și au gustat din darurile Împărăției lui Dumnezeu, ceva mult mai bun îi așteaptă în viitor. Viața veșnică este accesibilă credinciosului încă din această viață prin credința în Iisus și ascultarea cuvântului Său, dar ea rămâne o arvună, o pregustare a vieții dumnezeiești desăvârșite trăită în comuniune deplină cu Iisus în Împărăția cerească. Aceasta este tensiunea așteptării eshatologice între „deja” și „nu încă”, acesta este paradoxul ioaneic al lui „vine ceasul și acum este”.

RECENZII

***Studia Basiliana*, I, II, III, București, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, 2009
(692 p. +645 p. +540 p.).**

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a declarat anul 2009, „*an comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare și al tuturor Părinților Capadocieni*”, deoarece s-au împlinit (în 2009) 1630 de ani de la trecerea la Domnul a Sfântului Vasile cel Mare (330-379), Arhiepiscopul Cezareei Capadociei; în consecință, în cursul acestui an (2009), pe tot cuprinsul Patriarhiei Române (la Centre eparhiale, protopopiate, școli teologice ș.a.) a fost aniversat (prin întâlniri, conferințe, simpozioane) Marele Ierarh al Bisericii Răsăritene, Sfântul Vasile cel Mare, teolog, ascet, organizator al vieții monahale, dar și al celei de asistență socială.

În același timp, la inițiativa Prea Fericitului Părinte Patriarh *Daniel* au fost editate trei volume cu lucrări publicate în cursul vremii până la acest popas aniversar (pomenite mai sus).

Primul volum este de fapt o reeditare a celui aniversar, închinat Sfântului Vasile cel Mare, în cursul anului 1979 (la 1600 de ani de la trecerea la cele veșnice a Ierarhului amintit), apărut la București în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; la acesta, prin grija Prof. univ. dr. Emilian Popescu, membru de onoare al Academiei Române au fost incluse noi studii, s-a reactualizat bibliografia, s-au corectat textele din prima ediție, s-au adăugat rezumate dintr-o limbă de circulației internațională la fiecare studiu, s-a uniformizat sistemul de citare și abreviere, s-au inclus noi ilustrații ș.a.; din studiile incluse în acest volum (alcătuite de ierarhi, teologi, istorici și filologi, ca de altfel în toate trei), reiese limpede faptul că Sfântul Vasile cel Mare „rămâne până astăzi un

apărător al dreptei credințe în Sfânta Treime, un dascăl al vieții liturgice, al vieții de familie, al vieții monahale și al lucrării filantropice al Bisericii, precum și un teolog al înțelepciunii divine, exprimată în Scripturi și în făpturi” (P. F. Patriarh Daniel, *Cuvânt înainte*, vol. I, p. 5).

Cel de al doilea volum cuprinde studii referitoare la Sfântul Vasile cel Mare pe teritoriul României de azi; preocupările Sfântului Vasile cel Mare în domeniul biblic, teologic și chiar în cel al culturii vremii sale; Sfântul Vasile cel Mare și viața monahală; Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan „mari dascăli ai lumii și ierarhi”; se poate spune că Sfântul Vasile cel Mare, prin viața sa a fost un adevărat model de „preot, ierarh și teolog desăvârșit”, care, prin interpretarea Sfintei Scripturi „a dat soluții valabile unor probleme teologice dificile ale vremii, adoptate la Sinodul al II-lea Ecumenic [de la Constantinopol din 381, cu privire la Sfântul Duh] și ... la ... alte sinoade, ca norme de conduită în viața Bisericii Ortodoxe..., dar a fost ... și un dârz apărător al dreptei credințe și al unității eclesiale”; în același timp, „a alcătuit norme de trăire morală și a creat instituții de manifestare filantropică a Bisericii; la români, lucrările sale s-au răspândit încă din vechime în manuscrise, apoi în carte imprimată, fiind un „izvor de apă vie” pentru trăirea noastră duhovnicească; monahismul românesc s-a organizat încă de la început pe baza normelor sale, iar, românii „îl cinstesc purtându-i numele, cântându-l în colinde sau laudându-l ca patron al mai multor biserici (P. F. Patriarh Daniel, *Cuvânt înainte*, vol. II, p. 5-6).

