

THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2020

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-
CATHOLICA VARADIENSIS**

**1-2/2020
January-December**

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

*A publication of Theological Greek-Catholic Faculty's Oradea
Department, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania*

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

COORDINATOR EDITOR:

Conf. dr. OVIDIU HOREA POP

REFEREES:

Prof. dr. VÉGHSEŐ TAMÁS
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Conf. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CĂLIN IOAN DUȘE
Lect. dr. CONSTANTIN ILIEȘ
Lect. dr. RADU IOAN MUREȘAN
Lect. dr. IONUȚ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

NICHITA ANIKÓ

CONTACT:

20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953
http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/
Email: studiavaradiensis@gmail.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 65 (LXV) 2020
DECEMBER
1-2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS

1-2

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- Iosif BISOC, Viața socială a Bisericii primare în conformitate cu cartea *Faptele Apostolilor* * *The Social Life of the Primary Church According to the Acts of the Apostle*5
- Iulian Antoniu SUCIU, Reflecție identitar-liturgică asupra construcției cortului întâlnirii. Critică textuală a capitolelor 25-40 din Exod I * *Liturgical-Identitary Reflection Regarding the Building of The Tent of Meeting. Textual Criticism of Exodus 25-40*..... 23
- Iulian Antoniu SUCIU, Reflecție identitar-liturgică asupra construcției cortului întâlnirii. Critică textuală a capitolelor 25-40 din Exod II * *Liturgical-Identitary Reflection Regarding the Building of The Tent of Meeting. Textual Criticism of Exodus 25-40*..... 37

Alin-Marius VARA, Promesse, aperture ecumeniche e rischi teologici nella teologia sacramentaria di Alexander Schmemmann (I) * <i>Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemmann</i>	53
Alin-Marius VARA, Promesse, aperture ecumeniche e rischi teologici nella teologia sacramentaria di Alexander Schmemmann (II) * <i>Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemmann</i>	67

STUDIA PAEDAGOGICA

Florica BODEA, Dezvoltarea creativității în exprimarea orală a elevilor în urma aplicării unor tehnici creative la clasă * <i>The Development of Creativity in the Oral Expression of the Students Following the Application of some Creative Techniques in the Classroom</i>	87
---	----

RECENZII – BOOK REVIEWS

Francesco Bamonte, <i>Il cristianesimo contemporaneo a confronto con l'esoterismo, occultismo e satanismo</i> . Edizioni Messaggero, Padova, 2020, pp. 419. (Giuseppe MUNARINI)	95
---	----

STUDIA THEOLOGICA

VIAȚA SOCIALĂ A BISERICII PRIMARE ÎN CONFORMITATE CU CARTEA *FAPTELE APOSTOLILOR*

Iosif BISOC*

ABSTRACT. *The Social Life of the Primary Church According to the Acts of the Apostle.* In the narrative from the Acts of the Apostles 20,7-12, it can be inferred that the believers gathered in their homes to listen to the teaching of the apostles and to break bread. However, in the community of Jerusalem, the Eucharistic liturgy was not a separate moment, detached from the concrete life of the community, but rather an expression of it. Two elements suggest this: on the one hand, the emphasis on „sharing of goods” (cf. *Acts* 2,44-45) which demonstrates the willingness of the believers to be united not only in worship, but also in charitable life; on the other hand, the reference to a common meal, different from the „breaking of bread” (cf. *Acts* 2,46), which was meant to deepen the fraternal relationships among believers, thus preparing a better atmosphere for the celebration of the Eucharist. Therefore, through the entire social-pastoral activity of the early Christian communities, the Christian Church was involved in developing a system of coexistence and harmony among the members of the community and the concrete aspects of life.

Keywords: Jesus Christ, Acts of the Apostles, apostles, Eucharist, charity, breaking of bread, community, social life

Cuvinte cheie: Isus Cristos, Faptele Apostolilor, apostolic, Euharistie, caritate, frângerea pâinii, comunitate, viață socială

* Frate conventual, doctor în teologie al Universității din București, profesor asociat al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea *Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca. E-mail: bisociosif68@yahoo.it.



Instituită din voința lui Dumnezeu, Biserica, chiar de la începutul existenței sale apostolice, și-a îndreptat privirea către toate aspectele esențiale ale trăirii spirituale și umane ale credincioșilor ei. În acest sens, ne stau mărturie scrierile neotestamentare, dintre care, cartea *Faptele Apostolilor*, de fapt, prima atestare credibilă a rolului social pe care l-a avut Biserica creștină, se distinge în mod cu totul deosebit. Textul din *Fap* 2,42-45 este sugestiv pentru dezvoltarea argumentării de față: „Ei [creștinii] erau stăruitori în învățătura apostolilor și în comuniunea fraternă, la frângerea pâinii și la rugăciune. Și toți erau cuprinși de teamă: multe minuni și semne se înfăptuiau prin apostoli. Toți cei care credeau erau împreună și aveau toate în comun: își vindeau proprietățile și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare”.

Noțiuni introductive

După ce primele scrieri neotestamentare îl aveau drept protagonist pe Isus Cristos, în sensul că El era în centrul relatării evangheliștilor, începând cu cartea *Faptele Apostolilor*, se trece la analiza formării primelor comunități creștine, de fapt, a Bisericii primare, și, în același timp, a abordării teologiei care tocmai se năștea în această Biserică¹.

Cartea *Faptele Apostolilor* a fost considerată un corp unitar cu *Evanghelia sfântului Luca*, deoarece există o unitate de vocabular și de stil; în aceste scrieri, găsim aceleași motive literare și teologice, iar evanghelistul Luca, de profesie medic, a fost unul dintre discipolii sfântului Paul. De fapt, întreaga tradiție creștină ni-l indică pe Luca drept autorul acestei scrieri. Desigur că această scriere, *Faptele Apostolilor*, ar fi putut să fie inclusă la sfârșitul *Evangheliei sfântului Luca*, însă s-a considerat oportun ca toate cele patru Evanghelii să formeze o unitate teologică și eclezială².

În ceea ce privește locul redactării, acesta nu este bine precizat: au fost menționate mai multe localități dintre care Ahaia, Efesul sau Corintul, însă, din analiza textelor, cel mai probabil cartea a fost compusă la Roma, până în anul 90 d.C. Limba folosită pentru redactare a fost cea greacă *koiné*³ și această carte era destinată, cu precădere, credincioșilor convertiți din păgânism care, totuși erau preocupați de legătura lor cu exigențele Vechiului Testament. De asemenea, nu trebuie excluși nici

¹ Cf. IOSIF BISOC, *Sfânta Scriptură - Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu*, Serafica, Roman 2007, 295.

² Cf. *Idem*.

³ Limbă folosită în lumea elenistică din timpul apostolilor și care conținea elemente stilistice și gramaticale de tip literar.

evreii convertiți din preocupările acestui autor, deoarece, așa după cum vom vedea, mulți dintre protagoniști sunt chiar apostolii și comunitățile venite din rândul iudeilor⁴.

La o primă analiză, vedem că *Faptele Apostolilor* este structurată în secțiuni ce indică răspândirea Bisericii creștine, plecând de la Ierusalim și sfârșind la Roma. După o scurtă introducere (cf. *Fap* 1,1-11), privirea este îndreptată către așteptarea Spiritului Sfânt (cf. *Fap* 1,12-26) și mărturia apostolilor la Ierusalim (cf. *Fap* 2,1-6,7). O dată cu martiriul diaconului Ștefan, începe răspândirea credinței în afara Ierusalimului (cf. *Fap* 6,8-9,31): tot la acest punct trebuie să subliniem începutul misiunii de creștinizare printre păgâni (cf. *Fap* 9,32-12-25). Unul dintre protagoniștii cărții este sfântul Paul care, începând cu capitolul al XIII-lea, își începe călătoriile misionare (cf. *Fap* 13,1-14,28; 15,36-18,22; 18,32-21,14) întrerupte de Conciliul de la Ierusalim (cf. *Fap* 15,1-35). Datorită activității sale și invidiei iudeilor, sfântul Paul începe drumul martiriului său și este întemnițat mai întâi la Ierusalim și mai apoi în Cezareea (cf. *Fap* 21,15-26-32): în cele din urmă, sfântul Paul face apel la Roma și atât în timpul călătoriei sale (cf. *Fap* 27,1-28,16), cât și în timpul șederii sale la Roma (cf. *Fap* 28,17-31), va da mărturie despre Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu⁵.

Abordarea teologică a cărții este axată pe o temă centrală: Isus Cristos este împlinirea profețiilor Vechiului Testament, iar tot ce înseamnă Biserică creștină își are rădăcinile în predica, minunile și intervențiile lui Dumnezeu în istoria omenirii prin intermediul Fiului Său. Biserica ce se formează este martorul credincios al întregului parcurs de mântuire oferit de Dumnezeu oamenilor și, datorită apostolilor și primelor comunități creștine, mesajul evanghelic și Sfânta Tradiție se împletesc spre desăvârșirea unei noi ecleziologii a poporului lui Israel și a păgânilor care vor să îmbrățișeze harul mântuirii⁶.

Viața socială a Bisericii primare în conformitate cu cartea *Faptele Apostolilor*

Cartea *Faptele Apostolilor* se prezintă cititorilor săi, chiar din primele sale capitole, drept sursa autorizată de a explica și de a transmite învățătura primită de către apostoli de la Isus Cristos. De fapt, în această fază incipientă, Isus Cristos nu

⁴ Cf. *Idem*.

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ Cf. *Ibidem*, 296.

dispăruse cu totul fizic din mijlocul apostolilor, iar Biserica creștină, ca și comunitate de viață eclezială, era încă în formare⁷.

În momentul în care evanghelistul Luca începe să scrie această relatare a Bisericii, mișcarea creștină avea deja o istorie recentă (cf. *Fap* 1,1-3). Ea a părăsit ambientul strict iudaic și s-a implementat în marile centre culturale și comerciale ale Imperiului Roman, care erau cu precădere de formare elenistică. Ceea ce Luca dorește să scoată în evidență în aceste prime trei versete nu este atât importanța extinderii Bisericii, cât întâlnirea apostolilor cu Isus Cristos cel înviat, deoarece nu se poate uita punctul de plecare pentru răspândirea mesajului creștin decât de la El. Ca în multe alte cazuri, și aici este subliniat darul Spiritului Sfânt, darul dător de speranță și de încredere în reușita activităților lor zilnice⁸.

Tocmai de aici rezultă misiunea încredințată de Isus Cristos cel înviat apostolilor (cf. *Fap* 1,4-8). Luca individualizează cu multă claritate cine sunt protagoniștii acestei istorii extraordinare a mântuirii care vor duce Evanghelia până în capitala Imperiului. Aceștia sunt: în primul rând, Isus Cristos, care prin cuvintele și acțiunile sale îi pregătește pe apostoli la marea aventură a vestirii Evangheliei; în al doilea rând, urmează Spiritul Sfânt, acea putere mântuitoare și renovatoare care nu numai că l-a condus pe Isus Cristos în întreaga sa peregrinare pământească, ci va însoți Biserica sa până la sfârșit; și, în al treilea rând, sunt apostolii care, prin inițiativa liberă și gratuită a lui Isus Cristos, sunt pregătiți pentru a exprima în lume învățătura autentică și autoritară a lui Dumnezeu. De fapt, protagonistul întregii acțiuni mântuitoare este Dumnezeu care, prin instaurarea Împărăției lui Dumnezeu în inimile credincioșilor săi, actualizează intervenția mântuitoare și definitivă a sa în istoria oamenilor. Ultimele cuvinte ale lui Isus Cristos sunt adresate discipolilor și ei sunt trimiși ca martori oculari ai măririi lui Dumnezeu pe întreaga suprafață a pământului⁹.

Această introducere se încheie cu reamintirea înălțării la cer a lui Isus Cristos, moment în care le este prevestită venirea viitoare (cf. *Fap* 1,9-11). Chiar dacă ei rămân în extaz și contemplă lucrurile cerești, sunt imediat atenționați că nu trebuie să aștepte totul din cer, ci plecarea lui Isus Cristos din mijlocul lor lasă loc Bisericii să se desfășoare. Tensiunea dintre cer și pământ, dintre prezent și viitor, dintre lumea divină și realitatea umană se poate anihila numai în momentul în care discipolii vor

⁷ Cf. *Ibidem*, 297.

⁸ Cf. *Idem*.

⁹ Cf. *Idem*.

înțelege care este misiunea lor și misiunea comunității înființate de el, adică reunirea tuturor oamenilor sub semnul crucii și învierii Fiului lui Dumnezeu. Și această reunire se poate face numai printr-o credință robustă și matură oferită de Dumnezeu prin Spiritul Sfânt, prin cuvântul lui Dumnezeu și acțiunea Bisericii sale¹⁰.

Conciliul Vatican al II-lea întărește aceste afirmații, iar în Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* afirmă:

„De vreme ce toți oamenii, înzestrați cu suflet rațional și creați după chipul lui Dumnezeu, au aceeași natură și aceeași origine, și de vreme ce, răscumpărați de Cristos, se bucură de aceeași chemare și menire divină, egalitatea fundamentală dintre ei trebuie recunoscută tot mai mult.

Evident, nu toți oamenii stau pe aceeași treaptă, din pricina capacității fizice, care este variată, și a diversității puterii lor intelectuale și morale. Însă orice formă de discriminare în privința drepturilor fundamentale ale persoanei, fie pe plan social, fie cultural, fie că se bazează pe diferența de sex, rasă, culoare, condiție socială, limbă sau religie, trebuie depășită și eliminată, fiind contrară planului lui Dumnezeu.

Este, într-adevăr, deplorabil faptul că aceste drepturi fundamentale ale persoanei nu sunt încă respectate pe deplin pretutindeni.

Pe lângă aceasta, deși între oameni există diferențe legitime, demnitatea egală a persoanelor pretinde să se ajungă la condiții de viață drepte și mai umane. Căci inegalitățile economice și sociale prea mari între membrii sau între popoarele unicei familii umane scandalizează și se opun dreptății sociale, echității, demnității persoanei umane, precum și păcii sociale și internaționale.

Instituțiile umane, particulare sau publice, să caute să se pună în slujba demnității și scopului omului, luptând activ, în același timp, împotriva oricărei înrobiri, atât sociale cât și politice, și apărând drepturile fundamentale ale oamenilor sub orice regim politic. Mai mult, aceste instituții trebuie să se pună treptat de acord cu realitățile spirituale, cele mai înalte dintre toate, chiar dacă este nevoie de un timp destul de îndelungat pentru a ajunge la scopul dorit” (GS 29).

În conformitate cu documentul conciliar *Gaudium et spes*, Biserica are misiunea de a participa la acțiunea de slujire socială, potrivit cu învățătura Sfintei Scripturi și a exemplului personal dat de către Isus Cristos și de apostoli. Evangheliile ne vorbesc despre trei obiceiuri, adică lucruri pe care le făcea cu regularitate Domnul Isus, în timpul în care a umblat pe pământ, împreună cu ucenicii săi:

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 297-298.

- rugăciunea în particular: „După ce a dat drumul mulțimilor, s-a urcat pe munte, singur, ca să se roage. Când s-a înserat, era acolo singur“ (Mt 14,23);

- propovăduirea publică: „El străbătea toată Galileea, învățând în sinagogile lor, predicând evanghelia împărăției și vindecând orice boală și orice suferință în popor” (Mt 4,23);

- slujirea socială: „Auzind Ioan, în închisoare, de faptele lui Cristos, i-a trimis pe unii dintre discipolii săi ca să-i spună: «Tu ești cel care trebuie să vină sau să așteptăm un altul?» Isus le-a răspuns: «Mergeți și spuneți-i lui Ioan ceea ce auziți și vedeți: orbii văd, șchiopii umblă, leproșii sunt curățați și surzii aud, morții învie, iar săracilor li se aduce vestea cea bună. Și fericit este cel care nu se scandalizează de mine»” (Mt 11,2-5).

Urmând programul de viață și învățătură a lui Isus Cristos, Biserica primară își face proprie slujirea față de cei marginalizați și, de aceea, fragmentul din capitolul al II-lea al *Faptelor Apostolilor*, versetele 42-45, ne indică faptul că apostolii, împreună cu prima comunitate creștină, au pus în aplicare solicitudinile Maestrului lor. Viața comunitară și de slujire, așa cum reiese din această pericopă scripturistică, se caracterizează printr-o eliberarea deliberată față de bunurile materiale, tocmai pentru a putea favoriza posibilitatea transmiterii cuvântului lui Dumnezeu tuturor¹¹. Așadar, împletirea rugăciunii, cu propovăduirea evangheliei și slujirea oamenilor devenea principala activitate a comunității creștine.

„Viața primei comunități creștine este marcată de câteva elemente de bază: mărturia apostolilor prin învățătură, prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, prin minunile și semnele exterioare, prin frângerea pâinii (Euharistia, care devine centrul de unitate și de credință), prin bunurile în comun și prin rugăciunea asiduă. Aceste caracteristici ale comunității primare creștine sunt fundamente ale formării Bisericii lui Isus Cristos și modalități de unire și urmare ale lui Dumnezeu. Tocmai datorită acestui mod de viață, Biserica se bucura de liniște și trecere în fața poporului și inițiativa apostolilor, din poruncă divină, făcea ca numărul credincioșilor să crească spre slava lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor”¹².

Desigur că în cadrul zugrăvit de sfântul Luca asupra primei comunități creștine găsim fără îndoială o idee idealizată: cu toate acestea, în câteva fraze, autorul reușește să individualizeze și să ofere elementele esențiale ale primei comunități de

¹¹ Cf. BELLARMINO BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, Roma 1981, 57-63.

¹² Cf. IOSIF BISOC, *op.cit.*, 303.

discipoli ai lui Isus Cristos, care imediat au trăit noutatea mesajului creștin în formă comunitară. Fără teamă de a greși putem afirma că centrul mesajului este următorul: experiența comunitară, exprimată prin rugăciune, propovăduire a evangheliei și prin slujire, este în centrul preocupărilor vieții creștine¹³. Noii membri ai comunității creștine își fundamentau alegerea pentru Isus Cristos și pentru Evanghelie prin intermediul „bogăției” spirituale și nu pe cea materială. A fi creștin nu înseamnă doar o alegere de suprafață, ci o împărtășire cu ceilalți a darului vieții trinitare: tocmai Sfânta Treime este modelul comunității creștine primare și, de aceea, semnificația termenului de *koinonia*¹⁴ indică legătura de responsabilitate reciprocă dintre toți membrii comunității. Cu cât este mai profundă legătura dintre membrii comunității, cu atât mai integrală este trăirea comuniunii, deoarece această comuniune se alimentează din ascultarea docilă a Cuvântului lui Dumnezeu, din Euharistie și din expresia concretă a împărțirii bunurilor materiale, în așa fel încât, bucuria prezenței lui Dumnezeu să nu fie știrbită de micile neajunsuri materiale. De fapt, rodul concret al vieții creștine primare îl constă bucuria comunității născute din mesajul kerygmei, a „primăverii” de la Ierusalim, când după martiriul sfântului diacon Ștefan, mesajul Evangheliei nu mai rămâne închis unui spațiu limitat, ci își i-a avânt către „marginile lumii” (*Fap* 1,8)¹⁵.

Pericopa scripturistică din *Faptele Apostolilor* 2,42-45 ne prezintă care erau componentele-bază ale expresiei de credință a primilor creștini: învățătura apostolilor și legătura frățească sunt mai degrabă indicații generale, frângerea pâinii și rugăciunile sunt în schimb ceremonii, manifestații concrete ale Bisericii¹⁶.

Biserica este o realitate complexă și polivalentă: dacă pot izvorî destule dificultăți ca Isus Cristos să fie acceptat drept Fiul al lui Dumnezeu, Om adevărat și Dumnezeu adevărat, tot în același mod, chiar poate în mod mai radical, pot izvorî dificultăți în a accepta Biserica sa vizibilă, cea de pe pământ, formată din oameni imperfecti și deoarece sunt înrădăcinați în istorie și sunt datori firii lor omenești, sunt supuși tuturor tensiunilor și paradoxurilor întâmplărilor perene.

¹³ Cf. SERGIO LORIT, *Vita dei primi cristiani*, Città Nuova, Roma 1968³, 7-14.

¹⁴ În cartea *Faptele Apostolilor* evanghelistul Luca folosește doar o singură dată acest termen și acesta tocmai în acest context al comuniunii și împărtășirii dintre membrii comunității cu învățătura lui Isus Cristos.

¹⁵ Cf. SERGIO LORIT, *op. cit.*, 8-11.

¹⁶ Cf. H-W NEUDORFER, *Faptele Apostolilor*, VIII-IX, Lumina lumii, Korntal 2000, 70.

Biserica are mai multe definiții, dar în același timp, este imposibil de a-i da o definiție care să fie universal valabilă, de aceea, atât revelația, cât și teologia se mulțumesc să ne ofere mai degrabă o descriere care să sublinieze un aspect sau altul al ei¹⁷.

„În limbajul creștin, cuvântul «Biserică» indică adunarea liturgică, dar și comunitatea locală sau întreaga comunitate universală a credincioșilor. Acestei trei semnificații sunt, de fapt, inseparabile. «Biserică» este poporul pe care Dumnezeu îl adună din lumea întreagă. Ea există în comunități locale și se realizează ca adunare liturgică, mai ales euharistică. Ea trăiește din Cuvântul și din trupul lui Cristos și devine astfel ea însăși trupul lui Cristos” (CBC 752).

Biserica s-a născut odată cu ziua învierii lui Isus Cristos și cu coborârea Spiritului Sfânt. Ea a primit în sânul ei pe evrei și păgâni laolaltă într-un singur Duh al iubirii și al înțelegerii, pentru că ea, fiind conștientă de porunca lui Isus Cristos „Ca toți să fie una” (In 17,21), și-a deschis larg brațele de mamă, ocrotitoare și sacrament tuturor neamurilor și a pornit calea de evanghelizare în întreaga lume¹⁸. Legăturile care uneau noua comunitate eclezială sunt foarte bine enumerate și descrise în *Faptele Apostolilor*:

„Ei (creștinii) erau stăruitori în învățătura apostolilor și în comuniunea fraternă, la frângerea pâinii și la rugăciune. Și toți erau cuprinși de teamă: multe minuni și semne se înfăptuiau prin apostoli. Toți cei care credeau erau împreună și aveau toate în comun: își vindeau proprietățile și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi stăruiau împreună în templu, frângeau pâinea în casele lor și primeau hrana cu bucurie și cu inimă curată. Îl laudau pe Dumnezeu și aveau trecere în fața întregului popor. Iar Domnul aduna zi de zi la grupul lor pe cei ce aveau să se mântuiască” (Fap 2,42-47).

¹⁷ Este adevărat că în conformitate cu definiția clasică a teologiei o putem numi „basilea” sau „ekklesia”, sau și mai bine, vorbind despre ecleziologie putem să o numim „discursul despre Biserică” („logos ekklesia”): însă aceste definiții nu satisfac întru totul complexitatea Bisericii înființate de Dumnezeu de la crearea omului și până în timpul prezent. Limbajul folosit de a descrie Biserica este simbolic și analogic, întrucât ea prezintă, dincolo de aspectele externe, caracteristici divine și misterioase care nu pot fi exprimate într-un mod exhaustiv de terminologia omenească.

¹⁸ Cf. C. PORRO, *La Chiesa. Introduzione teologica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985, 33-43.

Așadar cele patru caracteristici ale Bisericii primare erau:

- fidelitatea învățaturii apostolilor;
- comuniunea fraternă;
- celebrarea Euharistiei;
- rugăciunea în comun¹⁹.

Aceste caracteristici nu erau numai rodul bunăvoinței comune a membrilor Bisericii, dar înainte de toate era darul asistenței continue a Spiritului Sfânt care, din ziua de Rusalii, a însuflețit comunitatea, unind membrii săi atât cu legături supranaturale ale fraternității (fidelitatea învățaturii apostolilor, celebrarea Euharistiei și rugăciunea în comun), dar și legături umane (comuniunea fraternă).

În Noul Testament cei care acceptau și puneau în practică mesajul lui Isus Cristos formau „noul Israel”, deoarece prin venirea lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, mântuirea așteptată de toate popoarele devenea realitate și nu rămânea numai în speranță: promisiunile făcute lui Israel erau împlinite. Biserica devine semnul vizibil al acestor realizări: semn și nu realitate a Bisericii din ceruri, semn uman, nu triumfalist, semn înrădăcinat în istorie și în același timp în dimensiunea transcendentă.

„De aceea, dacă originile creștinismului trebuie să fie interpretate, așa cum, de altfel, făceau primii creștini, în lumina profețiilor, urmarea logică este următoarea; comunitatea ebraică nu mai putea să reprezinte adevăratul Israel a lui Dumnezeu, întrupând planul mântuitor a lui Dumnezeu în favoarea umanității; locul său trebuia să fie luat de *ekklesia* creștină. Noua comunitate nu va lua această poziție istorică pentru că membrii săi erau mai deștepți, mai virtuoși sau mai abili decât contemporanii săi evrei, ci pentru că Dumnezeu a intervenit în favoarea lor. Momentul crucial al acestei intervenții, acela care determină eficacitatea, a fost pătimirea, moartea și învierea lui Isus Cristos. În Isus s-a realizat esența profețiilor asupra adevăratului Israel: el era Servitorul Domnului și Fiul Omului. În El s-a întrupat întreg Israelul lui Dumnezeu: destinul poporului a culminat în experiența (vieții) sale. În El, poporul lui Dumnezeu a fost judecat, a murit și a înviat la o viață nouă. De aceea, tot ceea ce se poate spune despre Biserică este calificat de faptul că membrii săi sunt încorporați în Cristos, întrucât El este «reprezentantul inclusiv»²⁰.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, 30-32.

²⁰ *Ibidem*, 119.

Istoria Bisericii de la origini este povestită de Luca în cartea intitulată *Faptele Apostolilor*. Acest text este pentru noi mai mult decât prima istorie a Bisericii pentru că face parte din Sfânta Scriptură și deci, este o carte canonică, adică introdusă în canonul scripturistic; de asemenea, aici găsim elementele constitutive ale Bisericii. Trăsăturile esențiale ale Bisericii povestite din *Faptele Apostolilor* sunt, de aceea, trăsături esențiale pentru Biserica din totdeauna; ei sunt traduși în mod diferit în diferitele epoci istorice (dacă acest lucru nu s-ar fi întâmplat, Biserica nu ar fi reușit să se adapteze oamenilor din toate timpurile), dar nu pot fi întunecați în așa fel încât să nu fie recunoscuți²¹.

Caracteristicile fundamentale ale Bisericii din *Faptele Apostolilor* se pot sintetiza în felul următor: Biserica, adunată și trimisă de Isus Cristos, se manifestă în Spiritul Sfânt, care lucrează prin intermediul ministerului apostolilor (concret prin cuvintele și faptele lor) care provoacă credința oamenilor, adunând comunitatea pentru cult și dând ministere și carisme²².

Primul capitol din *Faptele Apostolilor* arată împlinirea Bisericii în jurul lui Isus Cristos: dacă în evanghelia lui Luca (ca de altfel și ceilalți doi sinoptici) a prezentat Biserica reformată în comunitatea Împărăției lui Dumnezeu adunată de Isus Cristos în jurul Său, în deschiderea acestei cărți, Biserica devine comunitatea celui înviat, comunitatea pe care el o confirmă și o trimite să-i ducă mesajul de mântuire la toată lumea. Confirmă această comunitate prin intermediul aparițiilor sale (cf. *Fap* 1,3), forma de viață comunitară trăită de apostoli (cf. *Fap* 1,4a) și reînnoirea promisiunilor (cf. *Fap* 1,4b-5). Trimite vestind că la următoarea venire a Spiritului Sfânt va da apostolilor săi puterea de a fi mărturisitori ai săi lumii întregi (cf. *Fap* 1,8). Confirmați și trimiși, apostolii simt, înainte de toate, necesitatea de a reconstitui colegiul celor doisprezece, după pierderea lui Iuda Iscarioteanul, respectând, în acest fel, structura voită de Isus Cristos pentru începutul Bisericii sale (cf. *Fap* 1,22-26)²³. Pentru a aparține colegiului celor doisprezece erau cerute două condiții fundamentale: de a-l fi cunoscut de Isus Cristos în timpul ministerului său public până la înălțare (cf. *Fap* 1,21-22) și de a fi desemnați de Domnul glorificat de

²¹ Cf. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977, 15-58.

²² Cf. *Ibidem*, 31.

²³ Numărul de doisprezece, cum de altfel am văzut deja, va servi pentru a prezenta Biserica viitoareii comunități a celor care vor crede în Isus Cristos cel înviat, drept „noul Israel”.

a face parte din grupul apostolic (cf. *Fap* 1,24-26). Datoria apostolului era aceea de a fi „mărturisitorul învierii” lui Isus Cristos (cf. *Fap* 1,22).

Pentru evanghelistul Luca, timpul Bisericii este timpul de mântuire²⁴, pentru că Spiritul Sfânt este cel care lucrează în Biserică, dar și în slujba sa: Spiritul Sfânt nu este o entitate abstractă, dar prezența iubirii lui Dumnezeu pe pământ.

Înainte de venirea lui Isus Cristos, Spiritul Domnului se făcea prezent prin intermediul iubirii lui Dumnezeu pentru oameni însuflețind profeții, hagiografii și alți mediatori ai mântuirii; în Isus Cristos, Spiritul Sfânt își face simțită prezența în iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, lucrând în Isus din Nazaret (cf. *Lc* 1,35; 3,22; 4,1.14.18; 10,21 etc.); după Isus Cristos, Spiritul Sfânt, dăruit de către Domnul glorificat, își face simțită prezența iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, însuflețind și conducând Biserica. Dacă Biserica este pregătită în comunitatea lui Israel, preformată în comunitatea Împărăției lui Dumnezeu, adunată de Isus Cristos și confirmată de Isus Cristos după învierea Sa, ea, însă, este manifestată doar în ziua de Pentecoste (cf. *Fap* 2)²⁵.

Cu trimiterea Spiritului Sfânt, de fapt, apostolii devin conștienți de misiunea pastorală universală de a aduna toate popoarele pământului și a le conduce la Dumnezeu: simbolismul miracolului limbilor (glosolalia) din ziua de Pentecoste ne este martorul cel mai autoritar și oportun (cf. *Fap* 2,5-13). După această zi, creștinii cuceresc curajul de a mărturisi credința (cf. *Fap* 2,14-26) și comunitatea primește și celebrează harul Domnului în sacramentele botezului (cf. *Fap* 2,37-41) și al Euharistiei (cf. *Fap* 2,42-48)²⁶.

Am notat faptul că îndatorirea esențială a apostolului este aceea de a fi mărturisitorul fidel și autentic al învierii lui Isus Cristos (cf. *Fap* 1,22): care este, ce înseamnă această mărturie a apostolului? Misiunea și mărturia apostolului devine clară imediat după Pentecoste și anume ducerea mesajului victorios al lui Isus Cristos asupra păcatului și a morții tuturor oamenilor de pretutindeni și din toate timpurile. Această caracteristică a apostolului va deveni atât de importantă, încât a făcut să treacă pe locul doi una dintre cerințele de a fi „apostol”, adică de a-l fi cunoscut de

²⁴ Vocabularul timpului, în Sfânta Scriptură, ne dă măsura acestei noutăți. Trei sunt determinațiile timpului, mai ales în textele pauline: timpul drept *krónos*, adică în extinderea sa liniară și cantitativă; timpul ca un *kairòs*, ocazie favorabilă și plinătate a timpului; în timp ce *aion* indică timpul ca experiență care durează sau ca durată a timpului. Deci, timpul este calificat în sens „*kairologic*” de la „*a fi cu*” Cristos. Cf. I. BISOC, *Shemà noule Israel*, Serafica, Roman 2004, 153.

²⁵ Cf. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, op. cit., 86-117.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 117-126.

Isus Cristos în timpul ministerului său public până la înălțare (cf. *Fap* 1,21-22)²⁷. În acest caz se înțelege de ce evanghelistul Luca, care cu toate că tinde să-i numească cu titlul de „apostoli” celor doisprezece, rezervă în mod deosebit acest titlu lui Barnaba și Paul (cf. *Fap* 14,4,14).

Cartea *Faptele Apostolilor* este împărțită, mai mult sau mai puțin, în mod egal între Petru și Paul: în prima parte, protagonistul este Petru (cf. *Fap* 2-12), iar în a doua parte este Paul (cf. *Fap* 13-28)²⁸. Dându-i și sfântului Paul apelativul de „apostol”, Luca exprimă convingerea că apariția Domnului înviat pe drumul Damascului ocupă același loc cu aparițiile celui înviat celor doisprezece după zilele pătimirilor Sale. Caracteristicile celor doi apostoli sunt prezentate în mod complementar: lui Petru i se oferă conducerea comunității iudeo-creștină din Ierusalim (care ulterior va trece sub comanda sfântului Iacob) și începutul misiunii între păgâni (cf. *Fap* 11,1-18)²⁹, iar sfântului Paul i se încredințează desăvârșirea lucrării începute de Petru și succesiva organizare a misiunii între popoarele neiu daice.

Tocmai prin intermediul apostolilor, Spiritul Sfânt convoacă Biserica: predicarea apostolilor și semnele care-i însoțea sunt expresia Spiritului Sfânt care adună Biserica. Predicarea apostolică, numită în *Faptele Apostolilor* „cuvânt”, „doctrină” sau „exortare”, nu este prezentată ca un simplu rod al inteligenței, al inventivității sau elocvenței apostolilor, dar ca și cuvânt care izvorăște din Spiritul Domnului, din Spiritul Sfânt și că același Duh Sfânt pune cuvântul lui Dumnezeu pe buzele și în inima apostolilor (cf. *Fap* 2,4; 4,31)³⁰. Acest cuvânt nu este folosit arbitrar de apostoli care sunt, de fapt, slujitori, deoarece se poate observa foarte bine că acest cuvânt vine și este prezentat ca o entitate autonomă, care „crește”, „se împrăștie” și „dă putere” (cf. *Fap* 6,7; 12,24; 19,20) conținutul acestui cuvânt este *kerigma*, este evenimentul lui Isus Cristos, care are mesajul învierii în mijlocul său³¹. Modelul predicării apostolice este tocmai anunțul făcut de către sfântul Petru imediat după Pentecoste: Dumnezeu l-a înviat pe Isus Cristos (cf. *Fap* 2,24-32).

²⁷ G. LEONARDI, „Apostolo/Discepolo”, în *NDTB*, sub îngrijirea lui P. ROSSANO, G. RAVASI și A. GIRLAND, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 111-113.

²⁸ V. FUSCO, „Atti degli Apostoli”, în *NDTB*, sub îngrijirea lui P. ROSSANO, G. RAVASI și A. GIRLAND, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 131-136.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 132.

³⁰ Cf. R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, *op. cit.*, 88-89.150.

³¹ Cf. *Ibidem*, 200-206; cf. Cf. H. KÜNG, *Ebraismo. Passato, presente, futuro*, BUR, Milano 1995, 379.

În acest context putem menționa și faptul că Spiritul Sfânt nu se folosește doar de cuvânt, dar lucrează și prin intermediul semnelor: în *Faptele Apostolilor*, dincolo de semnul providențial și pentecostal al limbilor (*glosolalia*), găsim numeroase miracole de vindecare, eliberări de spirite rele și exorcism. Tot în modul în care cuvântul lui Dumnezeu a lucrat în apostoli prin intermediul predicării, în același fel, semnele nu sunt rezultatul bravurii apostolilor, dar sunt darul Spiritului Sfânt. Apostolii sunt, de fapt, prezenți în aceste semne exterioare ale puterii lui Dumnezeu ca „instrumente”: miracolele sunt înfăptuite „prin intermediul apostolilor” sau „prin mâinile apostolilor” (*Fap* 2,43). Apostolii nu lucrează în nume personal, dar în numele aceluia care a murit și a înviat pentru noi, „în numele lui Isus Cristos” ei înfăptuiesc asemenea fapte (cf. *Fap* 3,6.16; 4,10.30)³².

Aici am putea să ne întrebăm: de ce Dumnezeu însoțește predicarea cuvântului său prin intermediul apostolilor cu darul miracolelor? Răspunsul se poate găsi în faptul că Dumnezeu dorește să demonstreze puterea cuvântului apostolic. La începutul drumului Bisericii era necesar ca predicarea evangheliei, pentru a nu fi cufundată între atâtea alte cuvinte, să „lovească” inimile ascultătorilor cu ceva exterior. Miracolul era ca o garanție al lui Dumnezeu în favoarea cuvântului apostolic³³.

Până la acest punct am văzut cum Spiritul Sfânt adună Biserica prin intermediul cuvântului apostolic însoțit de semne miraculoase. Intrarea în rândul Bisericii din partea oamenilor nu va fi de aceea unic rodul unei inițiative umane personale, dar „răspunsul” pe care ei îl vor da inițiativei divine transmise prin cuvântul apostolilor. Acest răspuns este *credința*: ea este mult mai mult decât o simplă adeziune intelectuală la mesajul predicat de purtătorii cuvântului lui Dumnezeu: este o implicare personală, care implică o schimbare, nu doar de idei, ci și modul concret de a-și trăi viața; credința este posibilă, de aceea, numai în contextul *convertirii*, schimbării radicale de opțiuni și a scării axiologice a celui care aderă la învățătura creștină. „Convertiți-vă” este invitația care răsună în predica sfântului Petru (cf. *Fap* 2,38; 3,19) drept condiție pentru a accede la taina botezului și așa de a intra în rândul membrilor Bisericii³⁴.

³² Cf. G. RICCIOTTI, *Atti degli Apostoli*, CER, Roma 1951, 93.

³³ Cf. *Ibidem*, 96.

³⁴ Cf. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, *op. cit.*, 99.107-108.

Credincioșii, în virtutea aceleiași credințe și al aceluiași botez, sunt egali în demnitate; însă, datorită acestui fapt, nu înseamnă că au roluri și îndatorii egale în Biserică. De fapt, din *Faptele Apostolilor*, reiese clar formarea de două grupuri: acela care are o carismă și acela titularilor unui minister.

Spiritul Sfânt coboară asupra întregii comunități: însă, în interiorul ei se disting diferite carisme, între care un loc deosebit, ne amintește *Faptele Apostolilor*, îl ocupă Profeții (cf. *Fap* 11,27; 15,32; 21,10)³⁵. În afara carismaticilor, tot în această carte, mai găsim și credincioși care poartă numele de miniștri, cu misiunea de a continua misiunea apostolilor: acești miniștri, de care vorbește *Faptele Apostolilor*, sunt „prezbiterii” (cf. *Fap* 10,30; 15,2.6.23; 16,4), care formează un fel de „senat” al comunității cu însărcinarea de a supraveghea comunitatea drept consilieri ai apostolilor. Ei sunt consacrați acestei slujiri prin impunerea mâinilor (cf. *Fap* 14,23), constituiți de către Spiritul Sfânt drept „episcopi” (cf. *Fap* 20,28), au putere de decizie în materie de doctrină și de guvernare (cf. *Fap* 15,1 ș.u.) și sunt obligați să supravegheze pe ereticii care se infiltrau în comunitate (cf. *Fap* 20,29 ș.u.)³⁶.

Biserica acordă celor două sacramente fundamentale ale sale, Botezul și Euharistia, o importanță deosebită.

Botezul, conferit „în numele lui Isus Cristos” (*Fap* 2,38) conducea pe creștinul convertit în comunitatea creștină. Persoanei care se declara pregătită să primească cuvântul apostolilor, prin intermediul predicării sale, li se impuneau două condiții: convertirea și botezul. În ceea ce privește „oamenii lui Israel” în momentul în care au auzit kerigma, mesajul mântuirii transmis de apostoli imediat după Pentecoste, au întrebat: „Ce trebuie să facem?”, aud cuvintele sfântului Petru care le spune: „Convertiți-vă și fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Isus Cristos spre iertarea păcatelor voastre și veți primi darul Spiritului Sfânt” (*Fap* 2,37-38). Din răspunsul sfântului Petru deducem că botezul era precedat de credință/convertire și urmat de darul Spiritului Sfânt³⁷.

Primul aspect credință/convertire se găsește în mod deosebit în minunata pagină scripturistică a botezului etiopianului de către diaconul Filip³⁸.

³⁵ Cf. *Ibidem*, 364-365.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 452-469.

³⁷ Cf. S. CIPRIANI, „Battesimo”, în *NDTB*, sub îngrijirea lui P. ROSSANO, G. RAVASI și A. GIRLAND, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 147.

³⁸ Cf. *Ibidem*, 148.

„Un înger al Domului i-a vorbit lui Filip spunând: «Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe drumul care coboară de la Ierusalim la Gaza, care este pustiu». Iar el, ridicându-se, s-a dus. Și iată că un bărbat etiopian, eunuc, demnitar al reginei Candace a etiopienilor, care era administratorul întregului tezaur, fusese la Ierusalim ca să se închine. Se întorcea acum, așezat în carul său, și citea din profetul Isaia. Spiritul i-a spus lui Filip: «Du-te și apropie-te de carul acela». Atunci Filip a alergat și l-a auzit [pe eunuc] citind din profetul Isaia. El l-a întrebat: «Înțelegi ce citești?». El i-a răspuns: «Cum aş putea, dacă nimeni nu mă îndrumă?» și l-a rugat pe Filip să urce și să se așeze lângă el. Fragmentul din Scriptură, pe care îl citea, era acesta:

*Ca o oaie a fost dus la înjunghiere
și ca un miel fără glas
înaintea celui care îl tunde,
așa nu și-a deschis gura.
Pentru umilința lui, judecata i-a fost anulată;
cine ar putea număra descendența lui?
Căci viața lui a fost luată de pe pământ.*

Eunucul i-a răspuns lui Filip și i-a zis: «Despre cine vorbește profetul aici: despre el însuși sau despre un altul?». Atunci, deschizându-și gura, Filip a început de la Scriptura aceasta să-i anunțe vestea cea bună despre Isus. Și în timp ce își continuau drumul, au ajuns la o apă, iar eunucul a zis: «Iată, apă! Ce mă împiedică fiu botezat?». A poruncit să stea carul, au coborât amândoi în apă, și Filip și eunucul, și l-a botezat. Dar când au ieșit din apă, Spiritul Domnului l-a răpit pe Filip și eunucul nu l-a mai văzut, dar și-a urmat drumul plin de bucurie” (*Fap* 8,26-39).

Episodul ne este binecunoscut și totuși este plin de încărcătură: diaconul Filip întâlnește pe drum un etiopian, demnitar al reginei Candace, iar acesta, stând în carul său, citea din Isaia 53,7-8, fără a-i înțelege conținutul. Filip profită de această neștiință și „(...) a început de la Scriptura aceasta să-i anunțe vestea cea bună despre Isus” (*Fap* 8,35), iar etiopianul, lăsându-se cuprins de harul lui Dumnezeu, cere să fie botezat. În această povestire este evident că botezul urmează credinței: întâi etiopianul crede cuvântului și-i aderă convertindu-se, iar mai apoi cere botezul³⁹.

Al doilea aspect (tot darul Spiritului Sfânt) care este prezent în diferite pasaje ale *Faptele Apostolilor* este modul în care se primește la botez. Cel mai semnificativ pasaj este, probabil, cel al botezului lui Saul.

³⁹ Cf. *Idem*.

„Se afla la Damasc un discipol cu numele Anania. Domnul i-a spus acestuia într-o viziune: «Anania»! El a răspuns: «Iată-mă, Doamne!» Iar Domnul i-a zis: «Ridică-te și du-te pe strada numită Dreaptă și caută-l în casa lui Iuda pe unul cu numele de Saul din Tars. Căci iată-l că se roagă și a văzut într-o viziune un om cu numele Anania intrând și punând mâinile peste el ca să-și recapete vederea». Atunci Anania a răspuns: «Doamne, am auzit de la mulți despre omul acesta cât rău le-a făcut sfinților tăi în Ierusalim. Și aici are împuternicire de la arhieriei ca să-i lege pe toți cei care sunt chemați cu numele tău». Domnul i-a spus: «Mergi, pentru că acesta este un vas pe care mi l-am ales ca să poarte numele meu înaintea popoarelor și înaintea regilor și a fiilor lui Israel. Eu îi voi arăta cât trebuie să sufere el pentru numele meu».

Atunci Anania a plecat și a intrat în casă și, punându-și mâinile peste el, a zis: «Frate Saul, Domnul Isus, care ți-a apărut pe drumul pe care veneai, m-a trimis ca să-ți recapeți vederea și să te umpli de Spiritul Sfânt». Îndată au căzut de pe ochii lui un fel de solzi, și-a recăpătat vederea și, ridicându-se, a fost botezat” (*Fap* 9,10-18).

Câteodată botezul și darul Spiritului Sfânt sunt prezentate ca două momente separate (cf. *Fap* 8,15-17; 10,44-48): în orice caz, rezultă foarte bine din cele expuse până acum că apostolii vedeau strânsă legătura darului Spiritului Sfânt de botez, până acolo că unul fără altul era considerată, într-o oarecare manieră, considerate incomplete⁴⁰.

Euharistia este celebrată chiar de la începutul comunității creștine. Mărturia cea mai importantă în acest sens, o constituie pasajul din *Faptele Apostolilor* 2,42-47:

„Ei erau stăruitori în învățătura apostolilor și în comuniunea fraternă, la frângerea pâinii și la rugăciune. Și toți erau cuprinși de teamă: multe minuni și semne se înfăptuiau prin apostoli. Toți cei care credeau erau împreună și aveau toate în comun: își vindeau proprietățile și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi stăruiau împreună în templu, frângeau pâinea în casele lor și primeau hrana cu bucurie și cu inimă curată. Îl laudau pe Dumnezeu și aveau trecere în fața întregului popor. Iar Domnul adăuga zi de zi la grupul lor pe cei ce aveau să se mântuiască” (*Fap* 2,42-47).

⁴⁰ Cf. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli, op. cit.*, 298-301; P. Rossano, „Paolo”, în *NDTB*, sub îngrijirea lui P. ROSSANO, G. RAVASI și A. GIRLAND, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1065.

Acest pasaj sintetizează momentele fundamentale ale vieții primilor creștini. De aici deducem, înainte de toate, că pentru o perioadă de timp credincioșii din Ierusalim au luat parte la serviciul liturgic iudaic (cf. *Fap 2, 46*), dar aveau, în același timp, un moment de întâlnire propriu în casele lor: aici ascultau învățătura apostolilor, frângeau pâinea, luau masa și se rugau (cf. *Fap 2,42.46-47*)⁴¹. Chiar și din povestirea din *Faptele Apostolilor 20,7-12* se deduce că credincioșii se reuneau în casele lor pentru a asculta învățătura apostolilor și a frânge pâinea⁴². Însă, în comunitatea de la Ierusalim, liturgia euharistică nu era un moment separat, despărțit de viața concretă a comunității, dar dimpotrivă, era o expresie a ei. Două elemente ne sugerează acest lucru: pe de o parte, insistența asupra „împărțirii bunurilor” (cf. *Fap 2,44-45*) care demonstrează voința credincioșilor de a fi uniți nu numai în cult, dar și în viața caritativă; de pe altă parte, referirea la o masă comună, diferită de „frângerea pâinii” (cf. *Fap 2,46*), care trebuia să servească la aprofundarea raporturilor fraterne între credincioși, pregătind, în acest mod, un climat mai bun pentru celebrarea euharistică⁴³.

Așadar, prin întreaga activitate social-pastorală a primelor comunități creștine, Biserica s-a implicat la dezvoltarea unui sistem de conviețuire și armonie între membrii comunității și aspectele vieții concrete.

⁴¹ Cf. G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973, 109-110.

⁴² Frângerea pâinii sau *fractio panis*, era gestul care indica celebrarea euharistică, memorialul ultimei cine a lui Isus Cristos.

⁴³ Cf. S. CIPRIANI, „Eucaristia”, în *NDTB*, sub îngrijirea lui P. ROSSANO, G. RAVASI și A. GIRLAND, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 522.

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTÂLNIRII. CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD I

Iulian Antoniu SUCIU*

ABSTRACT. *Liturgical-Identitary Reflection Regarding the Building of The Tent of Meeting. Textual Criticism of Exodus 25-40.* The pursuit of God's presence stands as a paramount objective in the observance of sacred rituals. The Tent of Meeting, meticulously crafted at the behest of divine command, serves as the locus where the Almighty dwells amidst His people. The conclusion of the Book of Exodus lays the foundational stones of divine worship and liturgical tradition. Chapters 35-40 of Exodus offer a vivid portrayal of the construction of the sanctuary, ordained by YHWH to signify His abiding presence amidst the children of Israel. Even a superficial perusal of these concluding chapters reveals notable disparities between the Masoretic Text and the Septuagint. Thus, what becomes of the assertion, "they did everything just as the Lord had commanded"? The allure of Holy Scripture lies precisely in its myriad versions and translations, which have flourished across diverse historical and cultural landscapes. However, the existence of one rendition does not preclude another. The Hebrew original does not nullify the Septuagint, for instance, in the pursuit of a standardized, singular version. The pristine manuscript is now a relic of antiquity. Instead, we are bestowed with copies, translations, interpretations, and textual divergences. This inquiry aims to scrutinize these various sources, discerning

* Licențiat în teologie al Facultății de Teologie Greco-catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca și absolvent al masteratului *Fundamente creștine ale identității europene* în cadrul aceleiași instituții. E-mail: antoniu.suciu@gmail.com.



and dissecting their similarities and disparities. We cannot focus solely on one textual variant and disregard all others in order to formulate our overarching conclusions regarding the sacred text.

Keywords: Exodus, Textual criticism, Septuagint, Masoretic Text, Tent of Meeting, Sanctuary, Tabernacle, Curtain

Cuvinte cheie: Exod, Critica textuală, Septuaginta, Text Masoretic, Cortul Întâlnirii, Sanctuar, Tabernacol, Văl.

Problema diferențelor textuale în cadrul cărții Exodului

Capitolele 35-40 din cartea Exodului ne prezintă construcția sanctuarului pe care YHWH l-a dorit ca semn al prezenței sale în mijlocul poporului lui Israel. Chiar și la o lectură superficială a acestor ultime capitole din cartea Exodului putem nota diferențe semnificative între TM și LXX.

Versiunea grecească, față de textul ebraic comportă într-adevăr omisiuni, adăugiri și incoerențe în traducerea aceluiași cuvinte și prezintă o secvență narativă după o ordine total diferită. Faptul cel mai surprinzător este că în LXX prezentarea lucrărilor, după adunarea materialelor necesare (35,4-36,7), încep cu realizarea veșmântului sacru a lui Aaron, pe când TM pune la început construcția diferitelor părți ale cortului și ale mobilierului acestuia. În cele două versiuni, se succed porțiuni de o conformitate aproape perfectă cu altele radical diferite. Origen spune că „frazele privitoare la cort, la curte, chivot și veșmintele preoților au fost masiv modificate, încât este greu de recunoscut ideea textului”¹.

În mod particular, în capitolul 36, asupra căruia am dedicat unul dintre capitolele acestei lucrări, găsim cea mai mare parte a TM care nu are o corespondență în LXX, adică versetele 10-34². În primul rând ne surprinde chiar versetul 1 al capitolului 36 în care se spune: „au făcut totul după cum poruncise Domnul”. Biblia însăși furnizează diferite exemple de construire a unui templu din inițiativă divină. Conform povestirii, Dumnezeu, prin Moise, a poruncit israeliților să construiască un

¹ SEPTUAGINTA vol. 1, coord. Cristian Bădiliță, 191.

² Cf. John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, 596.

sanctuar și i-a arătat chiar lui Moise un model la scară în timp ce îi explica verbal și foarte detaliat forma sanctuarului precum și materialele folosite, funcționalitatea și mobilierul. Raportul construirii sanctuarului (Ex.35-40) subliniază cu fiecare ocazie că israeliții sau Moise făceau ceea ce Dumnezeu a poruncit. Nu e nevoie a fi confirmată porunca lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu repetă porunca Sa, reflectând la credința că Dumnezeu a vorbit direct și fără echivoc lui Moise (cf. Num.12,6-8)³. Însă dacă facem o lectură paralelă a capitolelor 25-28, întâmpinăm o oarecare dificultate în a vedea obediența față de indicațiile divine privind construirea sanctuarului⁴.

În continuare, prezentăm un mic tabel care conține ordinea lucrărilor așa cum apar ele în capitolele 25-28 și 36-39 în ambele versiuni textuale.

TM/LXX cap. 25-28		TM cap. 36-39		LXX cap. 36-39	
25	Chivotul Mărturieii Masa Sfeșnicul	36	Lăcașul Scândurile Vălul	36	Veșmintele
26	Lăcașul/ Cortul Ramele ⁵ (Scândurile)/ Stâlpii din lemn Vălul/Perdeaua	37	Chivotul Masa Sfeșnicul	37	Cortul Perdeaua Curtea
27	Altarul Curtea	38	Altarul Curtea Calculul metalelor folosite	38	Chivotul Mărturieii Masa Sfeșnicul Altarul
28	Veșmintele	39	Veșmintele	39	Calculul metalelor folosite

Se observă că în capitolele 25-28 când se prezintă porunca divină și prescripțiile pentru construirea sanctuarului, textul grecesc concordă cu versiunea ebraică. Diferențele vin notate când se descrie modul de execuție a lucrărilor, capitolele 36-39.

³ Cf. Victor Avigdor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, 137-138.

⁴ În ce privește terminologia construcției, traducerile limbii române oferă un lexic variat care poate stârni confuzii (Sanctuar, Tabernacol, Cortul Întâlnirii, Lăcașul Sfânt). În Ex.25,8 este singurul loc în care întâlnim termenul מִקְדָּשׁ *miqdāš* care e redat ca „sanctuar”. Devine recurent apoi, termenul מִשְׁכָּן *miškān* tradus cu „lăcaș” fiind diferit de אֹהֶל מוֹעֵד *'ōhel mō'ēd* „cortul întâlnirii”.

⁵ Termenul ebraic מִשְׁכָּן apare identic, atât în c. 26 unde este tradus cu „rame”, cât și în c. 37 unde vine tradus cu „scânduri”.

Am căutat așadar cum se poate explica această problematică. Plecând de la Origen, în Antichitate s-a încercat refacerea unui text grecesc fidel celui ebraic. Aceasta nu pare o soluție viabilă pentru că în mod evident LXX care a tradus un text ebraic destul de diferit, distribuie pasajele într-o ordine diferită, dar și mai scurtă decât TM.

Un bun punct de plecare în problema de față pentru a clarifica unele aspecte cu privire la posibile explicații pentru diferențele textuale este articolul lui Alain Le Boulluec⁶. Acesta prezintă mai multe ipoteze plauzibile, care să explice aceste diferențe: un substrat ebraic distinct față de TM, dualismul traducătorilor sau modificarea textului grecesc de către un editor cu scopul de a aduce îmbunătățiri etc. Sunt menționate trei studii marcante:

1. Julius Popper în lucrarea *Der biblische Bericht über die Stiftshütte*, publicată în 1862 la Leipzig susține că a doua secțiune a Exodului privitoare la Sanctuar este mai târzie.

2. A doua ipoteză aparține lui A.H. Finn și susține că dezacordurile dintre LXX și TM de la finalul Exodului nu provin din diferențele dintre substratul ebraic și cel grecesc. acestei teorii este de a acuza de incoerență și confuzie aranjamentul propriu LXX.

3. D.W Gooding prezintă o a treia teorie, care este legată de primul studiu. Teza acestuia susține că diferențele dintre textul elin și cel ebraic, din prima parte s-ar datora neglijenței traducătorilor cu privire la detaliile tehnice, neglijență care se agravează în secțiunea a doua.

Văzând aceste diferențe textuale între TM și LXX am abordat ca primă temă de lucru versetele 35-38 din capitolul 36 care vorbește despre sanctuar. Acesta este un pasaj conține informații despre realizarea perdelei și se regăsește în ambele versiuni, atât în textul ebraic cât și în textul grecesc. Făcând o analiză paralelă cu capitolul 26, versetele 31-37, vom vorbi despre importanța perdelei în teologie, plecând de la etimologia și semnificația cuvântului și punctând interpretarea Sfinților Părinți pentru a ajunge la identificarea hristologică în Noul Testament, în mod special în epistola către Evrei.

1. Realizarea Vălului - Capitolele 36 și 26 ale Exodului

Ca metodă de lucru am ales să împărțim lucrarea în trei etape: în prima etapă, intitulată „Analiza preliminară”, vom evidenția informațiile de bază care permit o primă familiarizare cu cele două texte luate în considerare. În cadrul acestei

⁶ Cf. Cristian Bădiliță, *op. cit.*, 192-194.

etape ne vom opri asupra a cinci elemente: delimitarea, contextul, structura, protagoniștii și timpul narat și timpul narant. A doua etapă, „Critica textuală” va consta în examinarea celor două texte, Ex.36,35-38 și Ex.26,31-37, cu versiunile lor paralele din Septuaginta. După acestea, ultima etapă va fi o încercare de a oferi câteva puncte de pornire pentru o posibilă exegeză, pentru ceea ce am intitulat „Reflecție teologică”.