Al treilea volum cuprinde comunicările prezentate în cadrul Simpozionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică, care s-a ținut în cadrul Centrului Cultural- Social „Sfântul Ierarh Calinic” de la Mănăstirea Cernica (din 2-3 octombrie 2008) ce a fost închinat tot cinstirii Sfântului Vasile cel Mare; în aceste studii s-au scos în „evidență învățăturile ale Sfântului Vasile cel Mare ... cum sunt, de pildă, ... cele privind teologia icoanei, care a contribuit la formularea doctrinei ortodoxe devenită oficială și folosită ca armă împotriva iconoclaștilor” ...; apoi, amănunte „pe care Sfântul Vasile cel Mare ni le dă asupra cultului creștin în primele veacuri și a muzicii folosite în biserici”...; de asemenea... „a subliniat puterea tradiției

pentru a justifica folosirea semnului Sfintei Cruci de către creștini, din cele mai vechi timpuri, ori a îndreptării lor către Răsărit la momentul rugăciunii” ...; s-a vorbit despre influențele sale „directe asupra monahismului benedictin”..., în toată viața sa avându-l ca „model pe Mântuitorul Iisus Hristos” (P. F. Patriarh Daniel, *Cuvânt înainte*, vol. III, p. 5-6).

Cele trei volume, închinare trăirii și operei Sfântului Vasile cel Mare, apărute într-o prezentare grafică de excepție, se recomandă ca un adevărat tezaur de spiritualitate creștină într-o lume secularizată.

ALEXANDRU MORARU

Miguel De Salis Amaral - Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 460 p.

Sub egida Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase al UBB, în traducerea Danielei Chețan, avându-i ca editori pe Pr. prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb și Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan, vede lumina tiparului, în limba română, teza de doctorat în Teologie, cu titlul: *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, susținută în anul 2000, la Universitatea Navarrei din Pamplona a teologului de origine portugheză Miguel Vasco Costa de Salis Amaral, actualmente profesor la Facultatea de Teologie a Universității Pontificale Sf. Cruce din Roma.

Cartea cuprinde un *Prolog*, semnat de Pr. prof. Pedro Rodriguez, 11 capitole: *Contextul istoric și teologic*, apoi: *Teologia lui Bulgakov*, *Esența Bisericii*, *Biserica văzută ca instituție*, *Chestiuni particulare*,

care constituie partea I: *Biserica în Teologia lui Bulgakov*, *Teologia lui Florovsky*, *Taina Bisericii*, *Biserica între creație și Parusie*, *Chestiuni particulare*, care constituie partea II: *Biserica în Teologia lui Florovsky*, *Comparație sintetică a celor doi autori*, *Bulgakov și Florovsky în dezbateră teologică*, care constituie partea III: *Bulgakov și Florovsky - două eclesiologii în dialog*, *Reflecții conclusive*, *Bibliografie selectivă* și un util *Indice al numelor*.

În contextul evenimentelor cele mai semnificative ale secolului al XX-lea: reînnoirea eclesiologiei și Mișcarea ecumenică, autorul, ținând seama de două concepte fundamentale pentru teologia rusă a veacului trecut: *teandria* și *sophia*, își îndreaptă atenția asupra concepției eclesiologice a celor mai însemnați

teologi ortodocși ruși din diaspora - primii teologi ortodocși care au prezentat Apusul creștin, catolic și protestant valorile spirituale răsăritene. Amândoi sunt tributari marii renașteri a filosofiei religioase, dar reprezintă două curente diferite, deși ambele propuneau întoarcerea la Sf. Părinți, Liturghie, la experiența spirituală a Bisericii (p. 44): una respingea orice influență occidentală (Florovsky), ceilalți considerau ca fiind necesar să pornească de la Părinți. Dar având ca obiectiv să ajungă mai departe față de unde au ajuns ei...și acceptau, deși sub formă critică, reușitele gândirii și filosofiei occidentale (p. 45-46) (Bulgakov).