1.1. Analiza preliminară

Scopul acestei prime etape a cercetării noastre, constă în evidențierea informațiilor de bază referitoare la cele două texte luate în considerare, Ex.36,35-38 și Ex.26,31-37. Pentru aceasta ne vom opri asupra cinci puncte: delimitarea, contextul, structura, protagoniștii și timpul narat și narant. La final vom propune un tabel de sinopsă al textelor Ex.36,35-38 și Ex.26,31-37 pentru a arăta elementele comune și diferențele dintre cele două texte.

1.1.1. Delimitarea textului

Delimitarea propusă de BHS este de preferat, deoarece capitolul 35 se concluzionează cu discursul lui Moise către israeliteni, unde sunt introduși cei doi protagoniști dintre artizanii chemați de Dumnezeu, Bețalel și Oholiab. Capitolul 36, la primul verset reia numele acestor doi muncitori pentru a face o scurtă introducere înainte de a începe povestirea construcției Sfântului Lăcaș. Dacă în schimb considerăm primul verset al capitolului 36 ca fiind o concluzie a discursului lui Moise, atunci ar fi mai indicat să începem povestirea cu versetul 2. Vom opta pentru diviziunea din BHS. În ceea ce privește finalul capitolului nu există dubii. Capitolul se termină la versetul 38 unde se concluzionează și povestea realizării perdelei, lăsându-se spațiu la construcția Chivotului din capitolul 37.

În cazul microunității textuale paralele din Ex.26,31-37 delimitarea este de asemenea evidentă. În Ex.26,15-30 avem execuția ramelor pentru laturile Lăcașului, iar textul încheie capitolul, urmând prezentarea instrucțiunilor privind realizarea altarului, în capitolul 27.

1.1.2. Contextul

Prezentând contextul celor două texte analizate trebuie să facem distincția dintre micro-context și macro-context.

Micro-contextul (sau contextul imediat) în care este integrat Ex.36,35-38 este reprezentat de capitolele 35-40 ale cărții Exodului care formează concluzia ei și unde se descrie construirea și ridicarea sanctuarului de către întreg poporul și luarea în posesie a sanctuarului de către YHWH.

Micro-contextul pentru Ex.26,31-37 îl reprezintă capitolele 24,12-31,18 care descriu misiunea dată de către YHWH lui Moise pe Muntele Sinai de a ridica sanctuarul și de a institui serviciul sacerdotal. Cu alte cuvinte, în capitolele 35-39 vine narată construcția și pregătirea sanctuarului, respectându-se într-o oarecare măsură poruncile divine din capitolele 25-31.

Macro-contextul (sau contextul mai amplu) atât pentru Ex.36,35-38, cât și pentru Ex.26,31-37 îl constituie capitolele 24,12-40,38 din Exod. Arcul narativ care descrie cum YHWH se așază în mijlocul poporului său: Ex. 24,12-31,18, Moise pe Muntele Sinai este responsabilizat pentru Israel să construiască sanctuarul și să inițieze slujirea preoțească, în timp ce poporul la poalele muntelui, sub îndrumarea lui Aaron, încalcă pactul prin adorația adusă vițelului de aur. În ciuda acestui fapt YHWH, după intervenția lui Moise reînnoiește alianța și anunță disponibilitatea lui de a ierta (Ex.32-34). Doar în acest punct intervine executarea sarcinii conferite lui Moise pe munte (Ex.35-40). Îndată ce lucrările de construire a sanctuarului au fost finalizate norii, semn al prezenței lui YHWH se coboară deasupra sanctuarului⁷.

1.1.3. *Structura*

Structura internă a capitolului 36 poate fi exprimată astfel:

1. Strângerea materialelor (1-7)

Moise se află în fața unei surprinzătoare generozități a poporului care răspundea cu entuziasm cererii de a contribui cu materiale și oferte pentru construcția pe care Dumnezeu a ordonat-o și le cere israeliților să nu mai aducă oferte.

2. Sanctuarul (8-34) - artizanii construiesc lăcașul. Sunt enumerate detaliile tehnice ale construcției.

vv. 8-13 – lăcașul

vv. 14-19 - cortul

vv. 20-30 - stâlpii

vv. 31-34 – bârnele

⁷ Cf. Erich Zenger, *L'introduzione all'Antico Testamento* a cura di Flavio Dalla Vecchia, 101.

3. Vălul și perdeaua (35-38)

v. 35: realizarea vălului (care desparte Sfânta de Sfânta Sfințelor)

v. 36: realizarea a patru stâlpi de lemn, a verigilor și a tălpigelor

v. 37: realizarea perdelei pentru intrarea în cort

v. 38: realizarea a cinci stâlpi cu verigile lor și cu tălpile.

Textul din Ex.26,31-37 ar putea fi structurat în felul următor:

vv. 31-33: indicații despre vălul care va despărți Sfânta de Sfânta Sfințelor

v. 34: Așezarea Chivotului Mărturiei și a Acoperământului Împăcării

v. 35: Așezare mesei și a sfeșnicului

vv. 36-37: indicații cu privire la executarea perdelei de la intrarea cortului.

1.1.4. Personajele

În cazul capitolului 36, protagoniștii narațiunii sunt Moise, care se adresează în mod direct poporului și „toți cei înțelepți cu inima, în care a pus Domnul înțelepciune și pricepere” dintre care se disting Bețalel și Oholiab. Aceste două personaje vin prezentate pe scurt la sfârșitul capitolului 35:

„Bețalel, fiul lui Uri, fiul lui Hur din tribul lui Iuda” (v. 30) și „Oholiab, fiul lui Ahisamac din tribul lui Dan” (v. 34). În afara faptului că au fost aleși nominali după nume de Domnul, au fost umpluți de spiritul dumnezeiesc al înțelepciunii, al priceperii și al științei și cu toată iscusința să facă tot felul de lucrări, textul nu ne spune nimic în ceea ce îi privește.

În ceea ce privește protagoniștii textului paralel (Ex.26,31-37) putem spune chiar mai puține. Nici un personaj nu vine menționat nominal în acest text. Doar din context îl putem identifica pe YHWH care vorbește și îi dă indicații lui Moise (Ex 25,1). Locutorul textului este așadar YHWH, iar Moise este un personaj pasiv, care nu zice nimic, doar primește indicații.

1.1.5. Timpul narat și timpul narant

În cele două texte analizate nu se precizează nimic despre timpul narat. Din context putem presupune că în Ex.10,22 este narată una dintre cele patruzeci de zile (sau cele patruzeci de nopți), în care Moise a stat pe Muntele Sinai (Ex.24,18): „Moise a intrat în mijlocul norului și a urcat pe munte. Moise a rămas pe munte patruzeci de zile și patruzeci de nopți”.

De asemenea, în Ex.32,30 avem mențiunea temporală „a doua zi” care indică ziua după ce Moise, coborând de pe munte și apropiindu-se de tabără, distruge Tablele Legii din cauza păcatului săvârșit de către popor. O altă indicație temporală este prezentă în Ex.40,17: „În luna întâi a anului al doilea, în ziua întâi a lunii, Lăcașul a fost ridicat”. Deci se poate presupune că sanctuarul este construit în aceeași zi indicată în Ex.32,30. Totuși, este puțin probabil ca evenimentele descrise de la Ex.32,30 până la capitolul 37, incluzând construcția Chivotului, să se fi petrecut într-o singură zi.

Timpul narant reprezintă acele puține versete de care naratorul avea nevoie pentru a descrie indicațiile divine date lui Moise, adică cele 7 versete din Ex.26,31-37, precum și cele 4 versete din Ex.36,35-38, referitoare la realizarea vălului și a perdelei.

1.1.6. Sinopsa Ex.36,35-38 și 26,31-37

Cap. 36		Cap. 26	
Și a făcut vălul din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit. L-a făcut cu heruvimi, lucrătură cu meșteșug.	35	31	Să faci văl din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit. Să-l faci cu heruvimi, lucrătură de țesător.
A făcut pentru patru stâlpi din lemn de acacia și i-a ferecat cu aur, iar verigile lor erau din aur. Și a turnat pentru ei patru tălpițe de argint.	36	32	Să-l pui pe patru stâlpi [din lemn] de acacia, ferecați cu aur, cu verigi de aur, pe patru tălpițe de argint.
		33	Să pui vălul cu cârlige și să aduci acolo, dincolo de văl, Chivotul Mărturiei, iar vălul să despartă pentru voi Sfânta de Sfânta Sfințelor.
		34	Să pui Acoperământul Împăcării pe Chivotul Mărturiei în Sfânta Sfințelor.
		35	Să pui masa dincoace de văl și sfeșnicul în fața mesei pe latura de miazăzi a Lăcașului, iar masa să o pui pe latura de miazănoapte.
A făcut o perdea pentru intrarea cortului din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit, lucrătură de broderie,	37	36	Să faci o perdea la intrarea cortului, din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit - broderie.
și cinci stâlpi și verigile lor; le-a ferecat capetele și legăturile cu aur, iar cele cinci tălpițe, cu aramă.	38	37	Să faci pentru perdea cinci stâlpi [din lemn] de acacia și să-i fereci cu aur, cu verigi de aur, și să torni pentru ei cinci tălpițe de aramă.

Observăm că în realizarea lucrărilor prezentate în Ex.36,35-38 nu sunt conținute versetele din 26,33-35 care conțin indicații despre:

- poziționarea Chivotului și rolul despărțitor al vălului (v.33)
- poziționarea Acoperământului Împăcării (v.34)
- poziționarea mesei în raport cu vălul și așezarea sfeșnicului (v.35)

Execuția acestor indicații ne sunt prezentate în schimb la finalul cărții Exodului, în capitolul 40, atunci când se prezintă isprăvirea lucrării lui Moise (mai precis în versetele 21, 22 și 24).

1.2. Critica textuală

În această a doua etapă a studiului vom confrunța textele luate în discuție, Ex.36,35-38 și Ex.26,31-37, cu textele paralele din LXX. Scopul acestei comparații constă în a evidenția dacă sunt sau nu diferențe între versiunile paralele și cum influențează acestea înțelegerea textului sacru.

Am utilizat ca surse textuale pentru textul ebraic *Biblia Hebraica Stuttgartensia - Leningrad Codex*, iar pentru textul grecesc *Septuaginta* ediția Alfred Rahlfs. Pentru traducerea în limba română am utilizat *Biblia după textul ebraic. Exodul. Leviticul*, ediție îngrijită de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, publicată în 2019 și volumul *Septuaginta: Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, colecție coordonată de **Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și Dan Slusanschi în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu și** apărută în 2004.

1.2.1. Tabel sinoptic TM Ex.36,35-38 / LXX Ex.37,3-6

TM Ex.36		LXX Ex.37	
Și a făcut vălul din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit. L-a făcut cu heruvimi, lucrătură cu meșteșug.	35	3	Au făcut și o perdea de mătase viorie, purpurie și stacojie, țesută și din pânză de in răsucit, brodată cu heruvimi.
A făcut pentru patru stâlpi din lemn de acacia și i-a ferecat cu aur, iar verigile lor erau din aur. Și a turnat pentru ei patru tălpițe de argint.	36	4	Și au pus-o pe patru stâlpi care nu putrezesc, poleiți cu aur. Capetele lor erau de aur, și temelile lor de argint.
A făcut o perdea pentru intrarea cortului din fir violet, purpuriu și stacojiu	37	5	Și au făcut o perdea la ușa cortului mărturie

TM Ex.36		LXX Ex.37	
și vison răsucit, lucrătură de broderie,			din mătase vie, purpurie și stacojie și din pânză de in subțire, răsucit, cu heruvimi brodați.
și cinci stâlpi și verigile lor; le-a ferecat capetele și legăturile cu aur, iar cele cinci tălpi, cu aramă.	38	6	Cei cinci stâlpi ai ei, cârligele lor, capetele și verigile lor le-au poleit cu aur, iar cele cinci temelii erau din aramă.

TM Ex.36		LXX Ex.37	
ויעש את הפרכת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה חשב עשה אתה כרבים	35	3	καὶ ἐποίησαν τὸ καταπέτασμα ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου νενησμένου καὶ βύσσου κεκλωσμένης ἔργον ὑφάντου χερουβίμ
ויעש לה ארבעה עמודי שטים ויצפם זהב ויהם זהב ויצק להם ארבעה אדני כסף	36	4	καὶ ἐπέθηκαν αὐτὸ ἐπὶ τέσσαρας στύλους ἀσήπτους κατακεχρυσωμένους ἐν χρυσίῳ καὶ αἱ κεφαλίδες αὐτῶν χρυσαῖ καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν τέσσαρες ἀργυραῖ
ויעש מסך לפתח האהל תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה רקם	37	5	καὶ ἐποίησαν τὸ καταπέτασμα τῆς θύρας τῆς σκηנῆς τοῦ μαρτυρίου ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου νενησμένου καὶ βύσσου κεκλωσμένης ἔργον ὑφάντου χερουβίμ
ואת עמודיו חמשה ואת ויהם וצפה ראשיהם וחשקיהם זהב ואדניהם חמשה נחשת פ	38	6	καὶ τοὺς στύλους αὐτοῦ πέντε καὶ τοὺς κρίκους καὶ τὰς κεφαλίδας αὐτῶν καὶ τὰς ψαλίδας αὐτῶν κατεχρύσωσαν χρυσίῳ καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν πέντε χαλκαῖ

Text evidențiat = forme diferite ale aceluiași cuvinte; **text Aldin (boldat)** = termeni diferiți;
text subliniat = text care lipsește în cealaltă versiune.

Narațiunea vâului din Ex.36,35-38 găsește corespondența în textul grecesc în Ex.37,3-6. O diferență constantă este că narațiunea vine redată întotdeauna la singular în TM și la plural în LXX.

v.35: TM are „l-a făcut” înainte de „Heruvim”, pe care LXX nu l-a tradus, considerându-l inutil pentru că, munca מְשֹׁרֵר מְעֵשָׂה este caracterizată ca ἔργον ὑφάντου χερουβίμ.

v. 36: acest verset ilustrează ca LXX a tradus o versiune puțin diferită decât ce găsim în TM. În loc de ἐποίησαν (a face) avem ἐπέθηκαν (a pune). Lipsește din LXX

și verbul „l-a turnat”. Stâlpii din salcâm (lemn de acacia) עֲמֻדֵי שִׁטִּים vin prezentați ca stâlpi care nu putrezesc (lit. nemâncați de viermi) στύλους ἀσήπτους.

v. 37: este un verset construit în mod evident ca paralelă la v. 35, în ciuda diferențelor dintre TM, unde în loc de את הפרכת *et happārōket*, avem מסך *māsāk* și pentru חשב *hōšēb* avem רקם *rōqēm*. Acest paralelism se observa mult mai clar în textul grecesc, care cu excepția faptului că definește perdeaua ca της θύρας της σκηνης του μαρτυρίου, este o copie exactă a versetului 3. În comparație cu TM, pe lângă această indicare „ușa cortului” caracterizată ca του μαρτυρίου, apare și adăugirea χερουβίμ, care nu are bază în v.5, fiind în mod clar fondată pe paralelismul cu v.3⁸.

1.2.2. Tabel sinoptic Ex.26,31-37 TM/ LXX

TM Ex.26		LXX Ex.26
Să faci văl din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit. Să-l faci cu heruvimi, lucrătură de țesător.	31	Să faci perdeaua țesută din mătase viorie, purpurie și stacojie răsucită și din in subțire. În țesătură să faci chipuri de heruvimi brodați.
Să-l pui pe patru stâlpi [din lemn] de acacia, ferecați cu aur, cu verigi de aur, pe patru tălpile de argint.	32	Să pui perdeaua pe patru stâlpi auriți care nu putrezesc și capetele lor să fie din aur și cele patru temelii din argint.
Să pui vălul cu cârlige și să aduci acolo, dincolo de văl, Chivotul Mărturiei, iar vălul să despartă pentru voi Sfânta de Sfânta Sfințelor.	33	Să pui perdeaua pe stâlpi, și să pui înapoia perdelei chivotul mărturiei, și perdeaua să fie despărțire pentru voi între cele sfinte și sfânta sfințelor.
Să pui Acoperământul Împăcării pe Chivotul Mărturiei în Sfânta Sfințelor.	34	Să acoperi astfel cu perdeaua chivotul mărturiei din sfânta sfințelor.
Să pui masa dincoace de văl și sfeșnicul în fața mesei pe latura de miazăzi a Lăcașului, iar masa să o pui pe latura de miazănoapte.	35	Să așezi masa în fața perdelei și sfeșnicul înaintea mesei, în partea de miazăzi a cortului, iar masa să o pui în partea de miazănoapte a cortului.
Să faci o perdea la intrarea cortului, din fir violet, purpuriu și stacojiu și vison răsucit - broderie.	36	Să faci apoi o [altă] perdea brodată din mătase viorie, purpurie și stacojie, răsucită și din pânză de in subțire.
Să faci pentru perdea cinci stâlpi [din lemn] de acacia și să-i fereci cu aur, cu verigi de aur, și să torni pentru ei cinci tălpile de aramă.	37	Să faci pentru perdea cinci stâlpi poleiți cu aur, cu capete de aur și să torni pentru ei cinci temelii de aramă.

⁸ Cf. John William Wevers, *op.cit.*, 611-612.

TM Ex.26		LXX Ex.26
ועשית פרכת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה חשב יעשה אתה כרבים	31	καὶ ποιήσεις καταπέτασμα ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου κεκλωσμένου καὶ βύσσου νενησμένης ἔργον ὕφαντόν ποιήσεις αὐτὸ χερουβιμ
ונתתה אתה על- ארבעה עמודי שטים מצפים זהב ווייהם זהב על- ארבעה אדני- כסף	32	καὶ ἐπιθήσεις αὐτὸ ἐπὶ τεσσάρων στύλων ἀσήπτων κεχρυσωμένων χρυσίῳ καὶ αἱ κεφαλίδες αὐτῶν χρυσαῖ καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν τέσσαρες ἀργυραῖ
ונתתה את- הפרכת תחת הקרסים והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים	33	καὶ θήσεις τὸ καταπέτασμα ἐπὶ τοὺς στύλους καὶ εἰσοίσεις ἐκεῖ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου καὶ διοριεῖ τὸ καταπέτασμα ὑμῖν ἀνά μέσον τοῦ ἁγίου καὶ ἀνά μέσον τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων
ונתת את- הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים	34	καὶ κατακαλύψεις τῷ καταπετάματι τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ ἁγίῳ τῶν ἁγίων
ושמת את- השלחן מחוץ לפרכת ואת- המנרה נכה השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על- צלע צפון	35	καὶ θήσεις τὴν τράπεζαν ἔξωθεν τοῦ καταπετάσματος καὶ τὴν λυχνίαν ἀπέναντι τῆς τραπέζης ἐπὶ μέρους τῆς σκηνῆς τὸ πρὸς νότον καὶ τὴν τράπεζαν θήσεις ἐπὶ μέρους τῆς σκηνῆς τὸ πρὸς βορρᾶν
ועשית מסך לפתח האהל תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה רקם	36	καὶ ποιήσεις ἐπίσπαστρον ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου κεκλωσμένου καὶ βύσσου κεκλωσμένης ἔργον ποικιλτοῦ
ועשית למסך חמשה עמודי שטים וצפית אתם זהב ווייהם זהב ויצקת להם חמשה אדני נחשת ס	37	καὶ ποιήσεις τῷ καταπετάματι πέντε στύλους καὶ χρυσώσεις αὐτοὺς χρυσίῳ καὶ αἱ κεφαλίδες αὐτῶν χρυσαῖ καὶ χωνεύσεις αὐτοῖς πέντε βάσεις χαλκᾶς

Text evidențiat = forme diferite ale aceluiași cuvinte; **text Aldin (boldat)** = termeni diferiți;
text subliniat = text care lipsește în cealaltă versiune.

Notăm că textele Ex.26,31-37 TM și LXX nu prezintă diferențe de mare amploare. Totuși, câteva observații merită aduse în vedere.

În TM, atât în capitolul 26, cât și în capitolul 36, se face distincția între cele două perdele utilizând pentru prima și מסך pentru cea de-a doua. LXX în schimb, face această diferențiere doar în capitolul 26, unde utilizează τὸ καταπέτασμα și ἐπίσπαστρον; în capitolul 37 se folosește doar καταπέτασμα, dar adăugându-se genitivul τῆς θύρας pentru a specifica perdeaua de la intrare.

În v.31 apare din nou sintagma ἔργον ὑφαντὸν care înlocuiește מַעֲשֵׂה הַשֵּׁב . De asemenea, verbul „a face” ποιήσεις se găsește la persoana a doua, în timp ce מַעֲשֵׂה este la persoana a treia.

În v.32 stâlpii sunt στύλων ἀσήπτων în loc de עַמֻּדָי שֵׁטִים.

J. Wevers consideră că LXX are o viziune ușor diferită față de TM în ceea ce privește modul de a poziționa perdeaua ἐπὶ τοὺς στύλους (pe stâlpi) față de מַעֲשֵׂה הַקַּרְתֵּי (cu cârlige). Această diferență este enfatizată și prin utilizarea lui κεφαλίδες (capete) în loc de מַעֲשֵׂה הַקַּרְתֵּי (verigi)⁹.

Ca adăugire în TM 26,34 întâlnim capacul peste chivot כַּפֵּי הַכִּיּוֹט care probabil a fost confundat cu כַּפֵּי הַבַּיִת (vâl, perdea).

În v. 37 mai avem o dată menționat materialul din care sunt realizați cei cinci stâlpi מַעֲשֵׂה הַקַּרְתֵּי informație omisă în LXX.

1.3. Reflecție teologică

1.3.1. Semnificația catapetesmei în perspectivă patristică

Este necesară o observație înainte de a începe acest subcapitol. Când vorbim de interpretarea Sfinților Părinți, trebuie să luăm în considerare că aceștia utilizau textul grecesc care era mai răspândit în acea epocă în ambientul creștin.

Din text ne dăm seama, că se vorbește despre două perdele, perdeaua care separă Sfânta de Sfânta Sfințelor și perdeaua de la intrarea în cort¹⁰. Perdeaua ascunde locul sacru unde găsim masă pentru pâinile punerii înainte și sfeșnicul. Vălul acoperă/ascunde sfânta sfinților, care conține chivotul mărturiei. Înăuntrul primei încăperi, avea dreptul sa între doar Aaron și fiii săi (preoți), în schimb în a doua încăpere doar marele preot pentru a se apropia de chivotul legii.

În legătură cu „vălul care separă sfânta de sfânta sfințelor și perdeaua de la intrarea în cort”, Philon dezvoltă un simbolism cosmologic: vâlul care separă lumea intangibilă, cerească de cea sensibilă, terestră supusă modificărilor; tot el face și distincția dintre

⁹ Cf. John William Wevers, *op. cit.*, 428.

¹⁰ Chiar dacă în traducerea textului grecesc în limba română ambii termeni sunt expuși folosind cuvântul „perdea”, pentru claritate și evitarea confuziilor, am optat să urmărim terminologia traducerii ebraice și să utilizăm termenul „vâl” atunci când facem referire la despărțitoarea dintre Sfânta și Sfânta Sfințelor și „perdea” pentru cea de la intrarea Cortului.

perdeaua de la ușa cortului și vălul (τὸ καταπέτασμα), termen care ne duce cu gândul la zborul către invizibil și către Dumnezeu, relaționat cu καταπεταννύναι „a desface aripile”¹¹.

Cei patru piloni pe care este așezat vălul (26,32), pentru Clement din Alexandria indică „sfânta tetradă a vechilor alianțe” făcute cu Adam, Noe, Avraam și Moise. Pentru Chiril în schimb, ele reprezintă predicarea celor 4 evangheliști pe care se ridică Hristos, simbolizat de văl¹².

Philon introduce termenul κάλυμμα „ascunzătoare” pentru perdeaua de la intrarea în templu, pentru a o diferenția de cealaltă; prima îi împiedică pe cei impuri să vadă chiar și de la distanță „sfânta”. Clement face un joc de cuvinte κάλυμμα și κώλυμα „obstacol” (în calea „necredinței întinate”) ¹³.

Într-adevăr vălul ascunde sfânta sfintelor de privirea poporului. Vălul ascunde, dar reprezintă și o invitație; indicând o prezență, acesta cheamă la descoperirea misterului care stă dincolo.

1.3.2. Identificarea hristologică în lumina Noului Testament

Interpretarea cosmologică se combină, la unii comentatori creștini cu cea hristologică, prin tradiția despre ruperea perdelei καταπέτασμα templului (Mt.27,51; Mc.15,38 și Lc.23,45). Aceasta semnifică relevarea tainelor ascunse în Lege și lasă să se întrevadă un alt val ce trebuie înlăturat pentru a se ajunge la vederea față către față. Chiril al Alexandriei, referindu-se la Evr.10,20, vede în perdea taina Întrupării: Cuvântul născut din Dumnezeu se ascunde după vălul de carne luat din trupul Născătoarei de Dumnezeu¹⁴.

Ruptura perdelei semnifică sfârșitul cultului Vechiului Testament și, chiar mai important, posibilitatea de a ajunge la Dumnezeu. În Evr.10,20, Pavel zice că perdeaua este corpul (carnea) lui Isus. Și aici este în mod clar o referință la perdeaua care s-a frânt când Isus a fost crucificat. Prin aceasta Isus ne-a consacrat o cale nouă și vie către locul sacru care este Împărăția lui Dumnezeu.

În Evr.9,8 citim că traseul spre sfânta sfintelor nu a fost încă deschis deoarece a rămas primul cort. Însă cu moartea lui Isus Hristos pe cruce, perdeaua a fost ruptă. Asta înseamnă că primul cort al întâlnirii israeliților a fost neutralizat de către frângerea Trupului Său. Prin moartea Sa, Hristos a deschis calea spre locașul cel sfânt: Cortul Ceresc.

¹¹ Cristian Bădiliță, *op. cit.*, 262.

¹² *Ibidem*, 262.

¹³ *Ibidem*, 263.

¹⁴ *Ibidem*, 262.

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTÂLNIRII. CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD II

Iulian Antoniu SUCIU*

ABSTRACT. *Liturgical-Identitary Reflection Regarding the Building of The Tent of Meeting. Textual Criticism of Exodus 25-40.* The pursuit of God's presence stands as a paramount objective in the observance of sacred rituals. The Tent of Meeting, meticulously crafted at the behest of divine command, serves as the locus where the Almighty dwells amidst His people. The conclusion of the Book of Exodus lays the foundational stones of divine worship and liturgical tradition. Chapters 35-40 of Exodus offer a vivid portrayal of the construction of the sanctuary, ordained by YHWH to signify His abiding presence amidst the children of Israel. Even a superficial perusal of these concluding chapters reveals notable disparities between the Masoretic Text and the Septuagint. Thus, what becomes of the assertion, "they did everything just as the Lord had commanded"? The allure of Holy Scripture lies precisely in its myriad versions and translations, which have flourished across diverse historical and cultural landscapes. However, the existence of one rendition does not preclude another. The Hebrew original does not nullify the Septuagint, for instance, in the pursuit of a standardized, singular version. The pristine manuscript is now a relic of antiquity. Instead, we are bestowed with copies, translations, interpretations, and textual divergences. This inquiry aims to scrutinize these

* Licențiat în teologie al Facultății de Teologie Greco-catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca și absolvent al masteratului *Fundamente creștine ale identității europene* în cadrul aceleiași instituții. E-mail: antoniuciu@gmail.com.



various sources, discerning and dissecting their similarities and disparities. We cannot focus solely on one textual variant and disregard all others in order to formulate our overarching conclusions regarding the sacred text.

Keywords: Exodus, Textual criticism, Septuagint, Masoretic Text, Tent of Meeting, Sanctuary, Tabernacle, Curtain

Cuvinte cheie: Exod, Critica textuală, Septuaginta, Text Masoretic, Cortul Întâlnirii, Sanctuar, Tabernacol, Văl

Construirea Chivotului – Capitolele 37 și 25 ale Exodului

Un alt text semnificativ în contextul prezenței divine îl reprezintă construirea Chivotului, locul de unde YHWH vorbește poporului prin mediatorul său, Moise. Acest pasaj îl găsim în Ex.25,10-22 cu indicațiile pe care YHWH i le dă lui Moise despre cum trebuie să fie construit Chivotul, iar în Ex.37,1-9 se descrie executarea poruncii divine de către poporul lui Israel.

Ca metodă de lucru am ales să împărțim lucrarea în trei etape: în prima etapă, intitulată „Analiza preliminară”, vom evidenția informațiile de bază care permit o primă familiarizare cu cele două texte luate în considerare. În cadrul acestei etape ne vom opri asupra a cinci elemente: delimitarea, contextul, structura, protagoniștii și timpul narat și timpul narant. A doua etapă, „Critica textuală” va consta în examinarea celor două texte, cu versiunile lor paralele din Septuaginta. După acestea, ultima etapă va fi o încercare de a oferi câteva puncte de pornire pentru o posibilă exegeză, pentru ceea ce am intitulat „Reflecție teologică”.

1. Analiza preliminară

1.1. Delimitarea

Delimitarea textului este realizată în mod evident de către nararea obiectelor culturale prezente în sanctuar. Microunitatea care precedă textul Ex.36,35-38, vorbește despre perdeaua de despărțire între „Sfânta și Sfânta Sfințelor” (Ex.26,33b). În schimb,

microunitatea textuală care urmează textului analizat, Ex.37,10-16 vorbește despre „masa punerii înainte” (Ex.25,30) și accesoriile pentru masă.

În ceea ce privește textul paralel din Ex.25,10-22, delimitarea nu aduce dificultăți. În Ex.25,1-9 avem porunca lui YHWH către Moise de a strânge contribuția pentru sanctuar, iar Ex.25,23-30 vorbește despre construirea mesei și a accesoriilor acesteia.

1.2. Contextul

Codul alianței este urmat de proiectul tabernacolului, Ex.25-31, toate părți ale P. Proiectele sunt urmate de descrierea de a executa tabernacolul, Ex.35-40, care în multe puncte este o repetiție textuală a ceea ce deja este descris în Ex.25-31. Toate părțile din Ex.35-40 sunt alocate în P¹. În capitolele 25-31, YHWH îi comandă lui Moise să construiască cu contribuția spontană a poporului (25) prima dată mobilierul (25,10-40), apoi sanctuarul (26) cu altarul (27), să stabilească miniștrii adecvați pentru sanctuar pentru care sunt descrise veșmintele (28), ceremonialul de consacrare (29) și principalele ritualuri (30).

1.3. Structura

Textul din Ex.37,1-9 care ne prezintă construirea chivotului se poate structura în următorul mod:

- vv. 1-5: construirea chivotului din lemn de salcâm;
- v. 1: chivotul;
- v. 2: acoperirea chivotului cu aur;
- v. 3: realizarea a patru verigi de aur pentru transport;
- v. 4: realizarea drugilor din lemn de salcâm acoperiți cu aur pentru transport;
- v. 5: introducerea drugilor în verigi.
- vv. 6-9: este construirea capacului ispășirii cu cei doi heruvimi;
- v.6: capacul ispășirii
- vv. 7-9: alcătuirea celor doi heruvimi din aur masiv care protejau capacul.

¹ Cf. Pekka Pitkänen, *Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel: From the Settlement to the Building of Solomon's Temple*, 71.

Textul din Ex.25,10-22 care ne prezintă ordinul de construire al chivotului se poate structura în felul următor:

- vv. 10-15: indicațiile privind chivotul;
- v. 10: construirea chivotului din lemn de salcâm;
- v. 11: acoperirea chivotului cu aur;
- v. 12: cele patru verigi de aur;
- v. 13: drugii pentru transport din lemn de salcâm acoperiți cu aur;
- v. 14: introducerea drugilor în verigi pentru transport;
- v. 15: ordinul de a nu scoate niciodată drugii din verigi;
- v. 16: ordinul de a depune în chivot mărturia care urmează a fi primită;
- vv. 17-20: indicații privitoare la capacul ispășirii;
- v. 17: materialul și dimensiunile pentru capacul ispășirii;
- vv. 18-20: cei doi heruvimi din aur care acoperă capacul;
- v. 21: ordinul de a pune capacul pe chivot și mărturia în chivot;
- v. 22: explicarea motivului pentru construirea chivotului
(funcționalitatea): chivotul va fi locul de întâlnire și de dialog dintre Moise și YHWH.

1.4. Personajele

Unicul protagonist în Ex.37,1-9 este Bețalel, al cărui nume vine menționat doar în versetul 1 și este legat verbului עשה (a face). Informațiile pe care textul ni le oferă în legătură cu acest personaj nu sunt foarte numeroase: este priceput în lucrul cu lemnul (vv. 1.4) și cu aurul (vv. 2.3.4.6.7). Din context știm că este unul dintre meșteșugarii poporului Israel care a fost ales de către YHWH pentru construirea sanctuarului și a fost umplut cu duhul lui Dumnezeu pentru a avea înțelepciune, pricepere și știință pentru orice lucrare (Ex.31,1-5).

Pentru textul din Ex.25,10-22 nici un personaj nu vine menționat nominal. Doar din context îl putem identifica pe YHWH care vorbește și îi dă indicații lui Moise (Ex 25,1). Locutorul textului este așadar YHWH, iar Moise este un personaj pasiv, care nu zice nimic, doar primește indicații.

1.5. *Timpul narat și timpul narant*

În ceea ce privește timpul narat și acesta se poate deduce tot din context. În Ex.10,22 este narată una dintre cele patruzeci de zile (sau cele patruzeci de nopți), în care Moise a stat pe Muntele Sinai (Ex.24,18): „Moise a intrat în mijlocul norului și a urcat pe munte. Moise a rămas pe munte patruzeci de zile și patruzeci de nopți”.

De asemenea, în Ex.32,30 avem mențiunea temporală „a doua zi” care indică ziua după ce Moise, coborând de pe munte și apropiindu-se de tabără, distruge Tablele Legii din cauza păcatului săvârșit de către popor. O altă indicație temporală este prezentă în Ex.40,17: „În luna întâi a anului al doilea, în ziua întâi a lunii, Lăcașul a fost ridicat”. Deci se poate presupune că sanctuarul este construit în aceeași zi indicată în Ex.32,30. Totuși, este puțin probabil ca evenimentele descrise de la Ex.32,30 până la capitolul 37, incluzând construcția Chivotului, să se fi petrecut într-o singură zi.

Cât despre timpul narant, în acest caz, este reprezentat de treisprezece versete din Ex.25,10-22 și cele nouă versete din Ex.37,1-9.

1.6. *Sinopsa Ex.37,1-9 și 25,10-22*

Ca ultim punct al primei etape în analiza textelor Ex.37,1-9 și 25,10-22, propunem sinopsa acestor două texte pentru a observa mai clar cum se relaționează între ele.

Cap. 37		Cap. 25	
Bețelel a făcut chivotul din lemn de acacia, lung de doi coți și jumătate, lat de un cot și jumătate și înalt de un cot și jumătate.	1	10	Să facă un chivot din lemn de acacia lung de doi coți și jumătate, lat de un cot și jumătate și înalt de un cot și jumătate.
L-a ferecat cu aur curat, pe dinăuntru și pe dinafară; și i-a făcut margine de aur de jur împrejur.	2	11	Și să-l fereci cu aur curat, pe dinăuntru și pe dinafară să-l fereci, și să-i faci margine de aur de jur împrejur.
A turnat pentru el patru inele de aur, pentru cele patru colțuri: două inele pe o latură și două inele pe cealaltă latură.	3	12	Să torni pentru el patru inele de aur și să le pui la cele patru colțuri: două inele pe o latură și două inele pe cealaltă latură.

Cap. 37		Cap. 25	
A făcut drugi din lemn de acacia și i-a ferecat cu aur.	4	13	Să faci drugi de lemn de acacia și să îi fereci cu aur.
Și a petrecut drugii prin inele, pe laturile chivotului, ca să fie purtat chivotul.	5	14	Să petreci drugii prin inele pe laturile chivotului, ca să porți chivotul cu ei.
		15	Drugii să rămână în inelele chivotului și să nu îi scoți din ele.
		16	și să pui în chivot mărturia pe care ți-o voi da.
A făcut Acoperământul Împăcării din aur curat, lung de doi coți și jumătate și lat de un cot și jumătate.	6	17	Să faci Acoperământul Împăcării din aur curat, lung de doi coți și jumătate și lat de un cot și jumătate.
A făcut doi heruvimi din aur, i-a făcut lucrați din ciocan, în cele două capete ale Acoperământului Împăcării:	7	18	Să faci doi heruvimi de aur; să-i faci lucrați din ciocan în cele două capete ale Acoperământului Împăcării.
un heruvim la un capăt și celălalt heruvim la celălalt capăt. I-a făcut pe heruvimi la cele două capete, pe Acoperământul Împăcării.	8	19	Să faci un heruvim la un capăt și celălalt heruvim la celălalt capăt. Să faceți heruvimii pe cele două capete pe Acoperământul Împăcării.
Heruvimii erau cu aripile deschise în sus, acoperind cu aripile lor Acoperământul Împăcării, iar fețele lor erau una spre cealaltă. Fețele heruvimilor erau spre Acoperământul Împăcării.	9	20	Heruvimii să fie cu aripile deschise în sus, acoperind cu aripile lor Acoperământul Împăcării, iar fețele lor să fie una spre cealaltă; fețele heruvimilor să fie spre Acoperământul împăcării.
		21	Și să pui Acoperământul Împăcării pe chivot, deasupra, iar în chivot să pui mărturia pe care ți-o voi da.
		22	Mă voi întâlni cu tine acolo și voi grăi cu tine de deasupra Acoperământului Împăcării, dintre cei doi heruvimi de pe Chivotul Mărturieii, tot ceea ce îți voi porunci pentru fiii lui Israel.

După cum putem vedea, nu tot textul din Ex.25,10-22 este readus în Ex.37, 1-9. Lipsesc versetele care fac referire la:

- drugii care trebuie să rămână în inelele chivotului (v.15).
- mărturia care trebuie să fie pusă în chivot (v.16).

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTĂLNIRII.
CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD. II

- poziționarea Acoperământului Împăcării și, din nou, mărturia localizată în chivot (v.21).
- explicarea funcționalității chivot (v.22)

Executarea indicațiilor divine din Ex.25,21 este confirmată abia în Ex.40,20. Rămâne neconfirmată funcționalitatea Chivotului. Avem specificația împlinirii scopului construcției, în Ex 40,34-35 unde vedem concretizarea întregul efort prin abundarea Lăcașului de slava Domnului, dar pe de altă parte, observăm și incapacitatea accesului lui Moise în Cortul Întâlnirii.

Cap. 37		Cap. 25	
1	ויעש בצלאל את הארן עצי שטים אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו	10	ועשו ארון עצי שטים אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו
2	ויצפהו זהב טהור מבית ומחוץ ויעש לו זר זהב סביב	11	וצפית אתו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו ועשית עליו זר זהב סביב
3	ויצק לו ארבע טבעת זהב על ארבע פעמתיו ושתי טבעת על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית	12	ויצקת לו ארבע טבעת זהב ונתתה על ארבע פעמתיו ושתי טבעת על צלעו האחת ושתי טבעת על צלעו השנית
4	ויעש בדי עצי שטים ויצף אתם זהב	13	ועשית בדי עצי שטים וצפית אתם זהב
5	ויבא את הבדים בטבעת על צלעת הארן לשאת את הארן	14	והבאת את הבדים בטבעת על צלעת הארן לשאת את הארן בהם
		15	בטבעת הארן יהיו הבדים לא יסרו ממנו
		16	ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך
6	ויעש כפרת זהב טהור אמתיים וחצי ארכה ואמה וחצי רחבה	17	ועשית כפרת זהב טהור אמתיים וחצי ארכה ואמה וחצי רחבה
7	ויעש שני כרבים זהב מקשה עשה אתם משני קצות הכפרת	18	ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת
8	כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה מן הכפרת עשה את הכרבים משני קצותיו	19	ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה מן הכפרת תעשו את הכרבים על שני קצותיו
9	ויהיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו אל הכפרת היו פני הכרבים	20	והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו אל הכפרת יהיו פני הכרבים
		21	ונתת את הכפרת על הארן מלמעלה ואל הארן תתן את העדת אשר אתן אליך
		22	ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל

2. Critica textuală

În această a doua etapă a studiului vom confrunta textele luate în discuție, Ex.37,1-9 și Ex.25,10-22, cu textele paralele din LXX. Scopul acestei comparații constă în a evidenția dacă sunt sau nu diferențe între versiunile paralele și cum influențează acestea înțelegerea textului sacru.

Am considerat oportun să utilizăm ca surse textuale pentru textul ebraic *Biblia Hebraica Stuttgartensia - Leningrad Codex*, iar pentru textul grecesc *Septuaginta* ediția Alfred Rahlfs. Pentru traducerea în limba română am utilizat *Biblia după textul ebraic. Exodul. Leviticul*, ediție îngrijită de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, publicată în 2019 și volumul *Septuaginta: Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, colecție coordonată de **Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și Dan Slusanschi în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu și** apărută în 2004.

2.1. Tabel sinoptic TM Ex.37,1-9 / LXX Ex.38,1-8

TM Cap. 37		LXX Cap. 38	
Bețalel a făcut chivotul din lemn de acacia, lung de doi coți și jumătate, lat de un cot și jumătate și înalt de un cot și jumătate.	1	1	Beseleel a făcut chivotul
L-a ferecat cu aur curat, pe dinăuntru și pe dinafară; și i-a făcut margine de aur de jur împrejur.	2	2	și l-a poleit cu aur curat pe dinăuntru și pe dinafară.
A turnat pentru el patru inele de aur, pentru cele patru colțuri: două inele pe o latură și două inele pe cealaltă latură.	3	3	A turnat pentru el patru inele de aur, două pentru prima latură și două pentru latura a doua,
A făcut drugii din lemn de acacia și i-a ferecat cu aur.	4		
Și a petrecut drugii prin inele, pe laturile chivotului, ca să fie purtat chivotul.	5	4	destul de largi, pentru drugii, ca să fie ridicat cu ele.
A făcut Acoperământul Împăcării din aur curat, lung de doi coți și jumătate și lat de un cot și jumătate.	6	5	A făcut din aur și un capac al împăcării deasupra chivotului
A făcut doi heruvimi din aur, i-a făcut lucrăți din ciocan, în cele două capete ale Acoperământului Împăcării:	7	6	și doi heruvimi de aur;

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTĂLNIRII.
CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD. II

TM Cap. 37		LXX Cap. 38	
un heruvim la un capăt și celălalt heruvim la celălalt capăt. I-a făcut pe heruvimi la cele două capete, pe Acoperământul Împăcării.	8	7	un heruvim la un capăt al capacului și un heruvim la celălalt capăt al capacului,
Heruvimii erau cu aripile deschise în sus, acoperind cu aripile lor Acoperământul Împăcării, iar fețele lor erau una spre cealaltă. Fețele heruvimilor erau spre Acoperământul Împăcării.	9	8	umbrind cu aripile lor capacul împăcării.

TM Cap. 37		LXX Cap. 38	
ויעש בצלאל את הארן עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו	1	1	Καὶ ἐποίησεν Βεεσελεηλ τὴν κιβωτὸν
ויצפהו זהב טהור מבית ומחוץ ויעש לו זר זהב סביב	2	2	καὶ κατεχρύσωσεν αὐτὴν χρυσίῳ καθαρῷ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν
ויצק לו ארבע טבעת זהב על ארבע פעמתי ושתי טבעת על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית	3	3	καὶ ἐχώνευσεν αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίουσ χρυσοῦσ δύο ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ ἔν καὶ δύο ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ δεύτερον
ויעש בדי עצי שטים ויצף אתם זהב	4		
ויבא את הכדים בטבעת על צלעת הארן לשאת את הארן	5	4	εὐρεῖσ τοῖσ διωστήρησιν ὥστε αἴρειν αὐτὴν ἐν αὐτοῖσ
ויעש כפרת זהב טהור אמתים וחצי ארכה ואמה וחצי רחבה	6	5	καὶ ἐποίησεν τὸ ἱλαστήριον ἐπάνωθεν τῆσ κιβωτοῦ ἐκ χρυσίου
ויעש שני כרבים זהב מקשה עשה אתם משני קצות הכפרת	7	6	καὶ τοὺσ δύο χερουβιμ χρυσοῦσ
כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה מן הכפרת עשה את הכרבים משני קצותיו	8	7	χερουβ ἓνα ἐπὶ τὸ ἄκρον τοῦ ἱλαστηρίου τὸ ἔν καὶ χερουβ ἓνα ἐπὶ τὸ ἄκρον τὸ δεύτερον τοῦ ἱλαστηρίου
ויהיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו אל הכפרת היו פני הכרבים	9	8	σκιάζοντα ταῖσ πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον

Din confruntarea celor două versiuni paralele a TM și LXX putem evidenția câteva observații:

- Ex.37,1-9 din versiunea masoretica corespunde la Ex.38,1-8 din versiunea grecească.
- Ex.37,4 din TM nu are corespondent în LXX Ex.38,1-8
- În versiunea grecească sunt omise referințele cu privire la cadrul din lemn de salcâm și la dimensiunile chivotului; chiar și realizarea drugilor și aurirea lor sunt omise.
- În v. 4, precum și în vv. 10 și 11, notăm termenul διωστῆρες, care indică „drugii” sau „pârghiile”. Aceasta reprezintă o caracteristică lexicală proprie capitolului 38 deoarece în 25,13-15.27 și în 35,12 se utilizează ἀναφορεῖς, în 38,24 avem μοχλοῖς, iar în 27,6-7 întâlnim termenul φορεῖς².
- Capacul ispășirii este descris în formă mult abreviată. Atât capacul ispășirii, cât și cei doi heruvimi erau realizați din aur pur, un heruvim pe o margine și celălalt pe cealaltă margine, amândoi umbreau capacul ispășirii cu aripile lor. Tot restul textului masoretic este ignorat întrucât nu are legătură strictă cu tema principală, aceea a muncii lui Besaleel cu metalele.³
- LXX Ex.38,5 precizează poziția capacului ispășirii față de chivot: ἐπάνωθεν τῆς κιβωτοῦ (deasupra chivotului). Versiunea masoretică nu are această precizare. Este clar că versiunea grecească reia Ex.25,21a.

2.2. Tabel sinoptic Ex.25,10-22 TM / LXX

TM Ex.25		LXX Ex.25
Să faci un chivot din lemn de acacia lung de doi coti și jumătate, lat de un cot și jumătate și înalt de un cot și jumătate.	10	Să faci un chivot al mărturiei din lemn care nu putrezește; de doi coti și jumătate lungime, un cot și jumătate lățime și un cot și jumătate înălțime.
Și să-l fereci cu aur curat, pe dinăuntru și pe dinafară să-l fereci, și să-i faci margine de aur de jur împrejur.	11	Să-l poleiești cu aur curat, să-l aurești pe dinăuntru și pe dinafară și să-i faci de jur împrejur, tot din aur, o cunună de zimți răsuciți.

² Cf. SEPTUAGINTA vol. 1, coord. Cristian Bădiliță, 291.

³ Cf. John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, 621.

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTĂLNIRII.
CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD. II

TM Ex.25		LXX Ex.25
Să torni pentru el patru inele de aur și să le pui la cele patru colțuri: două inele pe o latură și două inele pe cealaltă latură.	12	Să-i torni patru inele de aur și să le pui pe cele patru laturi; două inele pe o latură și două inele pe cealaltă.
Să faci drugi de lemn de acacia și să îi fereci cu aur.	13	Să faci și drugi din lemn care nu putrezește și să-i poleiești cu aur.
Să petreci drugii prin inele pe laturile chivotului, ca să porți chivotul cu ei.	14	Și să bagi drugii în inelele de pe laturile chivotului ca să ridici chivotul cu ele.
Drugii să rămână în inelele chivotului și să nu îi scoți din ele.	15	Drugii să fie înțepeniți în inelele chivotului.
și să pui în chivot mărturia pe care ți-o voi da.	16	Și să pui în chivot mărturiile pe care ți le voi da.
Să faci Acoperământul Împăcării din aur curat, lung de doi coți și jumătate și lat de un cot și jumătate.	17	Să-i faci un capac al împăcării din aur curat, de doi coți și jumătate în lungime și un cot și jumătate în lățime.
Să faci doi heruvimi de aur; să-i faci lucrați din ciocan în cele două capete ale Acoperământului Împăcării.	18	Să faci doi heruvimi din aur lucrat [cu ciocanul] și să-i pui pe capacul împăcării la amândouă capetele lui.
Să faci un heruvim la un capăt și celălalt heruvim la celălalt capăt. Să faceți heruvimii pe cele două capete pe Acoperământul Împăcării.	19	Să fie făcut un heruvim [ieșind] dintr-o latură și un heruvim [ieșind] din cealaltă latură a capacului împăcării. Să fie doi heruvimi pe cele două laturi ale lui.
Heruvimii să fie cu aripile deschise în sus, acoperind cu aripile lor Acoperământul Împăcării, iar fețele lor să fie una spre cealaltă; fețele heruvimilor să fie spre Acoperământul împăcării.	20	Heruvimii să fie cu aripile întinse în sus, umbrind cu aripile capacul, cu fețele una spre cealaltă. Fețele heruvimilor să fie [plecate] spre capac.
Și să pui Acoperământul Împăcării pe chivot, deasupra, iar în chivot să pui mărturia pe care ți-o voi da.	21	Să pui capacul deasupra chivotului și în chivot să pui mărturiile pe care ți le voi da.
Mă voi întâlni cu tine acolo și voi grăi cu tine de deasupra Acoperământului Împăcării,	22	Acolo Mă voi face cunoscut ție și îți voi grăi de deasupra capacului împăcării,

TM Ex.25	LXX Ex.25
dintre cei doi heruvimi de pe Chivotul Mărturieii, tot ceea ce îți voi porunci pentru fiii lui Israel.	dintre cei doi heruvimi de pe chivotul mărturieii, toate câte am să le poruncesc prin tine fiilor lui Israel.

TM Ex.25	LXX Ex.25
ועשו ארון עצי שטים אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו	10 καὶ ποιήσεις κιβωτὸν μαρτυρίου ἐκ ξύλων ἄσηπτων δύο πήχεων καὶ ἡμίσεος τὸ μήκος καὶ πήχεος καὶ ἡμίσεος τὸ πλάτος καὶ πήχεος καὶ ἡμίσεος τὸ ὕψος
וצפית אתו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו ועשית עליו זר זהב סביב	11 καὶ καταχρυσώσεις αὐτήν χρυσίῳ καθαρῷ ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν χρυσώσεις αὐτήν καὶ ποιήσεις αὐτῇ κυμάτια στρεπτά χρυσᾷ κύκλῳ
ויצקת לו ארבע טבעת זהב ונתתה על ארבע פעמתיו ושתי טבעת על צלעו האחת ושתי טבעת על צלעו השנית	12 καὶ ἐλάσεις αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίους χρυσοῦς καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη δύο δακτυλίους ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ ἕν καὶ δύο δακτυλίους ἐπὶ τὸ κλίτος τὸ δεύτερον
ועשית בדי עצי שטים וצפית אתם זהב	13 ποιήσεις δὲ ἀναφορεῖς ξύλα ἄσηπτα καὶ καταχρυσώσεις αὐτὰ χρυσίῳ
והבאת את הבדים בטבעת על צלעת הארן לשאת את הארן בהם	14 καὶ εἰσάξεις τοὺς ἀναφορεῖς εἰς τοὺς δακτυλίους τοὺς ἐν τοῖς κλίτεσι τῆς κιβωτοῦ αἴρειν τὴν κιβωτὸν ἐν αὐτοῖς
בטבעת הארן יהיו הבדים לא יסרו ממנו	15 ἐν τοῖς δακτυλίοις τῆς κιβωτοῦ ἔσσονται οἱ ἀναφορεῖς ἀκίνητοι
ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך	16 καὶ ἐμβαλεῖς εἰς τὴν κιβωτὸν τὰ μαρτύρια ἃ ἂν δῶ σοι
ועשית כפרת זהב טהור אמתיים וחצי ארכה ואמה וחצי רחבה	17 καὶ ποιήσεις ἰλαστήριον ἐπίθεμα χρυσοῦ καθαροῦ δύο πήχεων καὶ ἡμίσεος τὸ μήκος καὶ πήχεος καὶ ἡμίσεος τὸ πλάτος
ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת	18 καὶ ποιήσεις δύο χερουβιμ χρυσᾷ τορευτὰ καὶ ἐπιθήσεις αὐτὰ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν κλιτῶν τοῦ ἰλαστηρίου
ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה מן הכפרת תעשו את הכרבים על שני קצותיו	19 ποιηθήσονται χερουβ εἷς ἐκ τοῦ κλίτους τούτου καὶ χερουβ εἷς ἐκ τοῦ κλίτους τοῦ δευτέρου τοῦ ἰλαστηρίου καὶ ποιήσεις τοὺς δύο χερουβιμ ἐπὶ τὰ δύο κλίτη

REFLECȚIE IDENTITAR-LITURGICĂ ASUPRA CONSTRUCȚIEI CORTULUI ÎNTĂLNIRII.
CRITICĂ TEXTUALĂ A CAPITOLELOR 25-40 DIN EXOD. II

TM Ex.25		LXX Ex.25
והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו אל הכפרת יהיו פני הכרבים	20	ἔσονται οἱ χερουβὶμ ἐκτείνοντες τὰς πτέρυγας ἐπάνωθεν συσκιάζοντες ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τοῦ ἱλαστηρίου καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν εἰς ἄλληλα εἰς τὸ ἱλαστήριον ἔσονται τὰ πρόσωπα τῶν χερουβὶμ
ונתת את הכפרת על הארן מלמעלה ואל הארן תתן את העדת אשר אתן אליך	21	καὶ ἐπιθήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ἄνωθεν καὶ εἰς τὴν κιβωτὸν ἐμβαλεῖς τὰ μαρτύρια ἃ ἂν δῶ σοι
ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל	22	καὶ γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν καὶ λαλήσω σοι ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ἀνὰ μέσον τῶν δύο χερουβὶμ τῶν ὄντων ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου καὶ κατὰ πάντα ὅσα ἂν ἐντείλωμαί σοι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ

Text evidențiat = termeni diferiți; text subliniat = text care lipsește în cealaltă versiune.

După ce am examinat cele 2 versiuni, putem afirma că acestea sunt foarte similare. Mici diferențe se găsesc doar în versetele 10,13,22.

v.10: TM folosește simplu ארון (chivot), în schimb LXX κιβωτὸν μαρτυρίου (chivotul Mărturiei). Traducătorul versiunii grecești adaugă μαρτυρίου pentru a clarifica că chivotul despre care se vorbește nu este un simplu lăcaș, ci este lăcașul sfânt al cultului care conține τὰ μαρτύρια (v. 16)⁴

vv. 10 și 13: și în acest caz textul masoretic are יָצַי שִׁטִּים (lemn de acacia), în timp ce LXX traduce ξύλων ἀσηπτων și ξύλα ἄσηπτα (lemn care nu putrezește);

v. 22: termenul נועדתי (mă voi întâlni cu tine) provenit din יע (a se întâlni) este interpretat de LXX cu γνωσθήσομαί (mă voi face cunoscut ție) de la γινώσκω, făcând probabil referire la rădăcina ebraică ידע (a cunoaște). BHS sugerează că versiunea grecească are o interpretare eronată. Wevers în schimb spune că traducătorii greci ai LXX interpretează/traduc în mod intenționat verbul ebraic נועדתי cu γνωσθήσομαί. Astfel, întâlnirea lui Dumnezeu cu omul este un prilej de revelație divină (cf Ex.29,42; 30,36)⁵.

⁴ Cf. John William Wevers, *op. cit.*, 396.

⁵ *Ibidem*, 401.

În concluzia acestui al doilea punct al studiului putem afirma ca aceste mici diferențe pe care le-am găsit în analiza comparativă a textelor luate în considerație cu versiunile lor paralele din LXX nu creează probleme majore în interpretarea și înțelegerea textului.

3. Reflecție teologică

Am analizat textul din Ex.37,1-9 care descrie executarea poruncii lui YHWH în ceea ce privește construirea chivotului în lumina textului paralel din Ex.25,10-22, iar acum încercăm să tragem câteva concluzii teologice.

Primul lucru de subliniat este faptul că, raportând întreaga construcție a sanctuarului și în special al Chivotului Mărturiei, la poruncile formale primite de Moise de la YHWH, textul afirmă caracterul divin al instituțiilor religioase ale Israelului.