Cheia eclesiologiei cosmice și eshatologice, sofianice și slavofile la Bulgakov – în gândirea căruia se pot identifica trei faze în care predomină: teandria de formă slavofilă, interesul pentru aspectul omenesc al Bisericii și insistența asupra realității divine (p. 71) - e aceea că Biserica este viața divină în om (I Cor 12). Toți suntem una în Hristos în sens real. Biserica este manifestarea lui Hristos, un fapt teandric, teandria in actu, viața nouă în Hristos prin duhul (p. 119).

Biserica este singura (pământească și cerească) din punctul de vedere al ideii divine, a fundamentului și a destinului său, dar este îndoită în devenirea lumii până la Parusie (p. 98), căci până atunci se continuă eclesializarea, adică procesul de luare în posesie a creației din partea Bisericii, până la desăvârșirea totală... obiectivul eclesializării vieții este acela că Biserica văzută coincide cu Biserica nevăzută (p. 77).

Bulgakov identifică Biserica cu recapitularea a toate: Biserica este rezultat al misiunilor divine Fiul și Duhul Sfânt îndeplinesc misiunea Întrupării și Cincizecimii (p. 100). Biserica este locul în care se realizează Revelația și comunicarea vieții divine cu creația. În Biserică există un caracter diadic. Biserica aparține

veșniciei și timpului, necreată, totuși intră în istorie. Nevăzutul pătrunde în concret prin simbol. Biserica este viața mistică ce se exprimă în formă văzută (p. 106).

Sfințenia este rezultat al teandriei – sfințenia lui Dumnezeu sălășluiește în Trupul lui Hristos prin acțiunea Duhului Sfânt, acțiune sfințitoare, stare sfințitoare. Toți oamenii aparțin lui Hristos, care este Biserica (p. 113), Panenteosis I Cor 15, 24-28. Sobornost, care se află la antipodul masei și al colectivului (p. 115) este comuniunea tuturor oamenilor în viața adevărată și universală a Trupului lui Hristos.

Creștinismul este supraistoric, dar nu extra-istoric. Biserica instituție a harului. Nu există ruptură între Biserica apostolică și Biserica instituțională (p. 137). Biserica este viața în adevăr și din acest motiv este infailibilă, în ansamblul ei (p. 154). Laicatul reprezintă o stare particulară a sacerdoțiului real al tuturor creștinilor a cărui hirotonie se realizează prin intermediul confirmării (p. 190). Teologul rus neagă infailibilitatea ierarhiei, bazându-se pe ideile slavofile, construindu-și metafizica Bisericii, în opinia autorului, apelând la ideile lui Homiakov și Soloviev (p. 184).

Marea greșală lui S. Bulgakov este că neagă existența ierarhiei în epoca apostolică și nu o relaționează în mod direct cu Hristos (p. 146).

Pentru Florovsky, a cărui eclesiologie are un caracter profund hristocentric, Biserica poate fi înțeleasă doar pornind de la marea nouătate a unirii la Dumnezeu cu omul (p. 229). Biserica este istorică, deși constituie un eveniment tainic care poate fi atins doar prin credință (p. 230).

Biserica este Hristos ce lucrează în Trupul Său și nu o organizație cu scopuri morale, sau o organizație în care Hristos este un adevărat referent comun și atât (p. 235). Teologul accentuează

prezență sacramentală a lui Hristos în Euharistie. Adunarea euharistică este locul în care se manifestă Biserica. Prezența reală a lui Hristos în adunarea euharistică construiește practic Biserica, deoarece îi unește pe oameni cu Hristos și între ei. Biserica locală care celebrează Euharistia este întreaga Biserică (p. 238). Ierarhia îi slujește lui Hristos în fața comunității (p. 323). Preotul se află în comunitatea locală în calitate de ministru al Euharistiei. Episcopatul este instrument al universalității unind Bisericile locale în sobornicitatea Bisericii (p. 272). Pentru Florovsky sobornost înseamnă catolicitatea interioară, privită ca și calitate (p. 268).

Biserica nu reprezintă o idee platonice, nici amintirea istorică și fidelă a unui eveniment trecut. Biserica există, Hristos asumând și unind în ea întreaga umanitate (p. 239). Biserica este Hristos în plenitudinea Sa infinită (p. 242), unicul organism istoric care este supranatural (p. 243).