Importanța teologică a chivotului mărturiei este puternic sugerată la Sfinții Părinți. Origen consideră chivotul o icoană a umanității lui Hristos, întrupat din Fecioară. Etimologic vorbind, grecescul *κιβωτὸν* este folosit pentru a traduce *tēbhāh*, întâlnit în Gen. 6,14 pentru „arca” lui Noe, dar și *'arōn*, termenul folosit în Ex. 25 pentru cortul mărturiei, ambele fiind asociate în tradiția iudaică cu ideea de legământ și menite să păstreze ceea ce asigură mântuirea. Tradiția creștină preia de la Philon al Alexandriei, care vedea arca lui Noe ca un simbol al trupului, conținând mintea ce îl salvează de la potop, iar chivotul Legământului ca fiind lumea rațională. Origen face o analogie interesantă sugerând că sufletul trebuie să devină o arcă a lui Noe, un chivot al Legii, o bibliotecă a Cărților Sfinte și vede în chivotul cu Tablele Legământului mintea/intelectul în care trebuie înscrisă Legea lui Dumnezeu. Dacă privim în cântările lui Roman Melodul și Ioan Damaschinul observăm identificarea chivotului cu Sfânta Fecioară, tema care încă din sec. V este transmisă până azi, atât în tradiția răsăriteană, cât și în cea apuseană⁶.

Al doilea lucru de evidențiat este că textele paralele luate în considerare și corespondentele lor în versiunile LXX și TM nu se găsesc diferențe majore care ar putea avea o influență semnificativă asupra interpretărilor teologice.

Totuși, cele două texte examinate nu sunt perfect identice în sensul că naratorul nu reia cuvânt cu cuvânt textul din Ex. 37, 1-9 din Ex. 25, 10-22.

⁶ Cf. Cristian Bădiliță, *op. cit.*, 256.

Am văzut că vv. 15, 16, 21, 22 din Ex.25 nu au paralelă în 37,1-9. Dacă v.15 din Ex.25 care vorbește despre drugii care trebuie să rămână fiși în inelele arcei, explicația este oarecum logică pentru că v. 5 din Ex.37 ne spune că Besaleel „a introdus drugii în verigele de pe laturile arcei” și nu se spune că au fost scoase, acesta însemnând că au rămas înăuntru. „După Grigore al Nyssei, inelele, drugii, pârghiile mesei, ca și stâlpii cortului și heruvimii reprezintă puterile angelice, care susțin lumea cerească, reprezentată de cort. De asemenea, drugii ar reprezenta puterile binefăcătoare care îi ridică pe cei care trebuie mântuiți spre înălțimile virtuții. Chiril al Alexandriei interpretează că drugii auriți, precum și inelele strălucesc de lumina dumnezeiască a Cuvântului, comunicată ucenicilor”⁷.

La fel și pentru Ex.25,21 care ne prezintă poziția capacului ispășirii față de chivot, care nu este prezentată de către narator: același cuvânt *kapporet*, pe de-o parte semnifică a ispăși, a anula, semnifică și a acoperi, adică a acoperi ceva deasupra. Mai interesant în schimb este lipsa în Ex.37, 1-9 a vv. 16 și 21b din Ex.25 care vorbesc despre mărturie (*`edut*).

Moise este mediator între YHWH și poporul lui Israel; YHWH dă porunci despre construcția sanctuarului prin Moise. Naratorul cărții Exodului este interesat să descrie munca lui Bețalel în Ex.37,1-9, care nu avea misiunea de a așeza mărturia înăuntru arcei. Este în schimb datoria lui Moise pe care o va împlini în Ex.40,20.

Ex.25,22 descrie funcționalitatea arcei:

- ea conține Mărturia care conform culturii orientale desemnează clauzele unui tratat impus de un suveran vasalului său. Mărturia aici este Decalogul, scris pe tablele de piatră numite uneori „tablele mărturie” (Ex.31,18; 32,15; 34,29);
- este semnul prezenței permanente a lui YHWH în mijlocul poporului său: YHWH va vorbi cu Moise de deasupra capacului ispășirii, dându-i poruncile cu privire la fiii lui Israel.

„Dumnezeul care îl însoțește pe Israel va fi un Dumnezeu al iertării și al milei” (cf. Ex.34,6-7)⁸.

⁷ Cristian Bădiliță, *op. cit.*, 257.

⁸ Jean-Louis Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 43.

PROMESSE, APERTURE ECUMENICHE E RISCHI TEOLOGICI NELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA DI ALEXANDER SCHMEMANN (I)

Alin-Marius VARA*

ABSTRACT. *Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemann.* This article explores the sacramental theology of Alexander Schmemann, outlining a peculiar vision which is both liturgical and cosmical, in which the world itself is seen as a revelation and manifestation of God's presence, corrupted by the Fall, restored in Christ and celebrated in the liturgy. I regard the proposal of the Russian American liturgical scholar as a worthy challenge against the secular vision of reality, yet its ecumenical outreach and philosophical framework may necessitate further interconfessional and interdisciplinary analyses.

Keywords: Alexander Schmemann, sacramental theology, liturgy, secularism, ecumenical dialogue

Cuvinte cheie: Alexander Schmemann, teologie sacramentală, liturghie, secularism, dialog ecumenic

Introduzione

Questo lavoro fa un'analisi della visione sacramentale di Alexander Schmemann. La prima parte è una presentazione del libro *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy* [in italiano: *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Edizioni Lipa,

* Vicerector al Seminarului Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan” din Oradea. Licențiat în istorie al Universității din București și în teologie al Universității Pontificale Laterane (Roma) și studii de masterat în istorie la Universitatea Central-Europeană (Budapesta) și masterat în teologie la Universitatea din Bonn. E-mail: alin.vara@gmail.com.



2012]. La seconda parte approfondisce la questione della sacramentalità del mondo secondo il liturgista ortodossa, mentre la conclusione usa alcuni riferimenti cattolici per contestualizzare e valutare criticamente le promesse e le debolezze del suo progetto.

La mia tesi è che Schmemmann presenta una prospettiva innovativa sulla teologia sacramentaria, integrandola in uno sguardo sul mondo come sacramento della presenza di Dio, come la Sua manifestazione e mezzo di comunione tra gli uomini e Lui. Inserendosi in un contesto ortodosso di rinnovamento neo-patristico e avendo chiare somiglianze con la teologia cattolica contemporanea, l'opera di Schmemmann contesta radicalmente la visione secolare sul mondo vuoto di senso soprannaturale, cercando allo stesso tempo di evitare una religiosità tradizionale "platonica" o gnostica che separa radicalmente il naturale dal soprannaturale. La sua proposta dev'essere aggiunta in uno sforzo ecumenico, tenendo conto specialmente dalla metafisica cattolica centrata sull'analogia *entis*, dai grandi lavori speculativi di Serghei Bulgakov e dalla prospettiva che parte dallo splendore storico della Rivelazione per costruire una teologia robusta della *uscita*, del pellegrinaggio, del, per usare uno dei termini preferiti da Schmemmann, "Grande Ingresso" nella dimensione del Regno, il mondo restaurato in cui Dio sarà "tutto in tutti." (1 Cor 15:28).

Alexander Schmemmann (1921-1983) è nato in Revel, Estonia. Emigrato in Francia con la sua famiglia, il giovane è stato educato in scuole russe a Parigi. Tra 1940-1945 studia teologia presso l'Istituto "Saint-Serge", che riuniva i più importanti teologi russi rifugiati in Francia a causa della Rivoluzione comunista. Influito da Nikolai Afanasiev (1893-1966), Schmemmann decide di concentrarsi nei suoi interessi accademici sulla liturgia. Diventato sacerdote, insegna sempre a Saint-Serge tra 1945-1951, e poi diventerà professore al Seminario San Vladimir, New York, dove rimarrà fino alla sua morte. Da 1962 lui è stato anche decano del Seminario.

Importante liturgista e figura determinante per il profilo del Seminario San Vladimir, Alexander Schmemmann fa parte del movimento che ha rinnovato la teologia ortodossa nel secolo scorso, movimento che include Pavel Florenski, Serghei Bulgakov, George Florovsky, Vladimir Losski, John Meyendorff. Non avendo ambizioni speculative, lui sceglie la vita di una prospettiva storico-liturgica, usando le fonti dell'evoluzione della liturgia bizantina per costruire una proposta fresca per il mondo odierno, in cui la liturgia è presentata come centro di una vita che celebra la restaurazione di un mondo inteso come sacramento, offrendo la via è l'anticipazione del Regno.

Il libro di Alexander Schmemann è stato pubblicato nel 1963. L'autore, come dichiara nella prefazione, lo intende come una semplice guida di studio per una conferenza agli studenti, e non come un trattato sistematico sulla tradizione liturgica ortodossa. La sua intenzione era di sottolineare per gli studenti (impegnati o no come missionari) la visione cristiana del mondo, osservando la questione nella luce della esperienza liturgica della Chiesa Ortodossa. La domanda fondamentale è: come si può vivere, credendo nella bontà del mondo e nel male in cui il mondo è caduto? E la risposta verrebbe dalla esperienza liturgica in cui la Chiesa appare come sacramento del mondo, sacramento del Regno, donato a noi in Cristo.

Il lavoro è diviso, oltre la prefazione, in sette capitoli. Nelle edizioni successive sono stati aggiunti due appendici, "Il culto nell'epoca secolare" e "Sacramento e simbolo", articoli sostanziosi, inizialmente pubblicati altrui, in cui l'autore sviluppa la critica della visione occidentale (romano-cattolica e secolare) del sacramento, e i concetti di "sacramentalità" e di "simbolo", articolando in un modo più erudito, e non tanto saggistico, come nel corpo principale del testo, l'approccio all'idea di sacramentalità della Chiesa e del mondo.

1. La visione generale

La vita del mondo

Il primo capitolo, "La vita del mondo" funziona come introduzione. Schmemann si domanda: Su quale "Vita" parliamo, quanto diciamo che Cristo è morto per la vita del mondo? La risposta facile, data da tante tradizioni religiose, e anche dal cristianesimo per una parte considerabile della sua storia, è che si tratta di una vita "religiosa", "spirituale", interiore. Tutto il senso della Rivelazione sarebbe, in questo caso, di mostrare un via per scappare dal mondo, quindi un gnosticismo più o meno coperto. La risposta del altro estremo, ma infatti incontrando la prima risposta, ambedue funzionando come legittimazione una per l'altra, è quella secolare, materialista: la vita per la quale è morto Cristo e la stessa vita immanente del mondo, il mangiare e il bere come mire in se stesse, il altre parole la conferma del mondo stesso nel suo orizzonte non trascendente, e finalmente assurdo.

Che cosa mangia l'uomo, si domanda Schmemann? Cosa è il cibo? E perché dobbiamo mangiare? Il materialismo e il spiritualismo, due pericoli contro cui l'autore

parlerà a lungo in questo libro, sono essenzialmente d'accordo, come sono infatti d'accordo nella visione sul senso ultimo del mondo materiale, secondo quale il mangiare ha solo una funzione materiale.

Ma la narrazione biblica indica una visione totalmente diversa: il cibo e tutto il mondo da cui fa parte sono doni da Dio, sono *mezzi di comunione con Dio*. L'affermazione fondamentale è che le cose sono date per rivelare Dio, per fare la vita umana comunione con Dio. "Tutto ciò che esiste è il dono di Dio per l'uomo, ed esiste per fare Dio conosciuto all'uomo, per fare la vita dell'uomo comunione con Dio. È vita divina fatta nutrimento, fatta vita per l'uomo. Dio *benedice* tutto ciò che crea e, in linguaggio biblico, questo significa che Lui fa tutta la creazione segno e mezzo della sua presenza e sapienza, amore e rivelazione: O, gustate e vedete che il Signore è buono."¹

Quindi l'affermazione, con intenzione di decostruire l'antropologia cristiana, di Feuerbach: L'uomo è quello che mangia, è capovolta nella prospettiva di Schmemmann: L'uomo ha fame, ma tutta la sua fame, tutti i suoi desideri sono desideri di Dio.

La benedizione del mondo dalla parte di Dio suscita la benedizione di Dio dalla parte dell'uomo. Quando la creatura da nome alle cose, lui infatti benedice Dio, perché riceve il mondo *come creazione*, esprimendo la sua bontà e intelligibilità come riflessione del suo sorgente infinitamente trascendente e infinitamente immanente. In questo senso la definizione dell'uomo è proprio di *sacerdote*. "Egli sta al centro del mondo, e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo da Dio e di offrirlo a Dio – e per riempire il mondo con questa eucaristia, egli trasforma la sua vita, quella ricevuta dal mondo, in vita in Dio, in comunione con Lui. Il mondo è stato creato come "la materia", il materiale di un'eucaristia che abbraccia tutto, e l'uomo è stato creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico".²

L'affermazione fondamentale della visione teologica di Alexander Schmemmann è che il mondo sia il sacramento della presenza di Dio.³ Si tratta di una ontologia del *simbolo reale* ("Realsymbol" in tedesco), il mondo visto come ente in cui Dio si manifesta, si fa realmente presente, rimanendo infinitamente trascendente. La vita, nel suo carattere primordiale, doveva essere eucaristica, un cammino di offrire il mondo a Dio. Ma il peccato originale, non essendo principalmente un atto contro doveri

¹ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press, 1998 [1963]), 14.

² *Ibid.*, 15.

³ *Ibid.*, 17.

religiosi, ha invece distrutto la visione della vita dell'uomo visto come dipendente dal mondo, il sacramento di comunione con Dio. Sarà solo con Cristo che la Vita tornerà all'uomo. Cristo rappresenta la fine della religione, intesa come atto religioso con cui si comunica con un Dio distante, separato dal mondo materiale privo di un senso soprannaturale. Cristo è la nuova vita, non il fondatore di una nuova religione. La Chiesa, il suo Corpo continuerà l'annuncio di questo evento radicale, soprattutto con la Divina Liturgia.

L'Eucaristia

Su Calvaria, la "vita naturale" è finita. Ci siamo condannati noi stessi. Il progetto umano di separare la sua vita dal mondo, e il mondo da Dio, è fallito. La separazione tra materia e spirito, naturale e soprannaturale, causa e essenza del peccato originale, arriva al punto di totale fallimento, nel momento della sua massima blasfemia: uccidere il Logos Incarnato. Dio risuscita Gesù di Nazaret, ucciso dal mondo caduto, quindi lo giustifica, e inaugura l'Avvento del suo Regno nel mondo, della vita divina che dona di nuovo la vita al mondo.

Tutto questo significa che la liturgia non è un servizio "sacro", opposto a uno profano, ma la Chiesa stessa, il suo ministero di confessare Cristo e il suo Regno. Se il culto significa entrare in contatto con un Dio separato dal mondo, effettivamente *legittimando* questa separazione, giustificando la continuazione della vita profana a basi di un regolare placare di Dio, per ottenere una relativa pace e diversi doni, l'evento Cristo, la liturgia cristiana, l'eucaristia significano la fine di ogni culto. La liturgia non è l'espressione di un'altra religione che mantiene la separazione tra immanente e trascendente, neanche una fuga dal mondo, ma "l'arrivare a un punto di vista da cui possiamo vedere più profondamente nella realtà del mondo".⁴ Perciò, la definizione classica sarebbe: l'eucaristia è l'ingresso della Chiesa nella gioia del Signore. È un'unica processione della Chiesa nella dimensione del Regno, la Chiesa che "segue Cristo nella sua ascensione verso il Padre", "l'assemblea gioiosa di quelli che devono incontrare il Signore Risorto e di entrare con lui nella stanza nuziale [*bridal chamber*]"⁵.

⁴ *Ibid.*, 27.

⁵ *Ibid.*, 29.

L'immagine della liturgia come ingresso nella gioia del Signore è infatti confermata dalla sua struttura. Avendo due movimenti di ingresso, la Divina Liturgia bizantina mostra il suo carattere non di un semplice simbolo (nel senso nominalistico), ma di *passaggio* pienamente reale, di movimento in un'altra dimensione. La parola che potrebbe descrivere l'essenza della Divina Liturgia sarebbe quindi *ingresso*.

Tutto parla della presenza del Signore. La Parola annunciata nella prima parte della liturgia è sacramentale, come anche il sacramento donato e ricevuto nella seconda parte è... evangelico. "Il Vangelo è l'eterno avvento del Signore Risorto, la potenza e la gioia della Risurrezione."⁶

A questo punto Alexander Schmemmann ricomincia la discussione sulla natura della vita e della sua sacramentalità. E' semplicemente privo di senso rinnovare le discussioni sul momento preciso della consacrazione, sulle formule necessarie e le condizioni di validità. Invece qui si tratta di tornare al senso patristico dell'Eucaristia: un unico atto organico che abbraccia e trasforma tutto; per i Padri della Chiesa l'Eucaristia comprendeva il pane, il vino, l'offertorio, la consacrazione e la comunione. Ma questa veniva da un *Weltanschauung* su tutta la vita e il mondo intesi in un senso sacramentale. "Siamo creati come "celebranti" del sacramento della vita, della sua trasformazione in vita in Dio, comunione con Dio."⁷ Il progetto divino per noi era di una chiamata al *sacrificio*, offrire a Dio le nostre vite e tutto il mondo, un atto perfettamente naturale, perché perfettamente... soprannaturale, cioè volontà di Dio di rivelare la sua vita *nella* vita dell'uomo, *nel* mondo.

Il peccato ha fatto tutto questo impossibile per l'uomo, perciò Cristo ha incluso tutto nel suo sacrificio, nella sua Eucaristia. Essa diventa "sacramento di memoria cosmica: restaurazione dell'amore come la vita stessa del mondo".⁸ Cristo è il perfetto essere eucaristico, è l'eucaristia del mondo, includendoci tutti e insegnandoci che il rendere grazia è infatti lo stato dell'uomo perfetto.

Ma la visione sacramentale di Schmemmann mostra un punto decisivo nella seguente questione: l'Anafora (il "Canone eucaristico"), fa possibile un'anticipazione del compimento escatologico del destino del mondo. L'Anafora, come dice la parola stessa, è un'ascensione, in cui la Chiesa va con Cristo nella Sua ascensione verso il

⁶ *Ibid.*, 33.

⁷ *Ibid.* 34.

⁸ *Ibid.*, 35.

Padre. Da questo momento della Divina Liturgia noi siamo nel Eschaton, oltre spazio e tempo. E' questo punto quello che mostra la futilità del dibattito sulla "consacrazione" (attraverso le parole dell'istituzione o dell'Epiclesi? etc.). Non solo perché non si tiene conto di una osservazione strettamente liturgica – niente sarebbe possibile senza il "Prefazio", il movimento di ringraziamento che fa possibile tutto che succede dopo – ma, più profondamente, perché qui succede una vera restaurazione ontologica: con l'Anafora, rendere grazie e con il "Sanctus", siamo già nella dimensione del Regno, in cui tutto è già Eucaristia, e Dio è "tutto in tutti" (1 Cor 15:28). Il canto di acclamazione "Sanctus" è nient'altro che il punto finale della nostra vita e di tutta la storia. Solo poi, logicamente, si fa memoria di tutto ciò che Cristo ha fatto per noi, quindi anche della ultima cena. La memoria è la pienezza della dossologia. Offrendo tutto in Cristo, tutto poi torna a noi come dono della nuova vita, come *cibo*.

Questa partecipazione alla pienezza escatologica rivela che ciò che è soprannaturale in questo mondo è "naturale" là. In questa chiave si comprende perché Schmemann scrive che l'Epiclesi è piuttosto *manifestazione* dei sacri doni come Corpo e Sangue di Cristo che una *consacrazione*. Da un punto di vista umano, di *questo mondo*, sì, certamente, l'Epiclesi è la consacrazione. Ma da un punto di vista *escatologico*, lo Spirito Santo viene, ci porta nel Regno e conferma la nostra trasformazione in Chiesa. Però il Regno è nient'altro che la vera natura di questo mondo, la sua immagine restaurata in Cristo. Lo Spirito Santo manifesta il mondo che sta arrivando, ci apre una porta che fa sì che L'Eucaristia eterna, la presenza di Dio donata a noi da tutta l'eternità, appare in questo mondo caduto come "trasformazione dei doni". Siamo naturalmente nel registro del "noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio" (1 Cor 13:12), una, parafrasando Jean-Yves Lacoste, presenza ontica precara, ma avendo tutta la densità ontologica del mondo⁹, però la Divina Liturgia rivela il vero destino dell'uomo e del mondo. "Qui noi vediamo il mondo in Cristo, come veramente è."¹⁰

⁹ Jean-Yves Lacoste, *Experiență și absolut: Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului* [Experience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme], traducere de Maria-Cornelia Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 122.

¹⁰ "Here we see the world in Christ, as it really is", Schmemann, 44.

Il tempo della missione

Il problema del tempo offre a Schmemmann l'opportunità di approfondire in modo fresco la questione centrale della sacramentalità. La Chiesa, specialmente attraverso la liturgia, non offre una spiegazione per l'ansietà del tempo, neanche una soluzione, ma solo un *dono*: il dono della gioia del Signore e del suo tempo escatologico.

L'ambiguità moderna sul tempo, rotta tra la celebrazione storicista e immanentista di esso attraverso la fiducia nel progresso, e l'ansietà di fronte alla dissoluzione di tutto, fino alla morte, ha radici storici solo nel cristianesimo: da un parte, la fascinazione pagana sul ciclo dell'eterno ritorno è stata annullata dall'annuncio evangelico radicale: Il tempo aveva acquistato un senso per la Rivelazione storica di Dio in Cristo, trasformando il tempo, dandoli una direzione lineare, non più ciclica, e un orizzonte escatologico. D'altra parte, in un momento ulteriore, il cristianesimo ha abbandonato il tempo, proponendo un "escapismo", l'eternità come "riposo" dopo una vita terrestre corta e brutta. La vita quotidiana rimaneva non toccata, un incubo, almeno nell'età moderna, dell'alternare tra "fretta" e il "relax".

Ma guardando al modo in cui le prime comunità cristiane intendevano la feste e l'anno liturgico si può recuperare tutta la novità e radicalità del discorso cristiano sul tempo. La domenica, per esempio, non era un "giorno santo", opposto ai giorni "profani". Era il primo giorno della settimana, pienamente inserito nel ciclo di giorni di lavoro; ma anche il giorno del Signore. Questo doppio significato mostrava che *tutti i giorni erano da questo momento storico trasformati, passi in un movimento dal Tabor al Eschaton.*

Poi, le feste che davano ritmo al anno cristiano erano vissute come risposte della Chiesa alla sofferenza del mondo: la *Gioia*. Non è che non esistevano feste nel mondo pagano; ma la Chiesa verrà per porre fine alla gioia naturale, perché rivelava che, nel profondo, questa gioia naturale del paganesimo copriva una tristezza fondamentale dell'uomo separato da Dio. La Croce di Cristo fa impossibile la gioia "naturale". E allo stesso tempo mostra il senso della festa autentica, cioè una festa direzionata all'orizzonte del compimento di tutta la storia. E la gioia cristiana è anche pura, perché viene essenzialmente da un *dono*, il dono della salvezza, che non dipenda dai nostri meriti, ma solo dall'amore di Dio che supera tutta la conoscenza.

E queste feste, prima di tutto la Pasqua e la Pentecoste, che prima hanno avuto origini nelle feste pagane della natura e primavera, poi, nel mondo giudaico, facendo memoria di eventi storici, ricevano un pieno significato con Cristo e la Chiesa, un significato di *sacramenti del tempo*, cioè di momenti in cui la pienezza escatologica che, prima di Cristo, era anticipata, con la sua vita è *fata presente*. Festa della vita, festa della storia e festa del nuovo eon sono riunite in queste prime feste cristiane che facevano memoria dell'opera in cui Cristo ha compiuto tutto. La festa cristiana è quindi un dono della gioia, partecipazione nel nuovo tempo del Regno e *compimento del tempo*. Il tempo riceve un significato sacramentale e di santificazione: "Dio ha rivelato e ha offerto a noi la Vita eterna e non eterno riposo. E Dio ha rivelato questa Vita eterna nel mezzo del tempo – e della sua *fretta* – come il suo significato secreto e fine. E perciò ha fatto il tempo, e il nostro lavoro in esso, il *sacramento del mondo che arriva*, la liturgia del compimento e dell'ascensione."¹¹

Di acqua e spirito

L'analisi attenta del rito per il sacramento del battesimo rivela ancora nuovi significati per la visione sulla sacramentalità del mondo: l'acqua, l'olio sono nient'altro che materia del mondo. Quindi è contra-produttivo parlare della "materia del sacramento", ma invece del cosmo stesso. La benedizione è la redenzione della materia verso il suo significato iniziale: quello di essere la vita dell'uomo, mezzo, sacramento della comunione con Dio. Siamo di fronte a un altro rito in cui il cosmo è redento e restaurato verso la sua splendore iniziale.

Non per caso nella Chiesa primaria il Battesimo si faceva durante la vigilia pasquale, è era seguita dalla Eucaristia, il sacramento dell'ingresso nel Regno. Infatti, l'acqua è in questo caso manifestata come grazia: "Nella fede, tutto il mondo diventa il sacramento della Sua presenza, il mezzo di vita in Lui. E l'acqua, l'immagine e presenza del mondo, è veramente l'immagine e presenza di Cristo."¹²

Con la Confermazione, che nel rito bizantino si fa subito dopo il battesimo, si rappresenta non la Chiesa che è trasformata in sacramento del Regno, del nuovo

¹¹ *Ibid.*, 65.

¹² *Ibid.*, 74.

mondo, ma anche la persona unica, irriducibile, è *confermata* nella sua personalità! L'intera vita dell'uomo è celebrata e santificata, spinta verso gioia, movimento, creatività.

Il Battesimo rimane il punto fondamentale di referenza anche nel caso del sacramento della Riconciliazione. E questo perché, secondo Schmemmann, il vero peccato, quello che ha corrotto la natura umana e tutto il cosmo, è il peccato originale. Il Battesimo offre questa nuova vita, o, più esatto, il suo inizio, le sue premesse. "Il Battesimo offre il perdonare dei peccati, non la loro rimozione. Esso introduce la spada di Cristo nella nostra vita e la fa il vero conflitto, il dolore inevitabile e la sofferenza della crescita. E' veramente dopo il battesimo e a causa di esso che la realtà del peccato possa essere riconosciuta in tutta la sua tristezza, e il vero pentimento diventa possibile."¹³ In alte parole, il battesimo opera un trasformazione ontologica della persona in cui si pone il seme della vita eterna, della coscienza del peccato e della volontà di diventare santo. Tutta la vita cristiana comincia qui e si riferisce a questo momento. E il sacramento della Penitenza e nient'altro che un tornare alla vita nuova donata da Dio per sempre, proprio come l'Eucaristia, non essendo una ripetizione della Cena del Giovedì Santo, è ascensione, accettare del banchetto eterno.

Il mistero dell'amore

Il matrimonio naturale è caduto, quindi non è da benedire, ma da restaurare. Questo è la visione della Chiese Orientali sul matrimonio come sacramento. L'unione tra uomo e donna non è semplicemente un sacramento della "famiglia cristiana", ma del Divino Amore, del mistero dell'essere; perciò interessa tutta la Chiesa, tutto il mondo.

Per parlare del matrimonio dobbiamo partire da Maria, Madre di Dio, scrive Schmemmann. In lei tutta la creazione si rallegra perché lei accetta il destino di tutta la creazione: quello di diventare tempio di Dio, l'umanità di Dio. Sua carne e il suo sangue sono date al Figlio di Dio. Maria diventa Madre, compiendo in questo la "femminilità" della Creazione. L'ermeneutica teologica del mondo e della storia salvifica ci porta, in un circolo, verso le donne, facendoci vedere le loro vocazione nella luce

¹³ *Ibid.*, 79.

del destino della Theotokos: quindi nel mondo naturale la donna è un simbolo dell'amore ubbidente per Dio. Maria e tutte le donne portano un messaggio prezioso: solo quando accettiamo e rispondiamo all'amore, quando accettiamo la femminilità essenziale della creazione, diventiamo noi stessi, uomini e donne.

Tornando al matrimonio, si potrebbe adesso vedere nel contesto giusto l'affermazione della Chiesa sul matrimonio naturale che, ormai caduto, riceve nella liturgia cristiana un nuovo senso. Il naturale è semplicemente portato nel Regno; non si tratta perciò né di confermare un naturale ("a nice little family"), né di cancellare questo naturale oppure di "aggiungere" a esso il soprannaturale. Nella liturgia bizantina, il fidanzamento si fa non nella Chiesa, ma nel vestibolo. Il matrimonio naturale è quindi benedetto, ma già orientato verso il Regno. Poi la coppia (spesso le due cerimonie si celebrano immediatamente, una dopo l'altra) *entra nella Chiesa*. Come nella Divina Liturgia, troviamo anche qui un movimento (fisico, prima di tutto), d'ingresso che non è semplicemente un "simbolo", in senso nominalistico-moderno, ma *vero ingresso nel Regno*. Il matrimonio di questa coppia diventa sacramento del Divino Amore, cioè *presenza* di Dio nell'universo, nella intimità del amore umano. L'amore di Dio si *manifesta* (anche) attraverso il matrimonio.

La stessa relazione tra naturale e soprannaturale, e la stessa logica dell'analogia *reale* tra Dio e mondo, e tra la relazione tra Dio e mondo e la relazione tra gli uomini, si scopre anche sul discorso orientale-bizantino sul sacerdozio. Infatti, il sacerdote è il più naturale elemento del mondo: tutti siamo preti, chiamati a offrire in eucaristia tutto il mondo a Dio, a mediare l'amore che incontra la femminilità del mondo.

Ma c'è una sfumatura vitale: il sacerdote non fa "transazioni" tra soprannaturale e naturale, legittimando, de facto, la separazione tra le due. Questo significato è il risultato del peccato del primo Adam: il mondo possesso come universo autonomo, dall'uomo, che talvolta fa un "atto di culto" per mantenere la favore di Dio per la sua vita di ateismo pratico. Invece Cristo rappresenta la fine della religione, intesa come ministero di mediazione tra sacro e profano. La religione sacerdotale muore e si inaugura la *vita sacerdotale*. Tutti siamo diventati ministri di una vita di ringraziamento, di offrire a Dio tutta la nostra esistenza, in eucaristia. "Se ci sono preti nella chiesa, se esiste la vocazione sacerdotale in essa, è proprio per rivelare in ogni vocazione la sua essenza sacerdotale, per fare tutta la vita di tutti gli uomini la liturgia del Regno, per rivelare la Chiesa come il sacerdozio regale di tutto il mondo. Questo è, in altre parole, non una vocazione "separata", ma l'espressione di amore per la vocazione dell'uomo come figlio di Dio e per il mondo come il sacramento del Regno. E devono

essere preti perché viviamo in *questo mondo*, e niente in esso è il Regno, e, come “questo mondo” non diventerà mai il Regno. La Chiesa è nel mondo ma non del mondo, perché solo quando *non* è nel mondo possa rivelare e manifestare “il mondo che arriva”, l’oltre, che unicamente rivela tutte le cose come “vecchie” - è ciononostante nuove è eterne nell’amore di Dio. Quindi nessuna vocazione in *questo mondo* può compiersi come sacerdozio. E dev’essere una che ha la vocazione speciale di *non avere una vocazione, di essere tutte le cose per tutti gli uomini*, e di rivelare che la fine e il senso di tutte le cose è Cristo.”¹⁴

Calpestando la morte con la morte

Il discorso cristiano sulla morte mostra tanto sulla sua visione sul mondo, perché si sta sotto il seguente paradosso: come si può parlare del mondo che sta sotto il segno della morte, ma che è stata salvata da Cristo per avere vita? Che cosa è, infatti, il Cristianesimo? Come si distingue tra le altre religioni, se questo non è né un’affermazione secolarista del mondo, né una negazione “religiosa”, “spirituale” di questa vita? Quale è il suo messaggio per gli uomini, se si presenta non come una religione che giustifica la morte, o che “aiuta” a “accettare” la morte? In che cosa consiste la sua liberazione, se si presenta come qualcosa che *non* è una dottrina dell’immortalità dell’anima, dell’opposizione tra spirituale e materiale, o sulla morte come liberazione, o sulla morte come castigo?

La tesi di Schmemmann è che la secolarizzazione è un fenomeno cristiano, fatto possibile solo dal cristianesimo. Il secolarismo cresce attraverso l’affermazione cristiana sulla vittoria di Cristo sull’antico pessimismo e angoscia di fronte all’apparente absurdità della vita. Ma con Cristo viene l’affermazione della vita, un senso lineare, escatologico della storia. La vita riceve un senso teologico e esistenziale profondo, di gioia per la presenza di Dio attraverso la vita stessa, e vita eterna. Quindi si deve dire chiaramente: lo scopo del cristianesimo non è di “aiutare” la persona a accettare come “le cose sono”, e conciliare con la morte, ma di rivelare questa morte come un *nemico da distruggere*, non come un mistero da spiegare.

Il grande messaggio della Chiesa è che *la morte non è normale*. Questo mondo è stato fatto come sacramento della presenza di Dio, di amore, di gioia, di vita piena,

¹⁴ *Ibid.*, 94.

eterna; la morte è una separazione da Dio. La morte e la malattia possono essere “normali” solo in *questo mondo, caduto*. In questo contesto Schmemann scrive che l’incontro tra Chiesa e uomo sofferente, attraverso l’unzione degli infermi, è un sacramento; ma non della morte o della salute, ma della trasformazione del vecchio in nuovo. Non si tratta di una specie di “guarigione”, di soluzione “religiosa” quando le soluzioni mediche sono fallite. Questo non è un sacramento della morte, come si intende per tanti oggi, di accompagnare il malato e di offrirgli un conforto, ma neanche un sacramento della salute, un altro trattamento medicale. Ma è invece, come per gli altri sacramenti, un *passaggio, una trasformazione*. E’ entrare nel Regno, nella realtà del mondo salvato e restaurato da Cristo. In questa maniera si manifesta che *la morte stessa è “piena” di Cristo*. Vita, morte, salute, malattia: dopo la Resurrezione e attraverso la missione della Chiesa queste tutte sono in Cristo; tutte, in modi particolari, sono sacramenti della Sua Presenza. La guarigione non ha come scopo la salute, ma il passaggio nella nuova dimensione della realtà. La sofferenza e la morte, da manifestazioni del peccato originale, da fenomeni “normali” in questo mondo, da sconfitte, diventano vittorie in Cristo, mezzi per diventare *martiri*, per testimoniare Cristo nelle sue sofferenze, di contemplare “i cieli aperti e il Figlio dell’uomo che sta alla destra di Dio” (Atti 7:56), di confessare Dio come la sua vita, come Quello verso cui tutta la vita ascende.

E voi siete testimoni di queste cose

Nella conclusione del saggio iniziale (quindi senza i due appendici, che tratterò a lungo nella parte seguente), Schmemann scrive che la sfida principale di oggi rimane quella del secolarismo. Questo è un prodotto del cristianesimo in due sensi: contestando il pessimismo pagano sul mondo con la vittoria di Cristo, la Vita eterna in Persona, il cristianesimo ha offerto (di nuovo) al mondo un senso sacramentale. Ma siccome nella sua evoluzione, il cristianesimo è diventato una “religione”, cioè un’altra “offerta” di spiritualità, un’altra via di scappare da questo mondo, rilasciandolo non redento, la Chiesa ha infatti lasciato, oppure abbandonato, il mondo valorizzato, con una nuova dignità, ma privo del senso sacramentale, trascendente. Il altre parole, ha lasciato la celebrazione del mondo in se stesso, senza il suo senso profondo, simbolico, analogico, di manifestazione della presenza di Dio.

Perciò la soluzione non è la continuazione di annunciare un Vangelo disincarnato, spirituale, che “aiuta” l’uomo a accettare se stesso e l’assurdità del mondo come se avesse veramente un senso “misterioso”. Questa sarebbe la via perfetta per lasciare un mondo non toccato, quello che corrisponde esattamente al discorso secolare: la celebrazione del mondo come si presenta ai nostri occhi. Naturalmente i predicatori che propongono un Cristo per la “salvezza personale” non hanno la capacità di proporre un discorso radicale su tutto il mondo; infatti, può essere che le religioni non-cristiane avessero un vantaggio perché offrono più “aiuto” e “misticismo”.

Il secolarismo rimane una tragedia e un peccato, secondo Schmemmann. La via della Chiesa rimane quella di parlare del mondo come rivelazione, segno della presenza di Dio, gioia su di Lui, comunione con Lui, speranza in compimento in Lui. In Cristo tutto diventa di nuovo liturgia, comunione, ascensione.¹⁵ La Chiesa è sacramento del Regno perché è la possibilità per l’uomo di vedere in questo mondo proprio il mondo che arriva e, di più, di abitare questo nuovo mondo in Cristo. Se il cristiano vede Cristo ovunque e si rallegra in lui, la sua missione si afferma come sacramento del tornare del mondo a Colui che è oltre il mondo.

BIBLIOGRAFIA

- Farrugia SJ, Edward G. (ed.). Dizionario enciclopedico dell’Oriente Cristiano. Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000.
- Lacoste, Jean-Yves (ed.). Dizionario critico di teologia. Edizione italiana a cura di Piero Coda. Borla-Città Nuova: 2005.

¹⁵ Cf. Schmemmann, 112.

PROMESSE, APERTURE ECUMENICHE E RISCHI TEOLOGICI NELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA DI ALEXANDER SCHMEMANN (II)

Alin-Marius VARA*

ABSTRACT. *Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemann.* This article explores the sacramental theology of Alexander Schmemann, outlining a peculiar vision which is both liturgical and cosmical, in which the world itself is seen as a revelation and manifestation of God's presence, corrupted by the Fall, restored in Christ and celebrated in the liturgy. I regard the proposal of the Russian American liturgical scholar as a worthy challenge against the secular vision of reality, yet its ecumenical outreach and philosophical framework may necessitate further interconfessional and interdisciplinary analyses.

Keywords: Alexander Schmemann, sacramental theology, liturgy, secularism, ecumenical dialogue

Cuvinte cheie: Alexander Schmemann, teologie sacramentală, liturghie, secularism, dialog ecumenic

* Vicerector al Seminarului Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan” din Oradea. Licențiat în istorie al Universității din București, în teologie al Universității Pontificale Laterane (Roma) și studii de masterat în istorie la Universitatea Central-Europeană (Budapesta) și de teologie la Universitatea din Bonn. E-mail: alin.vara@gmail.com.



2. La sacramentalità

Il problema della sacramentalità del mondo

Alexander Schmemmann approfondisce lo sfondo teologico del saggio nei due appendici, aggiunti in una edizione ulteriore. Il primo, “Il culto in un’epoca secolare”, fu il testo di una conferenza dell’anno 1971, in cui vuole definire i termini “culto” e “secolarismo”, proprio perché, secondo lui, la confusione è la radice di errori teologici, antropologici ed alle fine esistenziali.

Il “secolarismo” è soprattutto la negazione del culto. Non essendo necessariamente una negazione dell’esistenza di Dio o di qualsiasi tipo di trascendenza, esso è essenzialmente un errore antropologico, un “eresia sull’uomo”¹: il rifiuto della natura di *homo adorans*, per cui l’atto essenziale che sta alla base della sua umanità e lo compie è l’adorazione. Questa è un’affermazione che concerne non solo la relazione dell’uomo con Dio, ma anche quella tra l’uomo e il mondo. Si tratta di una visione radicale che va infinitamente oltre l’idea di un cristianesimo come “il futuro della fede”, come una dottrina intellettuale oppure come una serie di precetti di etica, che lascerebbero autonomo, senza rilevanza soprannaturale, il mondo stesso, giustificando una “riforma liturgica” per “l’uomo di oggi”.

Sono le scienze delle religioni e non la teologia quelle che forniscono l’osservazione antropologica fondamentale: l’uomo, osservato durante la sua storia, è *l’homo adorans* che crede nel carattere sacramentale del mondo e del posto ben definito dell’uomo in esso. L’affermazione fondamentale è che *il mondo è l’epifania di Dio*. Il mondo non solo “postula”, attraverso, forse, argomenti apriori della ragione, l’esistenza di Dio, ma *parla* di Lui. Il mondo è mezzo della conoscenza e comunione con Dio. E perché l’uomo è un ente adorante, il culto è l’atto essenziale della vita.²

Il ruolo della Chiesa è di fare possibile la comunione con Dio attraverso la materia del mondo: i sacramenti. In questo senso, il culto rivela il vero significato della materia, del tempo (il ritmo della settimana e dell’anno liturgico; si tratta di un rinnovamento del tempo), dei gesti, sensi, della luce, anzi del buio. In alte parole, osservando e partecipando al culto, si rivela la *sacramentalità naturale del mondo*.

¹ *Ibid.*, 118.

² *Ibid.*, 120.

Quindi il termine “sacramentale” significa che per il mondo essere mezzo di culto e di grazia non è accidentale, ma la rivelazione del suo significato, la ristorazione della sua essenza, il compimento del suo destino. E’ la “naturale sacramentalità del mondo” che trova la sua espressione nel culto è fa di quest’ultimo l’essenziale *ergon* dell’uomo, la fondazione e la sorgente della sua vita e delle sue attività come uomo. Essendo l’epifania di Dio, il culto è l’epifania del mondo; essendo comunione con Dio, questa è l’unica e vera comunione con il mondo; essendo conoscenza di Dio, è il compimento finale di tutta la conoscenza umana.³

Con Cristo si compie ogni culto del mondo: “Egli è il vero e pieno Sacramento perché Egli è il compimento della sacramentalità essenziale del mondo”.⁴ Con Cristo non troviamo semplicemente “un altro culto”, e neanche una rottura, ma una discontinuità fatta possibile dalla continuità. Con Lui il “culto naturale” arriva alla fine, nel senso che Cristo è il “compimento del culto come adorazione e preghiera, ringraziamento e sacrificio, comunione e conoscenza, perché Lui è la suprema “epifania” dell’uomo come ente adorante, la pienezza della manifestazione e presenza di Dio per la mediazione del mondo.”⁵ La discontinuità è necessaria perché il mondo ha rigettato Dio, facendo necessarie la Croce e la Risurrezione. Il vecchio uomo deve morire, il culto del mondo in se stesso deve avere una fine, la religione della mediazione tra Dio e l’uomo per legittimare lo *status quo*” ontologico e morale deve essere interrotta con Cristo e poi con la missione della Chiesa di portare l’uomo e il mondo nel Regno inaugurato con la Resurrezione. Dobbiamo capire bene questa sfumatura: una discontinuità, sì, a causa del peccato, ma quest’ultimo non ha cancellato tutto; le premesse ontologiche rimangono e solo queste fanno possibile la discontinuità. Infatti lo Spirito, secondo Schmemann, fa “tutte le cose nuove” e non “cose nuove”.⁶

Da questa discussione sul “culto” l’approccio sul “secolarismo” può essere compreso meglio. Esso appare allora come una visione che non è necessariamente atea, ma che sempre nega la sacramentalità dell’uomo e del mondo. Un proponente di questa visione potrebbe vedere in Dio il significato di tutto, il Re dell’universo e ammettere che Lui può intervenire nella natura e alla storia. Lui potrebbe anche credere nella immortalità dell’anima ed ascrivere a Dio l’orizzonte ultimo di tutte le

³ *Ibid.*, 121.

⁴ *Ibid.*, 122.

⁵ *Ibid.* 122.

⁶ *Ibid.*, 123.

aspirazioni mondane verso giustizia, libertà. Ma specifico per la mente secolare sarebbe concepire il mondo come avendo in se stesso il suo significato, i suoi principi di conoscenza e azione.

Infatti, non basta dire che la causa del mondo è Dio se tu concepisci questa relazione come tra due mondi radicalmente diversi, paralleli, con un mondo che ha le sue leggi e il suo significato in se stesso. In altre parole, con il secolarismo siamo di fronte a una visione che, pur ammettendo che tutto ha una causa oltre se stesso, non osserva che tutte le cose “sono se stesse manifestazione e presenza di questo “oltre”, e che questo è veramente la vita della loro vita, nel modo che, se scollegato da questa “epifania”, tutto è solo tenebre, assurdità e morte.”⁷

Tutto si verifica nel “miserabile fallimento liturgico, i cui risultati appena cominciano a essere osservati”⁸, in cui, partendo dalla visione sbagliata sull'uomo e il mondo come entità non sacramentale, si è cercato di creare simboli come ausili per comunicare idee. Ma questo tentativo rivela solo una visione nominalista del simbolo, aliena all'antica (patristica) concezione del simbolo come sempre reale, sempre presenza di una realtà.

Ma la difficoltà di comprendere la natura del secolarismo, il suo grado di pericolo, la profondità e furbizia delle sue affermazioni viene in parte dal fatto che esso è, essenzialmente, una eresia cristiana. Si nasce dentro il seno del cristianesimo e ha la caratteristica di una eresia: *airesis*, una scelta di un aspetto, forse anche di qualcosa vero dal tesoro della fede, con l'esagerazione e distorsione di questa dimensione. “Condannare una eresia è facile. Quello che è molto più difficile è di *scoprire* la domanda implicata, e di dare a questa domanda la risposta giusta.”⁹

Un esempio, oppure un passo, di questa storia dell'eresia del secolarismo è stato il dibattito provocato da Berengarius di Tours. Lui sosteneva che la presenza di Cristo nell'Eucaristia era “mistica”, “simbolica”, ma non reale. La Chiesa, invece, lo ha condannato a base della tesi esattamente contraria: la presenza di Cristo nell'Eucaristia è reale, non “mistica”. Rilevante è qui il fatto che ambedue le parti accettarono il divorzio tra *verum* e *mystice*, tra mistico o simbolico e reale. Si trova qui una novità rispetto al modo in cui in Padri della Chiesa intendevano il *mysterion*, in cui la realtà del

⁷ *Ibid.*, 124.

⁸ *Ibid.*, 125.

⁹ *Ibid.*, 128.

simbolo e il simbolismo della realtà erano congiunti. Per la prima volta, la Chiesa Occidentale diceva che ciò che è mistico o simbolico non è reale, e ciò che è reale non è simbolico.

Le conseguenze sono drammatiche: assistiamo a nient'altro che il collasso della visione cristiana sulla creazione nella sua *sacramentalità ontologica*. Da questo punto, cominciando con la Scolastica osserviamo una opposizione al "realismo simbolico" o al "simbolismo realistico". Tommaso, con il suo discorso sulla "causa prima" e le "cause secundae" legittima l'autonomia del mondo, della ragione, conoscenza e azione. E' la tesi fondamentale del secolarismo. Appare poi la distinzione tra naturale e soprannaturale, che non è risolta né dalla dottrina di *analogia entis*, né dalla teologia dialettica di Karl Barth. "In ambedue le visioni il mondo cessa di essere il sacramento "naturale" di Dio, e il sacramento soprannaturale di avere alcuna "continuità" con il mondo. E le Chiese Ortodosse, con la massiccia influenza della teologia latina, accettarono la stessa distinzione radicale. Infatti, quelli che si dichiarano "tradizionalisti" nel mondo ortodosso sono quelli che, in un modo incosciente, sono... occidentali nel loro pensiero legalistico e sillogistico e nella visione dicotomica tra naturale e soprannaturale.

Dal momento in cui queste dicotomie sono accettate, non importa, da un punto di vista teologico, se una "accetta" il mondo, come gli entusiasti occidentali del "Cristianesimo secolare", o lo rigetta, come nel caso del profeta "Super-Ortodosso" della fine apocalittica. Il positivismo ottimistico di uno, e il negativismo pessimistico dell'altro sono, infatti, le due parti della stessa moneta. Ambedue, negando al mondo la sua "sacramentalità", e opponendo radicalmente il "naturale" al "soprannaturale", fanno il mondo "resistente alla grazia"¹⁰ e conducono finalmente al "secolarismo". Ed è qui, in questo contesto spirituale e psicologico, dove il problema del culto in relazione con il secolarismo moderno acquisisce il suo significato reale.¹¹

In questo modo la vittoria di una religione legalistica, dicotomica, che ama le categorie e le distinzioni chiare tra sacro e profano ha affermato, paradossalmente, il secolarismo. Un'esistenza terrena che si concepisce come avendo un'altra serie di regole rispetto a quella soprannaturale non è sfidata, contestata da un cristianesimo che pone il Regno come un mondo in totale alterità e discontinuità con il mondo, che infatti non *tocca* questo mondo, e lo rivela come una dimensione priva di senso

¹⁰ "Grace-proof" (orig.)

¹¹ *Ibid.*, 130.

soprannaturale, chiusa, autonoma, in nessuna necessità di essere salvato. Risulta una pietà liturgica e una vita spirituale centrata sulla legge, la “transazione sacra” con Dio per avere qui una sicurezza e nell’oltre alcuni “diritti”, “una religione che Cristo ha denunciato con ogni parola del suo insegnamento e che finalmente lo ha crocifisso.”¹² Dopo la messa domenicale, dopo un’ora “dedicata al Signore”, dopo tutti i riti sacri con cui si ottiene da Dio benevolenza e una coscienza tranquilla, l’uomo torna a un’esistenza priva di senso.

Un esempio: cosa significa benedire l’acqua? Per alcuni quest’atto significherebbe *trasformare* di un ente “profano” in qualcosa “sacro”. L’“acqua santa” non è più “semplicemente” acqua, è qualcosa che si oppone all’acqua “normale”. Quest’ultima è mostrata come priva di senso, non essendo niente da un punto di vista religioso. Non è rivelato niente sull’acqua o su tutta la materia del mondo; oppure, piuttosto, è rivelato che sono... niente. Ma leggendo il rito bizantino per la benedizione dell’acqua si scopre qualcos’altro: l’atto rivela la vera natura, il destino dell’acqua – e di tutto il mondo. L’atto di benedizione mostra e compie la loro “sacramentalità”. “Per la ristorazione attraverso la benedizione verso la sua vera funzione, l’acqua benedetta è rivelata come l’acqua vera, piena, adeguata, e la materia diventa di nuovo il mezzo di comunione con e conoscenza di Dio.”¹³

La liturgia della Chiesa mostra la “potenzialità sacramentale della creazione nella sua totalità, e anche in ogni dei suoi elementi.”¹⁴ Ma, con la vittoria della visione dicotomica, la “sacramentalità” è sostituita dalla “sacralità”, la trasformazione magica della materia priva di senso in qualcosa “sacro”. In questo modo, il secolarismo e il rigorismo liturgico possono facilmente coesistere. Niente è disturbato, messo alla prova, questionato. La continuità tra “religione” e “vita” è negata, e la funzione del culto di trasformare, giudicare e cambiare non è attuata.

Proprio in un momento in cui il secolarismo, secondo Schmemmann, comincia a stancarsi, a lasciare il posto a una confusione e un cercare dell’uomo di qualcosa oltre questa visione, il cristianesimo, invece di scoprire le proprie radici, cerca di adattarsi al secolarismo, a proporre per l’uomo diverse visioni sociali e politiche. Non un “nuovo” culto è la soluzione, e neanche il ritorno a un certo passato, ma la scoperta

¹² *Ibid.*, 130.

¹³ *Ibid.*, 132.

¹⁴ *Ibid.*, 132.

dell'essenza del vero "lex orandi", dalle dimensioni cosmiche, ecclesiologiche ed escatologiche del culto possono contestare e vincere l'eresia secolare e offrire il vero ed unico significato della vita, quello che solo la Chiesa custodisce.

Sacramento e simbolo

Alexander Schmemann svilupperà questa analisi sui concetti di "sacramento e simbolo", nel loro cammino, spesso sfortunato, durante la storia, nel secondo appendice, "Sacramento e simbolo", che è stato originariamente un articolo pubblicato nel volume "Evangelium und Sakrament" (Strasburgo). Parlando di una "cattività occidentale" della teologia ortodossa, Schmemann indica il modo puramente neo-scolastico in cui si parlava dei sacramenti nei manuali delle accademie teologiche ortodosse: il sacramento come "mezzo visibile della grazia invisibile", la distinzione tra forma e materia, le condizioni per la celebrazione valida ed efficace. Specialmente nell'area della teologia sacramentaria c'è ancora tanto da fare, secondo l'autore.

Lui propone in questo senso una storia intellettuale delle mutazioni subite non solo dalla visione sui sacramenti, ma infatti di tutta la visione ecclesiale occidentale sul mondo. Prima di tutto, il metodo: se per i Padri ogni spiegazione dei sacramenti si faceva solo nel contesto della loro celebrazione liturgica, "la spiegazione essendo, infatti, un'esegesi della liturgia stessa nella tutta sua complessità rituale e concretezza"¹⁵, nel trattato medievale *De sacramentis*, la tendenza è di isolare il sacramento dal suo contesto liturgico, cercando di definire la sua *essenza*, quindi in che cosa consiste la sua differenza rispetto a quello che è "non-sacramento". Il *signum* del sacramento comincia a essere visto nella sua differenza ontologica che lo distingue dai tutti gli altri segni e riti della Chiesa.

Ma questo metodo ha le radici nel cambiamento di un'intera visione teologica. Il sintomo e primo esempio è tutto il dibattito sulla "presenza reale". In quello contesto, solo quest'idea implicava già la presupposta secondo la quale esiste un altro tipo di presenza che non è reale. E nell'Occidente questo secondo tipo giunse a essere designato "simbolico". Nonostante tutta la complessità del dibattito medievale, tutte

¹⁵ *Ibid.*, 137

le scuole di teologia, dall'epoca carolingia fino alla Riforma erano ormai d'accordo che esisteva un'incompatibilità tra "simbolo" e "realtà", "figura et veritas", e una paradossale corrispondenza tra il "mystice non vere" e "vere, non mystice".

Invece, per i Padri della Chiesa non solo non esisteva questa distinzione e opposizione, "ma per loro il simbolismo è la dimensione essenziale del sacramento, la chiave adeguata per modo di comprenderlo."¹⁶ Massimo il Confessore chiamava le specie eucaristiche "simboli", "immagini", e "misteri". Il "simbolico" non era opposto al "reale", ma era il suo modo di manifestazione. Si tratta di un'altra visione sul mondo: tutta la realtà è simbolica, nel senso del "omnes creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum". Schmemmann parla di una ontologia della partecipazione, in virtù della natura del mondo come la creazione di Dio, in cui tutto non solo indica il Creatore, ma è manifestazione di Dio, partecipazione in Lui. Se tutta la realtà è simbolica, questo è perché essa è un mezzo di vivere in Dio, una via della partecipazione in Lui.

Il punto o ponte chiave nell'argomento di Schmemmann è l'idea che questo "simbolismo naturale" del mondo, la sua "sacramentalità" fa possibile (e intelligibile) il sacramento della Chiesa.

Se il sacramento cristiano è *unico*, esso non lo è nel senso di essere un'eccezione miracolosa all'ordine naturale delle cose create da Dio e "proclamando la Sua Gloria". La sua assoluta novità non è nella sua ontologia come sacramento ma nel suo specifico "res" simbolizzato, i.e., rivela, manifesta, e comunica – il quale è Cristo e il Suo Regno. Ma anche questa assoluta novità dev'essere compresa in termini non di una totale discontinuità ma di compimento. Il "mysterion" di Cristo rivela e compie il significato fondamentale e destino del mondo stesso. Perciò, l'istituzione dei sacramenti da Cristo (un tema che ossessionerà la teologia futura) non è la creazione *ex nihilo* della "sacramentalità" stessa, del sacramento come mezzo di cognizione e partecipazione. Nelle parole di Cristo, "fate *questa* in memoria di me", il "questo" (il pasto, ringraziamento, spezzare del pane) è già "sacramentale". L'istituzione significa che, essendo riferito a Cristo, "riempito" con Cristo", il simbolo è compiuto e diviene *sacramento*.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, 139.

¹⁷ *Ibid.*, 140.

La via medievale per allontanarsi dalla visione patristica comincia anche con un'altra visione sulla conoscenza di Dio. Se per i Padri, Dio, inconoscibile nella sua essenza, era conosciuto, proprio come ignoto, l'Altro, attraverso il *mysterion*, la partecipazione nella sua epifania in questo *mysterion* o simbolo, per i medievali la conoscenza di Dio si dava sempre di più attraverso la conoscenza razionale e discorsiva, quindi la separazione tra conoscenza e *mysterion*. Per i Padri la relazione tra A, il simbolo, e B, il significato, non era semplicemente solamente semantica (A significa B), o causale (A è la causa di B, o viceversa) o rappresentativa (A rappresenta B), ma una di *epifania*: A è B: tutto l'A esprime, comunica, rivela e manifesta la realtà di B (ma non necessariamente tutta la realtà), senza perdere la sua dignità come realtà ontologica.¹⁸

Con il Medioevo appare un hiatus. La conoscenza diventa solo razionale, discorsiva. Si trasforma in una conoscenza "su", e non più di una conoscenza "di". Il simbolo rimane una rivelazione sul *res*, ma non la sua epifania. Ma è già un'altro mondo: *A non è più il mezzo di partecipazione in B*. Lo può significare, lo può rappresentare, può essere causa della sua presenza, ma non è più la sua *presenza*, non più un mezzo di partecipazione in esso.