Eclesiologia lui Florovsky are și un puternic fundament pnevmatologic, nu este hristomonistă. Prin Biserică, Duhul Sfânt face mereu actuală lucrarea lui Hristos pentru fiecare generație... Biserica este mântuirea și locul mântuirii, este chipul, prezența și lucrarea lui Hristos în lume, prin Duhul Sfânt, care ne face fii ai lui Dumnezeu. Locul în care Duhul Sfânt îl încorporează pe credincios în Hristos și îi dă un nou principiu de viață – supranatural – prin intermediul Tainelor (p. 233). Cincizecimea devine permanentă în Biserică prin succesiunea apostolică, care nu este un schelet canonic, ci un principiu harismatic. Astfel ministerul este un principiu harismatic care caracterizează în mod intrinsec și structural Biserica, în calitate de organism. Garanția că Duhul Sfânt lucrează în Biserică – sălășluiește în ea – este succesiunea neîntreruptă a ministerului prin succesiunea apostolică (p. 249).

Cu privire la infailibilitate, teologul rus afirmă că adevărul este păzit de întreg corpul, însă doar ministeriul sacerdotal este autorizat să dea mărturie autentică despre ea, această autenticitate a mărturisirii fiind bazată pe continuitatea harismatică a Bisericii, care este asigurată de către succesiunea ierarhică (p. 254-255). Adevărul nu a fost descoperit de către sinoade, deoarece el niciodată nu a fost pierdut: mai degrabă a fost recunoscut aici, odată în plus și proclamat în mod solemn (p. 329).

Potrivit lui Florovsky, Taina eclesiologică e aceea că o societate vizibilă și pământească este un organism al harului divin. Biserica este o eshatologie anticipată care crește în istorie (p. 282). Florovsky nu contrapune Biserica văzută celei nevăzute (p. 292) și are în vedere mai mult umanul divinizat decât divinul umanizat (p. 295).

Punându-i în comparație pe cei doi teologi, în timp ce Bulgakov numește Biserica sacrament primordial, Florovsky vorbește cu precădere despre Biserica văzută ca rezultat al sacramentelor (p. 371), imaginea centrală a Bisericii este pentru primul Mireasa lui Hristos, iar pentru al doilea Trupul lui Hristos, la unul se observă mai mult alteritatea Hristos/Biserică, al doilea vede în Hristos și Biserică însăși taina divinului și umanului nedespărțite-teandria, unul propune intercomuniunea, celălalt o respinge categoric (p. 358-360). Bulgakov, a cărui Teologie se prezintă ca o lucrare modernă în dialog cu filosofia și cultura, condamnat de două sinoade în 1935 datorită sofologiei sale, are o viziune deschisă față de lume, lumea aparține Bisericii, la Florovsky, care are o Teologie foarte sobră, influențată de monahismul oriental, Biserica și lumea sunt separate. Biserica se află în lume, dar nu este din lume (p. 373). Cu privire la caracterul văzut și nevăzut al Bisericii primul are o abordare gnoseologică,

simbolică, iar al doilea una hristologică (p. 406). Amândoi sunt însă de acord că eclesiologia se poate face doar plecând de la această viață și experiență în Hristos, din interiorul Bisericii și de la credință (p. 363).

Ambii teologi recunosc succesiune apostolică și lucrarea harului în Biserica romano-catolică și înțeleg ecumenismul ca reîntoarcere la spiritul părinților, unirea cu Biserica Ortodoxă. Se poate vorbi despre o influență ortodoxă asupra autorilor catolici și invers (p. 425), avându-i în vedere pe Florovsky și Cerfaux sau Congar, care de altfel manifesta o simpatie pentru gândirea slavofilă, iar cei doi autori studiați s-au documentat mult din lucrările teologilor occidentali (p. 427). Într-o altă ordine de idei, concepția eclesiologică a lui Florovsky în special, a influențat eclesiologia

euharistică și Teologia Bisericii locale, la teologii ortodocși.

În concluzie, ținând seama de trăsăturile comune ale celor doi teologi sunt de reținut: deschiderea lor față de Teologia occidentală, Mișcarea ecumenică și dialog, considerarea sobornostului ca și caracteristică intimă a Bisericii, respingerea scolasticismului, prețuirea Sf. Părinți și a tradiției ca izvor de răspunsuri la problemele actuale, un mod de a face Teologie foarte conectat la viața liturgică (p. 428-429).