Se il simbolo diviene un mezzo di conoscenza, e la realtà era conosciuta attraverso la razionalità discorsiva, questa mutazione abbastanza discreta diviene un'ambiguità sul modo di definire il "simbolo" e il carattere stesso del mondo. Sul sacramento non esistevano ancora dubbi: era il *verum*. Ma cos'era allora il simbolo? Per un tempo le due sono andati insieme: il sacramento era definito come "figura et res, veritas et figura", e "non solum mystice sed etiam vere". Il simbolico era rafforzato con il realistico. Ma già in questa accentuazione si sentiva il dubbio sul simbolo, o la necessità di sottolineare che il sacramento è non solo "mystice", non solo "simbolo", ma anche "verità", "res". E con il caso di Berengarius di Tours il cambiamento è già chiaro, effettivo: egli sosteneva che il Corpo e il Sangue di Cristo non sono reali perché sono simbolici. Il Concilio di Laterano del 1059 pronuncia una condanna di questa idea, affermando che le specie sono reali perché non simbolici. Questa distinzione tra simbolo e verità si aveva trasformata, secondo Schmemann, in modo inevitabile in una opposizione. Tutta la teologia (occidentale, e poi anche quella orientale) si svilupperà intorno a questa premessa non più messa in discussione.

¹⁸ *Ibid.*, 141.

Una via parallela, intrinsecamente connessa, segue la definizione del *signum* nella sua relazione con il *res*. La teologia post-patristica definisce il “*signum*” come *causa*. Però, per i Padri la causalità del sacramento era intimamente legata nel suo simbolismo, trovava infatti le sue radici in questo simbolismo ontologico. Se è vero che Cristo istituisce i sacramenti, tuttora si deve dire che questa istituzione era nient’altro che il compimento del loro senso e contenuto originario. Si tratta di una continuità, non di una rottura o una creazione *ex nihilo*, neanche di un intervento divino arbitrario che rompe le leggi della natura.

E’ l’epifania – in e per Cristo – della “nuova creazione”, non la creazione di qualcosa “nuovo. E se rivela la “continuità” tra creazione e Cristo, è perché c’è, in principio, una continuità tra Cristo e creazione di cui Egli è il *logos*, la vita e la luce. E’ proprio quest’aspetto dell’istituzione e del sacramento che praticamente sparisce nella teologia post-patristica. La causalità che lega l’istituzione del “*signum*” al “*res*” è vista come estrinseca e formale, non *intrinseca* e rivelatrice. Piuttosto che rivelando attraverso il compimento, essa garantisce la realtà dell’*effetto* del sacramento. Anche se, nel caso dell’Eucaristia, il segno è completamente identificato con la realtà, esso è sperimentato in termini dell’annichilazione del segno anziché in termini del suo compimento.¹⁹

Per Schmemmann la dottrina della transustanziazione significa il “suicidio della teologia sacramentale”, perché l’idea di causalità sottintesa rompe la continuità ontologica tra segno e “*res*”, e difatti la continuità tra “istituzione” e l’ordine naturale. L’istituzione diviene la “*causa principalis*”, e il *signum* la “*causa secunda*”, nascendosi così una visione sui sacramenti come *sui generis*, un’altra realtà, in totale discontinuità, alterità, stranezza, rispetto al mondo.

Tutti questi cambiamenti concettuali, apparentemente lontani dalla vita concreta della Chiesa, avranno conseguenze profonde nel modo in cui il cristiano contemplava la realtà. Per la Chiesa primaria il sacramento offriva la chiave per la dottrina e la vita cristiana. Il “*mysterion*” celebrato nella liturgia era conoscenza di Dio e di tutta la realtà, e solo dopo conoscenza “su” Dio. La Chiesa, il mondo e il Regno futuro erano conosciute e rivelate attraverso i sacramenti, e rivelate nel loro carattere di essere misteri dell’orizzonte e del destino dell’umanità deificata. E l’orizzonte e il destino erano Cristo, come Creatore, Redentore e compimento di tutto. Isolando il

¹⁹ *Ibid.*, 144.

sacramento dal suo contesto liturgico ha rappresentato la perdita di una visione plenaria sul mondo come rivelazione del Logos e mezzo di partecipazione in esso, redento e compiuto in Cristo morto e risorto. Diventando “realtà suprema” - come se il resto della realtà sarebbe un’“ombra”, o addirittura meno reale - i sacramenti sono stati isolati dalla teologia, ecclesiologia ed escatologia, “un’alienazione che - se è compreso o no - sta all’origine della crisi odierna, la fonte e il veleno del “secolarismo”. Come mezzi di pietà individuale e santificazione essi hanno preservato il loro “valore”. Come atti cattolici della Chiesa che si compie se stessa, come simboli in “questo mondo” del “mondo che arriva”, della consumazione in Dio di tutte le cose - loro sono stati semplicemente dimenticati.”²⁰

La conclusione, per l’autore, è che oggi si deve riproporre il termine di “simbolo” non solo perché era usato dai Padri (ma non in un senso assoluto; non era il più usato o il più importante), ma anche perché oggi esso appare spesso anche nelle discussioni, scritti o immaginazione contemporanea, unendo le aspirazioni religiose e secolari, diventando quasi un centro, un... simbolo del cercare umano. Infatti, tutti i discorsi, più o meno articolati, sulla necessità di trovare un “simbolo”, un ponte, un “principio unificatore” che potrebbe di nuovo unificare tutte le cose e tutti i mondi diversi mostra una confusione generale, una rottura tra individui, generazioni e culture. Schmemann scrive che questo “simbolo” ricercato di tanti riunisce in esso la conoscenza e esistenza, avendo quindi un valore intellettuale e esistenziale. Il contenuto non è ancora chiaro, ma la speranza, scrive il teologo ortodosso, è più vicina alla visione patristica che a quella medievale o moderna.

Ma perché Cristo non è visto come “la luce e la vita del mondo”, il Simbolo dei simboli, questo principio unificatore verso cui si indirizzano tutte le speranze e il cristianesimo sembra irrilevante per il mondo odierno?²¹ Il motivo è proprio quella sollevata in questa analisi: il simbolo è stato tradito prima di tutto dai cristiani. Il cristianesimo, cessando di essere una proposta sulla soprannaturalità e la bellezza trascendente del mondo, è diventato o una dottrina meramente intellettuale, o un’istituzione religiosa pesante, inerte. Invece di rivelare il “mysterium tremendum”, di essere un’epifania, di mostrare al mondo la forma visibile del sacro, il cristianesimo è diventato una dottrina e un’istituzione. È questo è accaduto a causa del rifiutare del simbolo come il centro dell’esistenza cristiana.

²⁰ *Ibid.*, 145.

²¹ *Ibid.*, 148

I tentativi di alcuni teologi moderni di trovare “nuovi simboli”, di cercare la “rilevanza” del cristianesimo per il mondo attraverso un collegamento innovativo tra alcune tendenze, progetti, ideologie di oggi e Cristo, mostrando che Cristo è simbolo per questo e quello mostra solo che loro rimangono prigionieri nella stessa concezione “estrinseca e illustrativa”²² del simbolo. Però tutto si fa post-factum, giustificando le capitolazioni verso ideologie. Invece la visione cristiana è totalmente opposta: non è Dio quello che dev’essere spiegato nei termini di questo mondo, ma il mondo che è stato fatto, creato da Dio nei suoi termini, per essere il simbolo di Dio, la Sua Epifania, compiuto in Cristo e consumato nel Regno eterno.

Solo nella Chiesa possiamo riscoprire tutta questa storia di bellezza e di amore: una Chiesa lasciata da Cristo proprio come “simbolo” della nuova creazione, quindi partecipazione in essa; il sacramento del mondo futuro. Non trovare significati per la faccia di questo mondo che ultimamente passerà (1 Cor. 7:31) troveremo un senso nella vita, ma scoprire nella Chiesa il volto di Cristo venuto per ristorare il mondo come simbolo di Dio, come “signum di/e passaggio nel suo Regno.”²³ E nella sua liturgia, specialmente nelle liturgie orientali, si potrebbe riscoprire il collegamento originario tra sacramento e liturgia, tra *mysterion* e simbolo in cui sta tutta la realtà compiuta nel sacramento. Schmemmann scrive qui sull’unità organica tra liturgia e sacramento, “una realtà dinamica in cui *simbolo* – la liturgia – è sempre compiuto nel *sacramento*. I studiosi devono indicare, e i fedeli devono vedere “il vero contenuto del *Simbolo* che la Chiesa è, e che essa compie nel *Sacramento*, perciò compendosi se stessa.”²⁴ La *leitourgia* dev’essere vista di nuovo come l’azione in cui la Chiesa, il mondo e il Regno si uniscono in un singolo simbolo: quindi la Chiesa si scopre come il sacramento in cui la vita del mondo è restaurata in Cristo e da Cristo, nella dimensione del Regno, diventando il sacramento del “mondo che arriva”: il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito Santo.²⁵

3 Riflessioni finali

Per la valutazione del libro, considero opportuno un approccio comparativo, per meglio situare la visione di Schmemmann in uno o più circoli contestuali. Solo

²² *Ibid.*, 149.

²³ *Ibid.*, 149.

²⁴ *Ibid.*, 151.

²⁵ *Ibid.*, 151.

partendo da questi sarebbe possibile affermare qualcosa sull'originalità e, più importante, sulla validità teologica ed esistenziale di questa proposta.

Prima di tutto, "Per la vita del mondo" si inserisce in un contesto della teologia orientale che, secondo i rappresentanti del cosiddetto "movimento neo-patristico" del mondo ortodosso del ventesimo secolo (movimento più o meno equivalente e contemporaneo con il "ressourcement" del campo cattolico), presentava, già dall'età patristica, una visione simile "in nuce". Già per Massimo il Confessore, per esempio, il mondo era visto "come liturgia cosmica, espressione concreta dell'amore di Dio."²⁶ Con il rinnovamento della teologia orientale nel secolo scorso, queste fonti patristiche sono state ricuperate e costituite in una base di un pensiero molto complesso. Schmemann, avendo come maestro Nikolai Afanasiev, sceglie di fare una teologia liturgica partendo dalle fonti storiche ed evitando grandi sforzi speculativi (come Serghei Bulgakov); ma egli ha continuato a condividere il punto comune di tutto questo movimento – la critica della tendenza neoscolastica – e ha applicato questo critica nel suo campo, denunciando la dicotomia metodologica tra sacramenti e Chiesa.²⁷

Non è difficile osservare in questi sviluppi intellettuali certe affinità con l'evoluzione della teologia cattolica (sacramentaria) prima e dopo Vaticano II. Tra i frutti del Concilio, secondo uno storico, sono stati il ritorno alla celebrazione come primo luogo teologico della riflessione sacramentaria, la centralità della liturgia sul mistero pasquale e l'integrazione della visione sui sacramenti all'interno della sacramentalità globale della Chiesa.²⁸ Tutti questi punti si trovano pienamente nell'opera di Schmemann, formando in un certo senso il nucleo della sua visione.

Anche la proposta del termine "simbolo reale" da parte di Karl Rahner, quasi allo stesso tempo con la proposta di Schmemann di recuperare il termine di "simbolo" dalla sua falsificazione scolastica e poi secolare, e inteso come un'attuazione della missione della Chiesa come sacramento fondamentale del *Ursakrament* che è Cristo, dev'essere osservato in questo approccio comparativo. Torneremo più avanti su questa comparazione tra Schmemann e Rahner, perché essa potrebbe aprire una discussione interessante. E le direzioni recenti della teologia sacramentaria occidentale,

²⁶ "Sacramenti", in Edward G. Farrugia SJ (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano* (Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000).

²⁷ Cf. "Schmemann, Alexander", in Farrugia (ed.), op. cit.

²⁸ Cf. "Sacramento", in Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda (Borla-Città Nuova: 2005)

nella quale si distingue un interesse verso un'ontologia della quotidianità²⁹ possono essere, perché no?, comparati con i costanti riferimenti esistenziali, quotidiani, cosmici di Schmemmann, nel suo tentativo di costruire la sua teologia sacramentaria su una visione generale della sacramentalità del mondo.

Ma per una visione critica su Schmemmann servirebbe una comparazione più profonda con due grandi autori cattolici che, secondo me, hanno mostrato preoccupazioni simili con l'autore ortodosso: Henri de Lubac e Karl Rahner. Simili, ma non totalmente, come vedremo, anzi con domande e problemi alcune volte totalmente diverse da quelle che interessavano Schmemmann.

Henri de Lubac, un autore che Schmemmann conosceva e citava anche in "Per la vita del mondo", ha criticato per la maggior parte della sua vita il concetto neoscolastico di "natura pura", una mera ipotesi o finzione intellettuale su uno stato puramente naturale, con una propria felicità o finalità, in cui la grazia si aggiungeva in modo estrinseco. Però lui afferma in "Il mistero del soprannaturale" che, nonostante il denuncio della "natura pura" come concetto che legittima una separazione tra naturale e soprannaturale, con l'eventuale esito nel secolarismo, si deve guardare bene per evitare un'altra tentazione: di non vedere le loro "eterogeneità" a causa di una paura della separazione pericolosa per la rilevanza dell'annuncio del Vangelo verso tutto il mondo. Ogni discussione sulla continuità tra naturale e soprannaturale, natura e grazia, ragione e fede deve tenere conto della necessità di difendere teologicamente la consistenza reale della natura, la radicale alterità di Dio e quindi l'assoluta gratuità e libertà della grazia.³⁰

Riscoprendo l'idea di Tommaso sulla finalità ultima (e l'unica) soprannaturale della natura umana, il de Lubac critica una certa corrente secolare che ha alcune sue radici nel concetto di "natura pura". L'uomo trascende, sorpassa l'universo; "il fine della creatura spirituale eccede la potenza della sua natura e di ogni natura".³¹ Ma allo stesso tempo egli ribadisce che la Rivelazione rimane una realtà apofatica, un dono radicale che si presuppone "una certa apertura congenita dell'essere a questa aggiunta"³², ma che non è "naturalizzabile", e la beatitudine soprannaturale non è

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Henri de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, traduzione di Giovanni Benedetti (Bologna: Il Mulino, 1967) 37; 54.

³¹ *Ibid.*, 148.

³² *Ibid.*, 174.

una “meta necessaria e esigibile”³³. Anche senza il peccato originale e la morte biologica come conseguenza, il passaggio al soprannaturale, anche per una natura sana, sarebbe stato possibile solo attraverso una specie di morte.³⁴

Queste brevi parole su Henri de Lubac servono a mostrare le mancanze nel progetto di Schmemann. Questo perché troviamo qui due intenzioni con alcune similarità: articolare una visione teologica sulla continuità tra naturale e soprannaturale, in Henri de Lubac, e sulla sacramentalità del mondo, in Schmemann. Ma se de Lubac usa tante referenze ed è sempre cauto a distinzioni, implicazioni problematiche e sfumature necessarie, Schmemann si lancia in un saggio che respinge troppo rapidamente la scolastica e quasi tutta la teologia occidentale del secondo millennio, non osservando prima di tutto il problema sollevato dal rifiuto dell'autonomia del mondo e della causalità secondaria analizzata da Tommaso. Non sarebbe questo un caso di “teopanism”, come è stato descritto da Erich Przywara, in cui Dio riempirebbe, ovvero *sosti tuirebbe* con la sua presenza anche la creazione, non lasciando una dignità, una consistenza, una autonomia?³⁵ Proprio questo punto cercava de Lubac di difendere: unione in distinzione, distinzione in unione tra natura e grazia, difendendo la finalità soprannaturale della natura, la sua incapacità di arrivare con le sue forze alla beatitudine, e allo stesso tempo la sua consistenza e causalità specifica; poi l'alterità, trascendenza assoluta e libertà fondamentale del soprannaturale.

La comparazione con Karl Rahner mostra di più la rilevanza, l'attualità e anche le mancanze del progetto di Schmemann. Come già detto, anche Rahner usa frequentemente il termine di “simbolo” (nel suo caso, “simbolo reale”) per costruire una teologia sacramentaria in unità con la sua visione dogmatica. E, nonostante tutte le differenze di terminologia, delle domande poste e dei punti di partenza, secondo me esiste una certa affinità tra l'intenzione di Schmemann di dimostrare che la vita liturgica e nient'altro che la risposta alla restaurazione in Cristo della sacramentalità del mondo, del carattere del cosmo di essere il mezzo di comunione con Dio, la Sua manifestazione e presenza, e il grande progetto del teologo gesuita di costruire una teologia della Rivelazione storica intesa come compimento di una “autocomunicazione

³³ *Ibid.*, 307.

³⁴ *Ibid.*, 49.

³⁵ Erich Przywara, „Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform”, in *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962]), 250-251.

trascendentale di Dio, che è già da sempre intima nel mondo concreto.”³⁶ La generosa, in un senso umanistico, visione di Rahner parte dall’esperienza trascendentale, in cui ogni conoscenza e ogni azione dell’uomo “afferma implicitamente come fondamento reale dell’essere assoluto e lo afferma precisamente come mistero”³⁷ e poi dall’”esistenziale soprannaturale permanente preordinato alla grazia”³⁸ come presupposti antropologici per la Rivelazione. La Creazione e l’Incarnazione sono due fasi di un unico evento dell’”auto-estrinsecazione e automanifestazione di Dio”,³⁹ „l’unio hypostatica, pur essendo un evento unico, il più alto pensabile, è tuttavia un momento intrinseco del conferimento complessivo della grazia alla creatura spirituale”⁴⁰, in cui si attua “l’auto-trascendenza dell’uomo verso di lui attraverso la propria assoluta auto-partecipazione a tutti gli uomini.”⁴¹ Infatti, Rahner parla di un “cristologia che cerca”, denotando il momento in cui l’uomo accetta la sua esistenza, un’esistenza che è “già cristiana.”, prima di un’accettazione esplicita di Gesù Cristo.⁴²

La visione antropologico-trascendentale di Rahner si verifica di nuovo nella sua visione sulla Chiesa e i sacramenti. Se la Chiesa e il “sacramento fondamentale”, permanenza dell’auto promessa di Dio in Gesù Cristo⁴³, i sacramenti sono fenomeni in cui “la Chiesa si attua se stessa in maniera essenziale in una situazione decisiva e concreta nella vita di un uomo”⁴⁴ Ma, di più, per Rahner, la Chiesa e i sacramenti sono “solo eventi particolarmente marcati (...) di una storia della salvezza che si identifica con la vita dell’uomo nella sua totalità.” Essendo un essere con una fondamentale apertura trascendentale verso l’infinità dell’Essere, essendo inoltre creatura dotata già con l’esistenziale soprannaturale, risultato dell’autocomunicazione divina nella storia, e perquisito di ricevere la Rivelazione totale in Gesù Cristo, l’uomo ha sempre già uno spirito che cerca in modo atematico Cristo e vivendo una vita che fa già parte

³⁶ Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, traduzione di Carlo Danna (Edizioni Paoline: 1977), 123.

³⁷ *Ibid.*, 111.

³⁸ Rahner, “De la relation de la nature et de la grâce”, *Ecrits theologiques*, vol. 3, (Desclée de Brouwer, 1962), 9-33, citato in “Soprannaturale” in Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dizionario*.

³⁹ Rahner, *Corso...*, 260.

⁴⁰ *Ibid.*, 264.

⁴¹ *Ibid.*, 265.

⁴² *Ibid.*, 380.

⁴³ *Ibid.*, 523.

⁴⁴ *Ibid.*, 532.

della storia della salvezza, una storia che può essere (non sappiamo se *deve essere*) espressa attraverso la Chiesa e i sacramenti. Questo *già* atematico e trascendentale è forse la particella chiave nella teologia di Rahner, simbolizzando il suo progetto di rendere la “storia ufficiale della salvezza”⁴⁵ intelligibile per la modernità del Soggetto trascendentale.

Questa seconda parentesi serve a mettere in risalto i possibili punti forti e le possibili debolezze di Schmemann. Perché ambedue gli autori cercano di integrare la Rivelazione in Gesù Cristo in una visione globale in cui la creazione, il mondo appaiono già come la prima fase di questa Rivelazione. La proposta di Schmemann, di guardare la vita liturgica come restaurazione del senso eucaristico, soprannaturale iniziale della vita e del mondo ha qualcosa in comune con l'intenzione di Rahner di immaginare la vita cristiana come compimento di una storia della salvezza in cui l'apertura atematica verso Dio è sempre di più tematizzata fino all'arrivo del “Salvatore assoluto” Gesù Cristo, verso cui l'uomo dice di “sì”, almeno in un modo atematico, “in ogni atto totale della sua esistenza finalizzata dalla grazia al contatto immediato con Dio”⁴⁶.

Ma come mostrano i critici di Rahner, la sua visione può essere interpretata come una giustificazione teologica di un tipo di umanesimo in cui la Rivelazione, proprio perché l'uomo ha già un'apertura inconscia verso Gesù Cristo, è tutti i suoi atti pienamente umani hanno già qualcosa “sacramentale”, diventerebbe superflua. Tutta la drammaticità della salvezza non è sufficiente esplorata nel progetto di Rahner: il peccato, lo scandalo della Croce, l'alterità assoluta della Rivelazione, la necessaria morte per se stesso dell'uomo, uscendo fuori di se per ricevere il Vangelo.

Il mio punto è questo: ci sono elementi in Schmemann che si possono interpretare nella direzione di Rahner. Sempre quando uno cerca di mostrare la presenza di Dio nel mondo corre il rischio del sospetto di panteismo e di fare la Rivelazione storica in Gesù Cristo superflua. D'altra parte, il libro di Schmemann è essenzialmente un saggio, con due articoli allegati. Non c'è uno sforzo sistematico di articolare l'ontologia del mondo come sacramento, di prevenire tutte le critiche. La comparazione con “Il mistero del soprannaturale” di Henri de Lubac serve a mostrare alcuni correttivi – affermando l'autonomia del mondo, la sua consistenza ontologica

⁴⁵ *Ibid.*, 522.

⁴⁶ *Ibid.*, 383.

e la sua causalità secondaria, da una parte, e l'alterità radicale di Dio, mettendo in discussione tutto il dramma della vita cristiana che deve andare oltre di sé, morendo anche senza la necessità della morte biologica per rispondere al dono gratuito della salvezza – sono messi in risalto, contro la diagnosi affrettata di Schmemmann sugli errori della teologia occidentale. La comparazione con Rahner serve a evidenziare alcuni rischi in una possibile proposta di sviluppare la visione di Schmemmann in un modo sistematico.

Alla fine direi che Schmemmann propone un progetto sereno, ma convincente, di contestare il dogma del secolarismo con una visione sacramentale del mondo. A differenza di Rahner, l'autore ortodosso pone nel centro la liturgia come incontro con Cristo Risorto che ci porta nella realtà del Regno, quindi il punto di partenza non è l'uomo o il mondo, ma l'azione di Dio in Cristo che ci chiama a uscire fuori di noi stessi per entrare nella realtà del mondo trasfigurato, ovvero in comunione e unione con Lui. Anche se lui è in polemica (non sempre giustamente) con la teologia occidentale, i suoi problemi e la sua visione sono diversi, quindi riesce a evitare trappole dialettiche o scelte estreme solo a causa di una logica polemica. Ci troviamo di fronte a una visione liturgica semplice e chiara, con finalità pastorali ed esistenziali: dobbiamo riscoprire la gioia di partecipare nel banchetto eterno, di celebrare la vita nuova restaurata in Gesù Cristo e presente nella Chiesa, soprattutto nella sua liturgia. A differenza di lui, insisterei che questa visione potrebbe avere una consistenza metafisica solo attraverso l'*analogia entis*, in cui l'essere finito riflette in un certo senso l'essere infinito, avendo uno splendore, una causalità e una dignità propria, ma essendo essenzialmente pura contingenza che partecipa in un *actus essendi* radicalmente diverso, assoluto, infinitamente trascendente. Nei termini di Erich Przywara, la creazione ha una sua realtà e efficacia (*Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit*) e Dio è Realtà e Efficacia Assolute (*Allwirklichkeit und Allwirksamkeit*), e l'analogia denota la polarità tra la Creazione come "visibilità di Dio" e Dio come "invisibilità",⁴⁷ tra la infinità relativa del modo e l'infinità assoluta di Dio. Oppure, nei termini di Serghei Bulgakov, il grande teologo speculativo che insegnava all'istituto Saint-Serge a Parigi quando Schmemmann era studente là, "il mondo si riposa in Dio, come il bambino nelle braccia della madre.

⁴⁷ Erich Przywara, „Weg zu Gott“, in *Religionsphilosophische Schriften*, Band II (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962]), 93.

Ha la sua vita, i suoi processi, ma esiste solo attraverso la madre.⁴⁸ La visione di Schmemann deve trovare uno sviluppo sistematico, ecumenico, con intelligibilità metafisica, rilevante in un contesto postmoderno e con una teologia che sempre parte dall'azione creatrice e salvatrice di Dio in Gesù Cristo, nella gioia dello Spirito Santo. Ma il nucleo già esiste.

BIBLIOGRAFIA

Strumenti

- Farrugia SJ, Edward G. (ed.). *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000.
- Lacoste. Jean-Yves (ed.). *Dizionario critico di teologia*. Edizione italiana a cura di Piero Coda. Borla-Città Nuova: 2005.

Studi usati

- Bulgakov, Serghei. *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*. Traducere de Elena Drăgușin. București: Anastasia, 1994). [*La luce senza tramonto*, Roma: Edizioni Lipa, 2002]
- Lacoste, Jean-Yves. *Experiență și absolut: Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului* [Experience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme]. Traducere de Maria-Cornelia Ică jr. Sibiu: Deisis, 2001.
- Lubac, Henri de. *Il mistero del soprannaturale*. Traduzione di Giovanni Benedetti. Bologna: Il Mulino, 1967.
- Przywara, Erich. *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962].
- Przywara, Erich. *Religionsphilosophische Schriften*. Band II. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962].
- Rahner, Karl. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Traduzione di Carlo Danna. Edizioni Paoline: 1977.
- Schmemann. Alexander. *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press, 1998 [1963].

⁴⁸ Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, traducere de Elena Drăgușin (București: Anastasia, 1994), 251. [in italiano *La luce senza tramonto*, Roma: Edizioni Lipa, 2002]

STUDIA PAEDAGOGICA

DEZVOLTAREA CREATIVITĂȚII ÎN EXPRIMAREA ORALĂ A ELEVILOR ÎN URMA APLICĂRII UNOR TEHNICI CREATIVE LA CLASĂ

Florica BODEA*

ABSTRACT. *The Development of Creativity in the Oral Expression of the Students Following the Application of some Creative Techniques in the Classroom.* By involving 4th grade students in a program to stimulate creativity in oral expression, we managed to increase the level of its development. Specifically, we applied 20 creative techniques initiated by Gianni Rodari in the Romanian language and literature lessons during one school year. Even if an important percentage of students obtained very good results also at the initial evaluation, from the analysis of the progress recorded, from the observation of the behavior, we found that the intervention program helped them a lot, increased their confidence and helped them to be aware of what it means to we creatively approach a requirement. I also showed that without systematic intervention, creativity does not develop by itself and as much. The results of the intervention are generally observed for all students in the class and in all subjects, as also found in the findings of the other teachers teaching the class.

Keywords: creativity, development, techniques, exercises, training, attitudes

Cuvinte-cheie: creativitate, dezvoltare, tehnici, exerciții, antrenare, atitudini

* Profesor învățământ primar la Școala Gimnazială *Silvania*, Șimleu Silvaniei. E-mail: floricakupau@yahoo.it.



Creativitatea a fost îndelung studiată de psihologi și de pedagogi din dorința de a înțelege ce este, dar și cum poate fi dezvoltată cât mai de timpuriu posibil. Ea este procesul prin care „se focalizează, într-o sinergie de factori biologici, psihologici, sociali, întreaga personalitate a individului și care are drept rezultat o idee sau un produs nou, original, cu sau fără utilitate socială”. (Munteanu, 1994, p. 44)

Creativitatea este importantă în toate compartimentele vieții sociale și, bineînțeles, la toate materiile școlare. Exprimarea este cu precădere dependentă de această caracteristică. Așa că, pornind de la acest considerent, am efectuat o cercetare experimentală la clasa a IV-a C la Școala Gimnazială „Silvania” din Șimleu Silvaniei, județul Sălaj, pentru a vedea în ce măsură aplicarea unui program ținut de exerciții pentru creativitate va duce la achiziții în ce privește exprimarea creativă a elevilor. Rezultatele au fost deosebite, îmbucurătoare, la toate categoriile de elevi din clasă, inclusiv la cei cu probleme de învățare. Întrucât merită să fie analizate mai detaliat, le vom prezenta în continuare.

Intervenția a fost precedată de o testare a nivelului de creativitate a exprimării orale la începutul anului școlar, fiind înregistrate rezultatele pe baza unor standarde curriculare de performanță stabilite. Colectivul de elevi al clasei a inclus 24 de elevi, dintre care 5 elevi cu CES, unul având tulburare de tip Asperger. Intervenția a fost planificată pe toată durata anului școlar și a constat în aplicarea în cadrul lecțiilor de limba și literatura română a 20 de tehnici de dezvoltare a creativității gândite de Gianni Rodari în lucrarea „Gramatica fanteziei”. Prin aceste tehnici am îndemnat elevii să lase frâu liber imaginației și să depășească teama de reguli, de greșeli, de conformitate exagerată în exprimare. Prezentarea lor va face subiectul unui alt material. La sfârșit am aplicat din nou o evaluare a nivelului de creativitate în exprimarea orală, ale cărei rezultate au fost comparate cu cele inițiale. De asemenea, într-un alt material voi prezenta rezultatele înregistrate în privința nivelului de creativitate în exprimarea scrisă obținute în urma acestei intervenții.

În privința rezultatelor obținute la reevaluarea creativității în exprimarea orală în urma experimentului, se constată o îmbunătățire a abilităților creative. Această îmbunătățire se explică datorită multitudinii exercițiilor în grup pe care le-am desfășurat în etapa experimentală. În grup toți învață de la fiecare deoarece fiecare dintre noi avem ceva bun de împărtășit celorlalți, iar unii sunt mai îndrăzneți, mai siguri pe ceea ce știu, așa că pot să îi stimuleze și pe ceilalți care sunt mai timizi sau mai neîncrezători. Rezultatele obținute ne demonstrează că în urma intervenției trei sferturi din clasă au ajuns la un nivel foarte bun al abilităților creative în exprimarea orală și acesta este un indiciu mai mult decât îmbucurător.

Așadar se poate afirma că la sfârșitul experimentului majoritatea elevilor din clasă au ajuns la un nivel foarte bun de dezvoltare a abilităților creative în exprimarea orală, ca dovadă a faptului că au participat activ și s-au implicat responsabil în activitățile propuse în cadrul intervenției.

Dezvoltarea creativității în exprimarea orală este și ea o achiziție importantă deoarece este cartea de vizită a copilului în orice situație. O dată ce școlarul mic înțelege că este important să fim creativi și înțelege și unele tehnici care ne ajută să fim mai creativi, deja l-am ajutat să facă un salt enorm în propria sa dezvoltare. Îmi amintesc cât erau unii copii de repetitivi în discuții simple, în compuneri, în alcătuirea de propoziții. Ajungeau unii să repete același cuvânt de două-trei ori într-un aliniat de compunere tocmai pentru că nu reușeau să găsească cuvinte cu înțeles asemănător sau pentru că nu aveau încă acea sensibilitate care să-i determine să caute alt cuvânt în limbajul lor activ care să diversifice propoziția sau compunerea. Am constatat în urma tehnicilor aplicate inclusiv acest rezultat vizibil: în discuții simple copiii au devenit mai creativi, mai plastici, au început să simtă unele detalii fine ale limbii vorbite pe care cu greu le puteau simți înaintea experimentului. Mă bucur pentru aceste achiziții și sunt sigură că ele vor rămâne pentru totdeauna în vocabularul lor activ deoarece au fost consolidate destul de bine, sunt destul de măricei pentru a le pricepe și deoarece majoritatea au fost sensibili dintotdeauna la aceste aspecte.

Abordarea pe care au avut-o elevii pe tot parcursul experimentului a fost una deschisă, așa cum însuși Rodari indică: „Creativitatea este sinonimă cu gândirea divergentă, capabilă să rupă schemele experienței. E creativă o minte întotdeauna în lucru, pornită să întrebe, se descopere probleme unde alții găsesc răspunsuri satisfăcătoare, nestingherită în situațiile fluide în care alții presimt numai pericole, capabilă de judecăți autonome și independente, care respinge ceea ce este codificat, care manipulează obiecte și concepte fără să se lase inhibată de conformitate. Toate aceste calități se manifestă în procesul creativ”. (Rodari, 1980, p. 184)

I-am însoțit pe elevii mei în permanență de-a lungul experimentului cu feedback și cu încurajare. Le-am recomandat să încerce să tolereze ambiguitatea, să-și autoevalueze „produsele creatoare”, să aranjeze spontan, inedit, neobișnuit elementele, ideile, formele. Am ținut cont de indicațiile lui C. Rogers, care considera că asigurarea unor condiții de securitate psihologică constituie premisa pentru dezvoltarea potențelor creative. În acest sens, am ținut seamă că această securitate psihologică se obține prin câteva modalități. În primul rând, copilul trebuie să se simtă acceptat așa cum este, să se simtă valorizat, numai astfel putând încerca auto-actualizarea și orientarea spre

creativitate. Apoi, am asigurat un climat în care a fost înlăturată critica. Nu în ultimul rând, am căutat să îi înțeleg empatic pe elevi, încât eul fiecăruia să se poată dezvolta și exprima în forme diverse. (Rogers, 1961)

Compararea rezultatelor finale obținute cu cele care preced intervenția prin exerciții

Eficiența implementării programului de dezvoltare a creativității în exprimare la elevii din clasa a IV-a C este evidentă, fapt demonstrat și de rezultatele obținute de aceștia în urma reevaluării nivelului de creativitate în etapa post-experimentală.

În continuare vor fi prezentate datele rezultate din compararea rezultatelor obținute de elevi în etapa preexperimentală și postexperimentală.

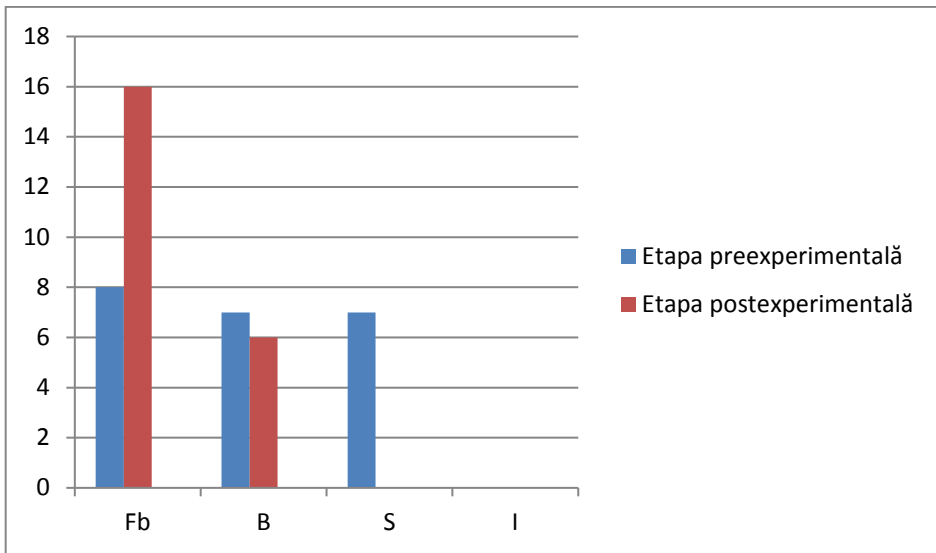


Fig. 1. Evoluția comparativă a rezultatelor obținute de elevii clasei a IV-a C la evaluarea creativității în exprimarea orală în etapa preexperimentală și postexperimentală

După cum putem observa, s-au produs frumoase salturi calitative. Semnificativă este creșterea numărului elevilor care au ajuns la „Foarte bine” de la „Bine”, dar și al celor care s-au ridicat la „Bine” de la „Suficient” și nu în ultimul rând al celor care au ajuns la „Suficient” de la „Insuficient”.

DEZVOLTAREA CREATIVITĂȚII ÎN EXPRIMAREA ORALĂ A ELEVILOR
ÎN URMA APLICĂRII UNOR TEHNICI CREATIVE LA CLASĂ

Dictonul latin „Repetitio est mater studiorum” s-a demonstrat a fi real și în acest context, deoarece insistând asupra unei componente de conținut, se obțin rezultate frumoase. Din păcate, programa școlară este foarte încărcată, iar achizițiile de bază sunt multe asupra cărora trebuie să insistăm în clasele primare și nu ne rămâne timp suficient pentru a acorda dezvoltării unei competențe transcurriculare de bază cum este creativitatea. Sigur că am avut în vedere permanent exerciții pentru dezvoltarea creativității, iar noile manuale școlare sunt reușite în acest sens, întrucât sunt multe exerciții pentru creativitate, proiecte, lucrări de portofoliu. Am lucrat toate aceste propuneri cu elevii mei, m-am bucurat foarte mult să constat că le place acest tip de cerințe, dar experimentul didactic pe care l-am realizat a însemnat mult mai mult.

În general am lucrat multe exerciții în grupuri de 4-5 elevi constituite pe rândurile de bănci deoarece această împărțire se face imediat. Am constatat că un avantaj al grupului este că fiecăruia îi vine rândul să vorbească, să prezinte propria contribuție sau rezultatul activității în echipă. În privința creativității în exprimarea orală am observat o îmbunătățire generală la nivelul clasei atât în ce privește flexibilitatea, cât și originalitatea și fluența limbajului. Nu în ultimul rând am notat dezinvoltură, curaj, dorința de a-și prezenta propria părere sau propria contribuție, ceea ce pentru unii elevi mai timizi și mai retrași înseamnă o achiziție importantă. Așadar, cu toate că am vizat dezvoltarea creativității limbajului oral, intervenția a adus îmbogățirea și dezvoltarea în general a limbajului oral, pe lângă creșterea nivelului de creativitate asupra căreia s-a focusat intervenția.

Vom trece la prezentarea comparativă a rezultatelor de la evaluarea creativității orale pentru un elev obișnuit, mediu ca situație la învățătură.

Tabelul 1. Calificativele obținute la evaluarea creativității în exprimarea orală de elevul obișnuit, mediu ca rezultate la limba și literatura română (B.L.).

Evaluare	Item 1	Item 2	Item 3	Item 4	Item 5	Item 6	Item 7	Item 8	Item 9	Item 10
Preexperimentală	S	B	B	B	B	S	B	B	B	S
Postexperimentală	Fb	B	B	Fb	B	Fb	B	B	Fb	Fb

Se poate observa un salt calitativ net în urma intervenției, respectiv dacă înainte obținuse trei de „Suficient” și șapte „Bine”, ajunge la sfârșit să înregistreze cinci „Foarte bine” și cinci „Bine”.

Rezultatele unei eleve cu cerințe educaționale speciale (CES) (R.A.) la evaluarea creativității în exprimarea orală sunt următoarele:

Tabelul 2. Calificativele obținute la evaluarea creativității în exprimarea orală de eleva cu CES, care prezintă hiperactivitate și tulburări grave de vedere (R.A.).

Evaluare	Item 1	Item 2	Item 3	Item 4	Item 5	Item 6	Item 7	Item 8	Item 9	Item 10
Preexperimentală	S	S	B	S	S	B	S	S	B	S
Postexperimentală	B	Fb	B	Fb	Fb	B	Fb	B	Fb	B

Dacă înainte de intervenție obținuse șapte „Suficient” și trei „Bine”, în urma intervenției ajunge la cinci „Foarte bine” și cinci „Bine”. Constatăm că în ceea ce privește creativitatea exprimării orale, eleva cu CES a progresat absolut spectaculos deoarece exprimarea orală nu este condiționată de tulburările de vedere. Ea se exprimă în general frumos, este creativă, de multe ori creează expresii surprinzătoare pe care le folosește în discuții obișnuite și cred că din aceste motive s-a regăsit în aceste tehnici de stimulare a creativității și s-a lăsat modelată cu ajutorul lor.

Binînțeles că la această vârstă copiii sunt foarte receptivi, ușor modelabili, ajunge doar să reușim să îi motivăm și să îi atragem la activitățile pe care le propunem. Această fetiță, bunăoară, întâmpină unele dificultăți la scris, suferind de hiperactivitate, având și probleme de vedere destul de serioase, însă este foarte bună la nivelul exprimării orale.

Se poate concluziona că o parte dintre elevi au obținut punctaj maxim de la început, deoarece aceștia au fost întotdeauna receptivi la ceea ce am făcut în clasă, au fost lideri în lucrările de grup cu care i-am obișnuit încă din clasele mici, prin urmare erau familiari cu orice tip de sarcini, iar sarcinile noi nu i-au luat niciodată pe nepregătite ci, din contră, s-au adaptat repede la cerințe și au obținut rezultate maxime.

O a doua categorie de elevi sunt cei care au obținut punctaj mediu („Bine”) la evaluarea preexperimentală, deoarece ei posedă instrumentele de bază ale comunicării, atât orale, cât și scrise, însă în ce privește creativitatea prestației lor a fost loc de mai bine. Progresul a venit în urma intervenției, deoarece în special sarcinile care au fost lucrate în grup îi ajută foarte mult pe toți membrii grupului, practic în grup sunt mai multe minți puse împreună, unde fiecare îi îmbogățește pe ceilalți. Acest tip de sarcini sunt foarte, foarte eficiente întrucât copiii învață nu numai de la învățător, ci învață ei unul de la celălalt. Cred că acest tip de exerciții i-a ajutat foarte mult pe copii să facă progrese și să ajungă la rezultatele postexperimentale menționate.

Există și categoria copiilor cu cerințe educaționale speciale care au progresat și ei după posibilitățile lor, tot învățând împreună cu colegii lor și de la colegii lor care sunt mai avansați decât ei.

Analizând evoluția elevilor sub aspectul componentelor de creativitate, am observat că în urma programului de intervenție s-a dezvoltat foarte mult flexibilitatea atât în exprimarea orală, cât și în cea scrisă, în general. Se explică acest lucru prin faptul că, de exemplu, originalitatea exprimării o vizăm în mod direct la clasă în toate activitățile de limbă și comunicare. Mereu cerem elevilor cuvinte cu înțeles asemănător sau opus, expresii frumoase, etc. Și asta nu doar la limba română, deoarece și la matematică apreciem când un elev reușește să rezolve o problemă într-un alt mod decât cel obișnuit sau dacă o știe rezolva în două moduri. La educație plastică apreciem foarte mult faptul că aceeași temă plastică își găsește atâtea moduri de realizare câți elevi avem în clasă, bineînțeles dacă le lăsăm libertatea de a imagina fiecare în felul său, poate oferindu-le mai multe modele de lucrări, poate apelând la experiența proprie care îl face pe fiecare să își reprezinte în modul său un răsărit de soare sau un coș cu fructe, pădurea toamna, primăvara sau atâtea teme frumoase și îndrăgite de fiecare copil în parte. Iată cum originalitatea este mereu în vizorul nostru ca dascăli, pe când celelalte criterii ale creativității ca flexibilitatea, fluența, elaborarea, sensibilitatea la problemă nu ne sunt chiar așa la îndemână între prioritățile fiecărei lecții.

Rodari povestește cum se spunea copiilor povești care nu aveau nicio legătură cu realitatea și pe care le născocea ajutându-se de tehnicile de a crea povești ale lui Breton. De asemenea, își amintește cum în vremea aceea a dat unui modest maculator titlul pompos de „Caiet de fantastică” notând în el nu povestirile pe care le istorisea, ci modul în care se nășteau, artificiile pe care le descoperea sau pe care credea că le descoperă pentru a da viață cuvintelor și imaginilor.

De exemplu, simpla tehnică a binomului fantastic educă enorm de mult flexibilitatea exprimării alături, bineînțeles, de originalitate, fluență, capacitate de elaborare, sensibilitatea la probleme, motivație intrinsecă și alte trăsături de personalitate. Elevii mei s-au amuzat când le-am spus că îi rog să creeze povești, chiar dacă ireale, pornind de la cuvintele *câine* și *dulap*. Evident că le-am sugerat cea mai simplă metodă de a lega aceste două cuvinte între ele, aceea de a pune între ele o prepoziție. S-au născut astfel mai multe expresii: *câinele cu dulapul*, *dulapul pentru câine*, *câinele pe dulap*, *câinele în dulap*. Am stat să mă gândesc observându-i pe micuții mei creatori de povești cât de mult îi ajută un astfel de exercițiu să rupă clișeele de exprimare, convențiile, concentrarea asupra logicii fiecărei expresii pe care am pus atâta accent. De fapt, o fetiță a și remarcat spunându-mi că până atunci le spuneam mereu că orice expresie pe care ei o creează sau orice propoziție, fragment, compunere, etc trebuie să fie corectă din două puncte de vedere: logic și gramatical, iar de această dată le spun că au permisiunea să creeze povești aparent fără logică, fantastice, greu de

înțeles pentru ceilalți. Desigur i-am făcut precizarea că rămân valabile toate regulile cu care i-am obișnuit, însă de data asta exersăm câteva tehnici de educare a creativității în exprimare, și în acest caz ne interesează cum să fim creativi.

Putem afirma că programul de intervenție a avut un impact foarte mare asupra elevilor din grupul experimental în ce privește dezvoltarea creativității în exprimare. Majoritatea elevilor implicați în activități au reușit să achiziționeze cunoștințe, abilități și competențe care îi ajută să se exprime mai creativ, iar acest lucru va însemna mult pentru evoluția lor școlară ulterioară.

Ca o concluzie se poate afirma faptul că programul de implementare a unor tehnici creative a avut un impact pozitiv asupra beneficiarilor, contribuind la optimizarea nivelului de dezvoltare a competențelor și abilităților elevilor, necesare în evoluția lor ulterioară la învățatură în câmpul tuturor disciplinelor școlare, deoarece creativitatea stă la baza reușitelor la învățatură în ansamblu. Un elev creativ este capabil să facă conexiuni între cunoștințe, să facă transfer de informații de la o materie la alta și să le lege în noi structuri, iar de aceste competențe cheie au nevoie în ziua de azi copiii noștri.

BIBLIOGRAFIE

- Golu, P., Verza, E., Zlate, M., (1993), Psihologia copilului, Editura Didactică și Pedagogică, București
- Guilford, J.P., (1950), Creativity. *American Psychologist*, 5(9), 444-454
- Kallay, E., Catrinel A., (2010), Dezvoltarea competențelor emoționale și sociale la preșcolari: ghid practic pentru părinți, Editura ASCAR, Cluj-Napoca
- Michalko, M., (2008), Secretele creativității, Editura Amaltea, București
- Munteanu, A., (1994), Incursiuni în creatologie, Editura Augusta, Timișoara
- Radu, I., Ionescu, M., (1987), Experiență didactică și creativitate, Editura Dacia, Cluj-Napoca
- Roco, M., (2001), Creativitate și inteligență emoțională, Editura Polirom, Iași
- Rodari, G., (1980), Gramatica fanteziei. Introducere în arta de a inventa povești, trad. Gheorghe Anca, Editura Didactică și Pedagogică, București
- Rogers, C., (1961), *On becoming a person*, Houghton Mifflin, Boston
- Roșca, A., (1967), Creativitate, modele, programare, Editura Științifică, București
- Roșca, A., (1972), Creativitatea, Editura Enciclopedica Română, București
- Roșca, A., (1981), Creativitate generală și specifică, Editura Academiei, București
- Sternberg, R.J., (2005), Manual de creativitate, Editura Polirom, Iași
- Stoica-Constantin, A., (1983), Creativitatea elevilor, Editura Didactică și Pedagogică, București
- Stoica-Constantin, A., (2004), Creativitatea pentru studenți și profesori, Editura Institutului European, Iași
- Weisberg, R.W., (1993), *Creativity. Beyond the myth of genius*. New York: WH Freeman

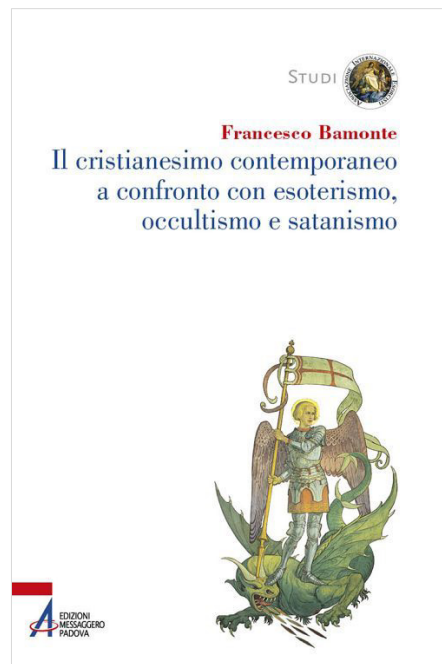
RECENZIE – BOOK REVIEW

**Francesco Bamonte, *Il cristianesimo contemporaneo a confronto con l'esoterismo, occultismo e satanismo.*
Edizioni Messaggero, Padova, 2020, pp. 419.**

L'Autore del libro, diviso in 22 capitoli, quasi tutti articolati in sotto capitoli o paragrafi, appartiene all'Ordine dei Servi del Cuore Immacolato di Maria. Ha scritto opere importanti e degne di nota, maturate anche dalla sua attività ed esperienza di Esorcista.

Il presente libro ha un grande valore per i temi trattati e per la metodologia con cui essi sono affrontati e condotti, cercando di rispondere a varie domande che l'uomo di ogni età, ma specialmente il giovane, si pone dinnanzi all'esoterismo, all'occultismo ed al satanismo.

Nella copertina del libro è raffigurato San Michele Arcangelo. Come è noto questi rifugge per la fedeltà all'Altissimo, contro il nemico di Dio e i suoi seguaci, indotti dalla superbia alla ribellione, al tradimento ed alla mistificazione.



Osserva l'Autore:

<<Si moltiplicano, nella società odierna, associazioni e gruppi che propongono "iniziazioni", mirate a introdurre in percorsi esoterici che promettono conoscenze di tradizioni sapienziali antichissime, potenziamento e realizzazione di sé (MPU: Movimenti del Potenziale Umano), contatti con "forze occulte" che collaborerebbero alla creazione di un "nuovo futuro" per l'umanità, elevazione spirituale, poteri eccezionali. Questi ultimi, poi, più che come poteri straordinari vengono presentati come capacità latenti in ogni uomo, che si possono far emergere e sviluppare attraverso determinate tecniche, formule e riti periodicamente rinnovati e simbologie ed emblemi continuamente ripresi.

Al tempo odierno un numero crescente di adolescenti e di giovani è affascinato irresistibilmente non solo dalla conoscenza dell'esoterismo, ma dal voler sperimentare quello che esso insegna: essi rimangono abbacinati soprattutto dalla promessa di una facile acquisizione di tali poteri. Si tratta di promesse molto allettanti, ma che nascondono pericoli incalcolabili. Sin dall'inizio della storia umana, infatti, l'«angelo delle tenebre», nel suo incessante tentativo di fuorviare gli uomini, si camuffa purtroppo da «angelo di luce» e provoca abbondantemente danni morali, spirituali e fisici>>. (*Introduzione*, p. 5).

Nella lettura senza dubbio avvincente siamo accompagnati non solo da affermazioni di dottrina che affrontano i temi esposti, ma anche dalla narrazione di esperienze e fatti presentati da persone che hanno avuto la grazia di allontanarsi da pratiche demoniache di disordine spirituale che hanno avuto come cause la debolezza di cedere al Maligno ed agli spiriti del male che hanno agito, agiscono ed agiranno se non li lasciamo entrare o se semplicemente lasciamo per essi dischiuso un pertugio.

Leggendo le 419 pagine del libro, abbiamo anche la possibilità di avvicinarci alla storia della salvezza, percorrendo quello che l'Altissimo ha fatto per i nostri Padri, poi per noi, infine per coloro che ci succederanno. Si dovrà tenere presente l'instancabilità di Satana e del suo esercito di angeli ostili che palesi o celati, vogliono rovinare non solo la nostra anima, ma anche, forse dopo un periodo di falsa gloria e di vittorie effimere, tutta la nostra esistenza e quella di coloro che, insuperbiti, non riconoscono l'amore di Dio.

Molte persone si piegano gradualmente al male, servendo il Maligno, scordando che proprio lui, spingendo i primi nostri avi a compiere il peccato primordiale, introdusse il peccato, accompagnato dalla morte, sovente dalla disperazione e dalla vana gloria che allontana da Dio e dai fratelli.

Per storicizzare il male, l'Autore ha fatto ampio riferimento anche alle concezioni di vita, ossia alla "Weltanschauung", presenti ad esempio nello gnosticismo, nell'esoterismo che conduce o meglio ci fa cadere o scivolare nell'occultismo e nella magia.

Opera che non prescinde affatto dalla Teologia, quella di Padre Francesco Bamonte ci guida con profondità, ma non con pedanteria o con la ripetizione di luoghi comuni, verso la verità affinché ci guardiamo da altri pericoli come quello di negare la Divinità del Salvatore N.S. Gesù Cristo, talora accompagnando con massimo e diabolico spregio coloro che sono precipitati nel peccato a compiere sacrilegi contro il Pane Eucaristico, servendosi anche di personaggi influenti, ma che celano la loro diabolica potenza. Ecco così la presenza delle cosiddette "messe nere", in cui si svolgono riti e sacrilegi.

Il più grave è senza dubbio la profanazione dell'Eucarestia e per compierlo ci si serve finanche di ragazzi e di persone prezzolate.

Non vengono poi trascurate anche canzoni di certi gruppi, alcuni dei quali sono andati o vanno per la maggiore, in cui sono presenti messaggi satanici o blasfemi, che spesso diventano patrimonio di ragazzi e bambini che, inizialmente non sono in grado di percepirne il pericolo.

Nel libro non vengono trascurati riti magici e di divinazione che avevano attirato la maledizione ed il biasimo nella Bibbia, particolarmente nell'Antico Testamento.

Vengono anche ricordati movimenti come la Teosofia, originata da Helena Blavatsky (1831-1891), movimento estremamente pericoloso per rituali, pratiche esoteriche e, aggiungerei io, per fantasiose ascese verso il mondo superiore,

Questo movimento ha portato al New Age, con le sue azioni e pubblicazioni che hanno la pretesa di essere scientifiche.

Nel volume, abbastanza corposo, ma nel contempo agile e che induce, avvincendoci, a proseguire nella lettura, possiamo anche trovare pagine dedicate alla cosiddetta festa di Halloween, tragica per il ricordo della morte in quanto tale ed opposta alla morte cristiana che, accompagnata dalla grazia, ci porterà alla Risurrezione.

Il volume non trascura inoltre di ricordare chi si affida a certe pratiche, come i massoni, legati ad un modello deista, ad una via verso una religione universale e sincretista che è presente in certi circoli di intellettuali veri o presunti.

Il libro inoltre ci mette in guardia, ci invita a non riposare dinnanzi al neopaganesimo insorgente, infarcito di forme legate anche a religioni storiche, male intese, che vuole spingerci verso il baratro o il deserto del relativismo e di visioni fantasiose del mondo che è avvolto da un sacro mistero, illuminato dalla verità, dalla testimonianza cristiana, pur essendo essa spesso attaccata da movimenti o persone legati al mondo esoterico, smaltato sovente di termini tratti dalle lingue classiche, ma usati in modo soggettivo e spesso, molto spesso erroneo.

Significativo, nel testo di Padre Francesco Bamonte è il ricco apparato iconografico con stemmi, simboli, statue, esplicativi di quanto ricordato nel testo. (cfr. pp. 175-190).

Mi limito a citare, a mo' d'esempio, il simbolo della cosiddetta Ecclesia Gnostica Catholica (EGC) o Chiesa Gnostica Cattolica (sic!) che si ispira al satanismo di Aleyster Crowley (1975-1947).

Alcuni di questi simboli riportati sono anche in uso presso i massoni, spesso citati nell'Opera di Padre Francesco Bamonte per le loro azioni e le loro credenze anticristiane ed anticattoliche in particolare.

Ma il libro infine è un'opera, che ci induce alla riflessione, ad un approfondito itinerario storico e rappresenta uno strumento di speranza e di vittoria contro il male.

Il seguente augurio posto a mo' di conclusione ci fa capire quanto sia necessario anche l'aiuto di Colei che ci ha donato il Salvatore, la Theotòkos, la Deipara, l'umile Madre che fu chiamata anche a indurre il figlio ai miracoli e cui toccò la sorte di assistere alla morte del Figlio per vincere il peccato atavico, sul Golgota.

<<Questo volume vuole essere anche un'occasione di attenta riflessione per coloro che, nel mondo dell'esoterismo, sono alla ricerca sincera della Verità. Auspico che essi possano, con immensa gioia, fare la sorprendente scoperta – accogliendo il Cristo, Figlio di Dio fatto uomo e del cristianesimo, libero da ogni forma di esoterismo – di un percorso nuovo, bellissimo, affascinante e molto più solido, certo e gratificante di quello esoterico; un percorso che non ostacolerà la realizzazione delle loro più nobili e alte aspirazioni, ma al contrario la faciliterà. Che la Vergine Maria, loro Madre, possa concedere, con la sua materna intercessione presso Dio, questa grazia a questi suoi figli e nostri fratelli>>. (*Introduzione*, p. 9).

Giuseppe MUNARINI