Lucrarea este una de excepție, autorul dovedind acrivie științifică, o mare capacitate de analiză și sinteză și fiind un cunoscător de profunzime al eclesiologiei ortodoxe.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Anne Brenon, *Catharii*, traducere de Ion Doru BRANA, coll. Porta Magica, Ed. Nemira, București, 2008, 238 p.

Pentru cei care cunosc pulsul cercetărilor în domeniul ereziilor medievale, numele Anne Brenon, nu le este străin. Autoare a numeroase cărți, studii și eseuri de specialitate, dintre care cele mai cunoscute sunt: *Le vrai visage du catharisme*¹ (1988) sau *Les femmes cathares*² (1992), a devenit alături de Jean Duvernoy, Ch. Thouzellier sau Michel Roquebert una dintre cele mai autorizate voci în problema ereziilor medievale. Ea este cea care a fondat celebra revistă *Heresis* una dintre puținele reviste ce au ca temă predilectă ereziile. Între 1982 și 1998 a condus

centrul de studii cathare *René Nelli* din Carcassone. Actualmente predă la Universitatea din Montpellier și este membră a Societății Istoricilor Medieviști.

Lucrarea tradusă și publicată la editura Nemira: *Catharii*, apărută în original în anul 2007 la editurile Albin Michel din Paris, sub titlul *Les Cathares*, este una dintre lucrările de popularizare (vulgarizare) a subiectului cathar; mai degrabă *un mic eseu* (p.9) decât o lucrare științifică *stricto sensu*. Cartea a fost introdusă în colecția de succes *Porta Magica*, serie descrisă de editura Nemira ca având scrieri *cu caracter ezoteric, gnostic, fantastic, conspirativ sau secret*,.... Direcțiile urmărite de autoare se anunță a

¹ *Adevărata față a catharismului.*

² *Femeile cathare.*

fi clare, încă de la început: să descrie erezia cathară în ansamblul ei, concentrându-se pe secolele XIII-XIV, iar, pe de altă parte, să surprindă spiritualitatea și religiozitatea ereticilor cathari, ca *spiritualitate creștină* (p.13). *Această carte se vrea mai mult o imersiune în sânul spiritualității cathare decât o nouă relatare a istoriei ereziei în Europa meridională din secolele al XI-lea și al XIV-lea, înrădăcinarea, reprimarea și apoi eradicarea ei* (p. 17). Protagonistii preferați ai istoricului sunt catharii „perfecti”: Pèire Autier, Pèire Maury, Guilhem Bélibaste, ale căror mărturii străbat procesele inchizitoriale și care au activat la finalul secolului al XIII-lea și în primele decade ale celui de-al XIV-lea.

Lucrarea se desfășoară pe 238 de pagini și este împărțită în cinci secțiuni: *Introducere sub formă de dedicație* (p. 9-20); *Cele două Biserici* (p. 21-54); *Calea dreptății și a adevărului* (p. 55-107); *L'entendensa del Be, Înțelegerea binelui* (p. 108-178); *Încarnare* (p. 179-219); *Concluzii, Note și Orientare Bibliografică* (p. 220-237).

Din majoritatea lucrărilor autoarei rezultă o atitudine care se dorește obiectivă și nepărtinitoare (chiar dacă este departe de a fi așa)³. Astfel se explică și una din primele fraze ale cărții *Catharii*, atunci când vorbește despre gnostici și cathari: *și unii [gnosticii n.n], și ceilalți [catharii n.n], de-o parte și de alta a secolelor, reprezintă nostalgici ai patriei celeste pierdute, cu toate acestea (...) este greu de definit catharismul ca o gnoză* (p. 10). Sigur că această afirmație are un dublu rol: acela de a-și preciza, încă de la început, poziția de non-combativă și susținătoare a diversității confesionale medievale,

interzisă de „diabolica Inchiziție”, și acela de a atenționa cititorul că „moda” istorică după care catharismul ar fi un curent gnostic și maniheic nu mai este în grațiile ereziologilor laici.

Istoricul operează foarte atent cu termenii avertizând că unii termeni vor fi folosiți, chiar dacă nu este de acord cu ei. De exemplu cuvântul *cathar* îl va folosi doar pentru că *este indispensabil pentru a te face înțeles* (p.18). Așa se face că vom întâlni adesea în loc de *cathari* expresia de *oameni buni* (bons hommes) sau în loc de *erezia cathară* cea de *erezia oamenilor buni*. La fel suntem avertizați asupra utilizării cuvântului *eretic*, despre care ni se spune că *va fi întrebuințat – bineînțeles fără urmă a vreunei judecăți de valoare – ținând cont de distanța istoriei, care știe foarte bine că pe motivul ereziei acești bărbați și aceste femei au fost efectiv executați; dar și respectând etimologia grecească a cuvântului, care ține de alegere – libera alegere religioasă* (p.19).

Prima parte (pp. 9-54), care cuprinde o *Introducere sub formă de dedicație* (p. 9) ajută cititorul să se familiarizeze cu tema, dar, și cu tipul de abordare al autoarei, și îl avertizează că lucrarea: *se vrea mai mult o imersiune în sânul spiritualității cathare* (p. 14). Catharismul este, pentru A. Brenon: *o Biserică întrupată, un corpus de practici, de rituri și de credințe legate de mișcarea unei întregi societăți* (p. 17).

Cea de-a doua parte: *Cele două Biserici*, se dorește o scurtă trecere în revistă a cronologiei ereziei (pp. 38-42), a țărilor în care aceasta s-a răspândit și a diferenței dintre Biserica romană și cea cathară, *căci – așa cum o afirmă catharul Pèire Authier – există două Biserici: una [care] fuge și iartă (Mt.10,23), cealaltă [care] posedă și jupoai* (p. 21).

Secțiunile: *Calea dreptății și a adevărului, L'entendensa del Be,*

³ Un exemplu concludent în acest sens este : Anne BRENON, *Le vrai visage du Catharisme*, nouvelle éd. Revue et augmentée, ed.Loubatieres, Portet-sur-Garonne, 1995.

Înțelegerea Binelui și Încarnarea, sunt destinate descrierii *spiritului cathar, spiritualității și misticii* cathare demonstrând că spiritualitatea ereziei este, practic, subiectul central al cărții. Aici autoarea va aborda teme ca: *crisologia* din punct de vedere cathar (pp. 143-159); poziția față de *Fecioara Maria*; dualismul *creștin* al catharilor (pp. 117-124); *inconoclasmul* cathar (pp. 185-191) sau patimile la care aceștia au fost supuși (pp.202-219). Despre Iisus Hristos ni se spune că: *și unii, și alții, oameni buni și clerici de la Roma, sunt de acord să vadă în Cristos vectorul salvării; părerile se deosebesc doar în legătură cu modalitățile intervenției sale. [...] Oamenii buni [cathari n.n.] nu cred în „păcatul originar” al creaturii, ci în lovitura de forță și înșelătorie a „celui puternic întru rău”; [...]. În logica creștinismului cathar, suferința și moartea lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu și mesager al Împărăției, nu numai că n-au nici o rațiune de a fi, dar sunt pur și simplu- ca orice suferință, ca orice violență – inadmisibile. În ce privește mariologia, cuvintele lui Peire Authier, sunt relevante: este revoltător să se gândească sau să se creadă că Fiul lui Dumnezeu s-a născut dintr-o femeie sau că s-a adumbrit în ceva atât de josnic ca o femeie* (p. 151).

În cartea lui Anne Brenon, vom găsi un autor care este stăpân pe metodologia istoriografiei medievale; folosirea pe parcursul lucrării a unei argumentări susținută de izvoarele istorice (aceasta când vorbim de partea istorică) trădează o bogată experiență și dovada unei demnități a medievistului care evită, pe cât posibil, folosirea altor lucrări decât izvoarele.

Scopul declarat al acestei prezentări este acela de a rectifica imaginea eronată creată asupra catharilor de către *polemisti catolici*. Totuși, căutând să modifice

anumite „greșeli” făcute de posteritate, autoarea devine subiectivă, chiar nostalgică, adesea umbrind metoda printr-o interpretare părintoară și subiectivă.

Nu putem să încheiem prezentarea acestei lucrări, înainte de a spune că este de o reală valoare pentru literatura de specialitate din România și publicarea ei este salutară. În ce privește conținutul nu suntem de acord cu o bună parte din afirmațiile autoarei, care lasă să se întrevadă o *favorizare* a ereziei, o încercare de martirizare a acesteia și de diabolizare a celei care a combătut-o, uitând parcă despre ce societate vorbim în sec. XII-XIV sau, așa cum o afirma Jaques Le Goff într-un interviu luat de *Le Figaro* și intitulat: *Le Goff: «Des gens savants véhiculent des idées fausses»*, cât de nocivă putea să fie filosofia după care se conduceau acești eretici. Una dintre concluziile ei este că *erezia Binelui*, [este] o *construcție religioasă complexă și desăvârșită*, articulată pe o *solidă logică internă* (p. 220). Această părere rămâne, totuși, de discutat și nu o împărtășim. Un alt aspect care ne-a trezit oarecum suspiciunea este traducerea. Pe lângă aspectele pozitive pe care nu le putem ignora: fluența, limbajul elaborat, netraducerea numelor proprii, sau folosirea ortografiei corecte pentru cuvântul *cathar* (nu *catar*) trebuie remarcate și câteva aspecte ce ar trebui îndreptate. Chiar dacă nu am avut posibilitatea să intrăm în posesia originalului, unele lucruri, e limpede că, nu sunt corect traduse, ca de exemplu *ordonatul*, atunci când se referă la cel care oficia slujba cathară. Ori știm bine că verbul *ordonner* înseamnă printre altele a *hirotoni*, iar în limba română *ordonat* conform DEX-ului face referire la *disciplinat, dichisit, echilibrat* (vezi DEX, ed. 1998, p.726) și nu are nici o legătură cu actul hirotoniei. La fel se întâmplă și cu *punerea mâinilor, l'imposition des mains*, tradusă

ca *impozițiunea mâinilor* care în limba română, în limbajul de specialitate teologic nu spune, cel puțin astăzi, nimic (p. 14). Desigur sunt și alte locuri pe care le considerăm arbitrar traduse, dar neavând originalul nu ne putem pronunța cu certitudine, motiv pentru care nu le vom enumera.

Indiferent de minusurile pe care le presupune traducerea și caracterul vizibil comercial al publicării acestui volum, trebuie recunoscut că avem în această

carte o valoroasă prezentare a prea puțin cunoscutei erezii cathare. Cartea vine ca o completare la informațiile parțiale pe care ni le oferă Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Gheorghe Vlăduțescu dintre români, sau Yuri Stoyanov și Le Roy Ladurie vis-a-vis de acest subiect extrem de complex: catharismul.

LIVIU VIDICAN-MANCI

Alexandru Moraru – *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2009, 206 p.

În cadrul programului de manifestări științifice și culturale, „UBB 90 de ani de la întemeierea Universității Românești din Cluj (1919-2009)” se înscrie apariția lucrării intitulată: *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca – schiță istorică*, aparținând unui prolific autor, părintele profesor dr. Alexandru Moraru, inițiatorul principal al reactivării studiilor teologice ortodoxe superioare la Cluj-Napoca, în urmă cu aproape 20 de ani, fost Rector al Institutului (1990-1992) și decan al Facultății (1992-1996), actualmente șeful catedrei de Teologie pastorală.

Cartea se deschide cu prefața semnată de decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Pr. prof. dr. Ioan Chirilă: *După 85 de ani – împlinirea unui vis și reîntregirea chipului zidirii culturale universitare clujene* (p. 11-14) și *Cuvântul autorului* (p. 15-16), conține două părți: *Vechiul Institut Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)* (p. 17-78) și *Reînvierea învățământului teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca. Institutul Teologic de Grad Universitar (1990-1992). Facultatea de*

Teologie Ortodoxă în cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (1992-2009) (p. 79-188) și se încheie cu *Concluzii* (p. 189-194), *Bibliografie generală* (p. 195-200) și câteva ilustrații (p. 203-206).

În partea întâi ni se oferă valoroase informații despre activitatea instituției de învățământ teologic ortodox universitar clujean - Institut Teologic (1924-1925), Academie Teologică (1925-1948), Institut Teologic de grad Universitar (1948-1952) - de la inaugurarea ei în capitala culturală a Transilvaniei (1924), în condițiile create după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, de către Nicolae Ivan, primul Episcop a reactivatei Eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului, până la desființarea abuzivă, după 28 de ani: cadrele didactice și activitatea lor științifică, disciplinele de studiu, conducerea Institutului, publicațiile (volumul aniversar *Zece ani în slujba Bisericii și neamului 1924-1934* și seria *Anuarelor*, sistată în 1940), funcționarii, studenții - activitatea lor misionară și de culturalizare în cadrul Societății culturale „Credința Ortodoxă” și a Cercului studentesc de studii religioase

și statistici cu privire la aceștia (2532 de studenți înscriși, 140 de licențiați în perioada 1949-1952 și 18 licențiați între 1928-1936 nerecunoscuți de autoritățile statului, p. 75-78), biblioteca, înființată în 1924, care în 1952 ajunsese la aproximativ 20.000 de volume, din păcate în mare parte distruse ca și arhiva instituției și imobilele Institutului (au fost utilizate în această perioadă 4 clădiri). Majoritatea absolvenților acestei școli teologice au devenit preoți, slujitori în administrația bisericească, alții profesori de Religie în învățământul preuniversitar, unii profesori de Teologie și chiar ierarhi ai Bisericii noastre.

Partea a doua ne pune la dispoziție - după ilustrarea greutăților noului început în atmosfera post-decembriștă comparată cu cea care a urmat Edictului de la Mediolan din 313 (p. 90), a sprijinului chiriarhului locului, Arhiepiscopul Teofil și a deschiderii oficiale a Institutului în prezența Patriarhului Teoctist (p. 96-106) - o radiografie completă a tuturor aspectelor vieții Institutului Teologic, încadrat în anul 1992 în cadrul UBB ca Facultatea de Teologie Ortodoxă: structura Facultății, programe de studii (nivel licență, patru specializări acreditate: Teologie pastorală, Teologie didactică, Teologie asistență socială și Artă sacră, nivel master, patru specializări: Ortodoxie românească și viață liturgică, Doctrină și hermeneutică creștin ortodoxă, Pastorație și duhovnicie, Artă sacră, Școala doctorală "Isidor Todoran" cu 6 specializări: Teologia biblică a Vechiului Testament, Studiul Noului Testament, Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie, Istorie bisericească universală, Muzică bisericească și ritual, Misiologie), cadrele didactice titulare și asociate, pe ani universitari (p. 113-120) activitatea

lor științifică și misionară (p. 125-127), conducerea facultății, personalul didactic auxiliar, publicațiile Facultății (*Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Orthodoxa* și *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, fiind enumerate toate studiile publicate, p. 128-147), Biblioteca - factor indispensabil al procesului de învățământ și muncii de cercetare, deținând azi peste 24.000 volume cărți și 700 volume periodice (p. 148), aspecte legate de studenții, masteranzii și doctoranzii în Teologie, titluri de doctor conferite (35 din 1998 până în prezent, p. 173-177), decernări ale titlului de Doctor Honoris Causa al UBB (12 la număr, p. 178), la propunerea Facultății, imobile (3) și dotări, diferite statistici (p.185-188) - 1771 de licențiați din 1993 până astăzi și 389 de absolvenți ai ciclului de master - și nu în ultimul rând o secțiune cu titlul: *Legăturile Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu personalități și instituții bisericești și laice pe plan intern și internațional*, ce cuprinde manifestările științifice organizate de instituție: simpozioane internaționale (19), conferințe naționale (6), sesiuni de comunicări (51), inaugurări ale unităților de cercetare (Centrul de Studii Biblice, Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase, Centrul de Bioetică și Centrul Orientalia), personalitățile de peste hotare care au conferențiat în cadrul instituției, (p. 149-156) etc.

Organ al misiunii Bisericii, instituția de înaltă cultură ce constituie subiectul lucrării de față oferă șansa studierii temeinice, aici în capitala culturală a Transilvaniei, într-un cadru multicultural, a celei mai înalte dintre științele spiritului, Teologia.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN