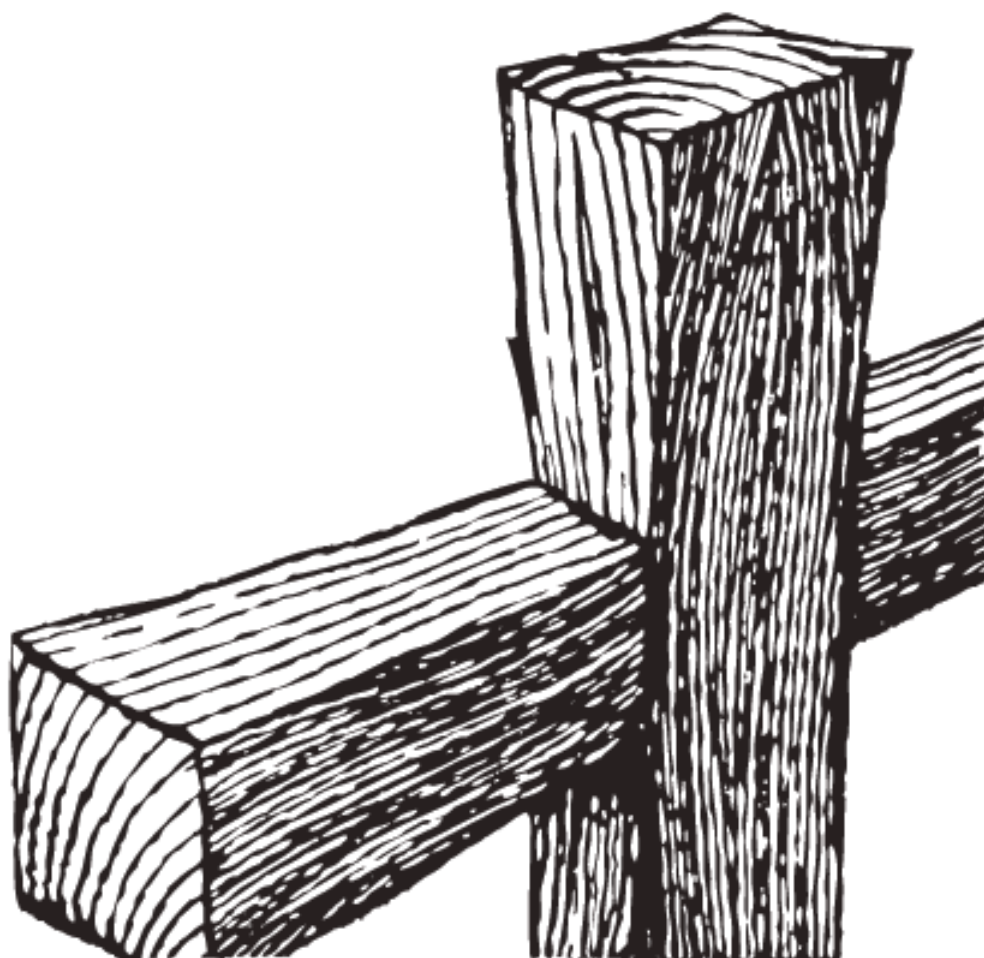




THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2021-2022

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

**1-2/2021-2022
January-December**

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

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

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeş-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 DUŞE
Lect. dr. RADU IOAN MUREŞAN
Lect. dr. IONUŢ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

ANIKÓ NICHITA

CONTACT:

20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953
<https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiavaradiensis>
studiavaradiensis@gmail.com

YEAR

Volume 66-67 (LXVI-LXVII) 2021-2022

MONTH

DECEMBER

ISSUE

1-2

PUBLISHED ONLINE: 2024-12-20

PUBLISHED PRINT: 2024-12-30

ISSUE DOI:10.24193/theol.cath.var.2021-2022

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA

VARADIENSIS

1-2

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA HISTORICA

- Cristian BĂLĂNEAN, Țara Sfântă la începutul dominației mamelucilor (1249-1291) * *The Holy Land at the Beginning of Mamluks Rule (1249-1291)*.....7
- Ion CÂRJA, Cecilia CÂRJA Între Roma și națiunea română. Considerații privind identitatea bisericii române unite la începutul secolului XX * *Between Rome and the Romanian Nation. Considerations Regarding the Identity of the Romanian Greek-Catholic Church at the Beginning of the 20th Century*35

Ciprian GHIȘA, „Occidentul”, așa cum e văzut de presa ortodoxă română, în contextul integrării europene * <i>The „West”, as Described in the Romanian Orthodox Press, in the Context of the European Integration</i>	49
Ciprian GHIȘA, Identitatea confesională a românilor greco-catolici în perioada interbelică – elemente ale discursului identitar * <i>The Confessional Identity of Greek-Catholic Romanians in the Interwar Period - Elements of Identity Discourse</i>	61
Ovidiu Horea POP, La bolla <i>Rationi Congruit</i> e la sua importanța * <i>The Bull of Rationi Congruit and its Importance</i>	79

STUDIA PHILOSOPHICA

Călin Ioan DUȘE, Roman Philosophy	95
---	----

STUDIA THEOLOGICA

Marius Grigore FURTUNĂ, Iona 1,1-16, rescrierea și structurarea textului conform principiilor retoricii biblice semitice I * <i>Jonah 1,1-16, Rewriting and Structuring the Text According to the Principles of Semitic Biblical Rhetoric</i>	111
Marius Grigore FURTUNĂ, Iona 3,1-4,4 rescrierea și structurarea textului conform principiilor analizei retorice I * <i>Jonah 1,1-16, Rewriting and Structuring the Text According to the Principles of Semitic Biblical Rhetoric</i> ...	129
Sorin MARȚIAN, Mesajul cristologic al Epistolei sf. Apostol Paul către Coloseni * <i>The Christological Message of the Epistle of St. Paul to the Colossians</i>	143
Iulian Antoniu SUCIU, Reflecție identitar-liturgică asupra construcției cortului întâlnirii. Critică textuală a capitolelor 25-40 din Exod III * <i>Liturgical-Identitary Reflection Regarding the Building of the Tent of Meeting. Textual Criticism of Exodus 25-40</i>	151
Claudiu George TUȚU, The Holy Spirit in the Old Testament	167
Alin VARA, Parabola grăuntelui de muștar ca figură a istoriei mântuirii. Exercițiu exegetic * <i>The Parable of the Mustard Seed as a Figure of Salvation History. Exegetical Exercise</i>	175
Alin VARA, Joseph Ratzinger's Conception of Revelation and Its Ecumenical Implications (I)	191

SIMPOZION STUDENTI

Alexander-Iuliu BUZALIC, José Casanova – Regândirea secularizării o perspectivă comparativă globală * <i>José Casanova – Rethinking Secularization: a Global Perspective</i>	209
Sergiu - Bogdan CHIRILOAEI, Revalorificarea discursului teologic despre corp în dialogul dintre religie și știință * <i>Re-evaluating the Theological Discourse about Body and Soul in the Dialogue between Religion and Science</i>	221
Alex - Dominic CHIVARI, Misterul și sensul morții în creștinism * <i>The Mystery and Meaning of Death in Christianity</i>	245
Luca FRONTALI, Corpo virtuale versus corpo reale * <i>Virtual Body versus Real Body</i>	265
Monica -Ștefana GOȚIA, Normalitatea între realul și virtualul relațiilor sociale postmoderne în raport cu vocația creștină * <i>Normality between the Real and Virtual of Postmodern Social Relations in Relations to the Christian Vocation</i>	279
Maciej JASIŃSKI, Virtual Interactive Tours and Communication of the Divine through Christian Art.....	291
Stefano PANIZZOLO, Segno di salvezza analisi e commento di GV 9, 1-7 * <i>Sign of Salvation. Analysis and Commentary on Jn 9: 1-7</i>	305

RECENZII – BOOK REVIEWS

Episcop Cristian Dumitru Crișan (Coordinator), Cardinal Lucian Mureșan: 90 de ani. Presa Universitară Clujiană, Cluj 2021. pp. 302. Cristian Dumitru Crișan (a cura di-) Il Cardinale Lucian Mureșan: 90 anni. Presa Universitară Clujiană, Cluj 2021. pp. 302 più numerose foto nel testo. (Giuseppe MUNARINI).....	329
Florentin Crihălmeanu Episcopul In Memoriam. (Giuseppe MUNARINI).....	335
Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisic la Blaj. Beatificarea Episcopilor Martiri. 2 iunie 2019, Editura Buna Vestire, Blaj 2021, pp. 227. Piccola Roma, il Papa Ti saluta! Papa Francesco a Blaj. La Beatificazione dei vescovi Martiri. 2 giugno 2019, Blaj 2021 pp. 227 con numerose immagini nel testo. (Giuseppe MUNARINI).....	341

STUDIA HISTORICA

ȚARA SFÂNTĂ LA ÎNCEPUTUL DOMINAȚIEI MAMELUCILOR (1249-1291)

Cristian BĂLĂNEAN* 

ABSTRACT. *The Holy Land at the Beginning of Mamluks Rule (1249-1291).* The idea of approaching this topic arose from the desire to make available to those interested in the history of the Holy Land a complex of synthetic, clear and coherent knowledge, about one of the lesser known periods: *Mamluk rule*. This need for knowledge is felt more intensely in the case of pilgrimages, because any pilgrimage also contains an inherent *cultural-historical* dimension. After a brief presentation of the emergence of the Mamluk *caste* in the Islamic world in the vicinity of the biblical lands, the article presents the political and religious context of insertion of their regime in the Holy Land (first half of the 13th century) and the early period of their rule, until the fall of the last crusader redoubt.

Keywords: The Holy Land, Mamluks, Crusades, Jerusalem, caliphs, Islam, Christians, Jews.

Cuvinte cheie: Țara Sfântă, mameluci, Cruciade, Ierusalim, califi, islam, creștini, evrei.

* Preot greco-catolic, licențiat și master în *drept, științe politice și teologie greco-catolică* al Universității din Oradea și al Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, doctor în *teologie fundamentală* al Universității din București, co-organizator de pelerinaje în Țara Sfântă. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.



Introducere: despre conotațiile cultural-istorice ale *pelerinajului creștin*

Pelerinajul în Țara Sfântă a fost și rămâne în continuare principalul itinerariu spiritual al majorității creștinilor, deoarece, spre deosebire de *hierofaniile* specifice religiei iudaice și islamice, din perspectiva credinței creștine însuși Fiul lui Dumnezeu s-a *întrupat* – cel mai înalt act al Revelației pozitive – și a trăit în spațiul biblicului Israel. Cum sublinia Sfântul Papa Ioan Paul al II-lea, „concretul fizic al pământului și coordonatele sale geografice formează un tot unitar cu adevărul trupului omenesc luat de Cuvântul lui Dumnezeu”¹. Ca atare, acest *topos* particular, aflat la răscrucea civilizațiilor antice – și rămas, în continuare, la confluența celor contemporane –, a devenit în scurt timp² spațiul sacru de referință al creștinismului, locul predilect de întâlnire a credincioșilor cu Dumnezeu-*întrupat*, chiar și „printr-o piatră care a fost atinsă de piciorul [lui Isus] sau al Mariei”³. Acolo „putem vedea, mai mult, putem atinge realitatea istoriei pe care Dumnezeu a realizat-o cu oamenii, începând cu locurile vieții lui Abraham până la locurile vieții lui Isus, de la întrupare până la mormântul gol, semn al învierii sale”. (Benedict XVI, *Regina Coeli*, 17 mai 2009)⁴.

Deși dimensiunea spirituală rămâne una *centrală și constitutivă* pentru orice tip de pelerinaj, această „formă autentică de evlavie populară favorizată de Biserică” (CCBC, 353)⁵ înseamnă, în termeni practici, „să mergi și să fii în *locuri* specifice care au o rezonanță specială,..., unde forțele spirituale pot fi întâlnite și venerate”⁶. Inevitabil însă, geografia și istoria sacră a locurilor de pelerinaj se întânesc cu geografia și istoria lor profană, astfel încât pelerinajul implică aproape întotdeauna și o componentă *cultural-istorică*, conștientizată mai mult sau mai puțin de către

¹ IOAN PAUL AL II-LEA, *Scrisoare despre pelerinaje la locurile legate de istoria mântuirii*, trad. pr. A. Ișoc, Editura Presa Bună, Iași 1999, pct. 3).

² Origen amintește deja, la începutul secolului al III-lea, despre o formă devoțională de pelerinaj la Locurile Sfinte. Și Eusebiu vorbește în *Istoria bisericească* despre episcopul Alexandru de Capadocia, care „a pornit spre Ierusalim să se roage și să cunoască *locurile sfinte* (s.n.)”, iar odată ajuns în orașul sfânt, comunitatea de creștini „l-a silit pe Alexandru mai de voie, mai ales de nevoie, să rămână la ei”. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, Basilica, București 2000, VI, 11, 2.

³ IOAN PAUL AL II-LEA, *Scrisoare*, op. cit., 4.

⁴ <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_reg_20090517.html>.

⁵ *Catehismul Bisericii Catolice – Compendiu*, trad. pr. M. Pătrașcu, Editura Presa Bună, Iași 2006.

⁶ I. READER, *Pilgrimage. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2015, 27.

pelerini. Inclusiv sub acest aspect, pelerinajul în Țara Sfântă reprezintă un fenomen religios unic, oferind creștinilor o ocazie specială pentru a lua contact cu alte culturi și religii, precum și cu istoria deosebit de complexă și, totodată, foarte zbuciumată a acestui teritoriu, pe cât de redus ca întindere, pe atât de plin de semnificații. Cu siguranță, din această istorie tumultoasă, una dintre perioadele cele mai puțin cunoscute pentru pelerinii români (și nu numai) este cea în care Țara Sfântă s-a aflat sub stăpânirea politică a *mamelucilor*, aspect constatat în plan pastoral în urma participării la mai multe pelerinaje. Chiar și în plan științific, unul dintre specialiștii marcant ai istoriei *mamelucilor*, profesorul Eliyahu Ashtor, a notat la începutul lucrării sale de referință *The History of the Jews in Egypt and Syria under the Mamluks*, publicată în trei volume între 1944-1960, următoarea remarcă: „cei 260 de ani de dominație a mamelucilor în Egipt și Siria, ..., figurează printre acele *epoci obscure nestudiate*... [Unele] contradicții sunt rezultatul unei *cercetări inadecvate* și a unei *cunoașteri insuficiente* despre această epocă”⁷.

Cine au fost mamelucii? Repere identitare

Fiind, la origini, o categorie socio-profesională *par excellence* – însemnând (literal) în limba arabă „[cel] stăpânit, posedat”⁸, „[cel] deținut” ori „sclav”⁹ –, *mamelucii* au fost constituiți pentru prima dată ca regiment militar distinct în cea de-a doua

⁷ Cf. M. FRENKEL, “Eliyahu Ashtor – A Forgotten Pioneer Researcher of Jewish History under the Mamluks”, în: S. CONERMANN (ed.), *Muslim-Jewish Relations in the Middle Islamic Period*, Bonn University Press, Bonn 2017, vol. 16, 63-74, 63-64. Pentru o analiză a principalelor surse medievale și moderne despre istoria Ierusalimului în perioada *mamelucilor* a se vedea: M.H. BURGOYNE, *Mamluk Jerusalem. An Architectural Study*, Council for British Research in the Levant, Al Tajir Trust, London 1987, 57-58.

⁸ Y. THORAVALL, „Mameluci”, în: Y. THORAVALL, *Larousse – Dicționar de civilizație musulmană*, trad. N. Anghelescu, Univers Enciclopedic, București 1997, 189-190.

⁹ A. LEVANONI, “The Mamluks in Egypt and Syria: the Turkish Mamluk sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamluk sultanate (784–923/1382–1517)”, în: M. FIERRO (ed.) *The New Cambridge History of Islam* (6 vol.), Cambridge University Press, Cambridge and New York 2011, Vol. 2: *The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries*, 237-284, 237. Într-o definiție clasică, *mamelucul* era „o persoană importată înainte de a se fi maturizat de dincolo de granițele lumii islamice, pentru a fi transformat într-un bun musulman, ce servea [cu loialitate sporită] la curte sau în armată, ajutând împreună cu semenii săi la formarea unei baze de putere (*trusty power base*) pentru stăpânul său”. M.H. BURGOYNE, *Mamluk Jerusalem*, op. cit., 53.

decadă a secolului al IX-lea¹⁰, de către Abu Ishaq Al-Mutasim, fratele marelui calif Al-Mamun (786-833), pe fondul „lipsei forței [armate] de muncă”¹¹ și a „pierderii legitimității conducătorilor musulmani în ochii elitei propriilor supuși musulmani”¹² (*ulema*). La crearea castei lor a contribuit tactica, împământenită deja, de a folosi gradual străinii (*al-mawali*) – oameni liberi sau sclavi eliberați, după convertirea la Islam – în plan militar, mai ales că, „spre sfârșitul dinastiei Omeyyade, *mawali* încep să aspire la egalitatea de tratament, pe care, într-o anumită măsură, o dobândesc în timpul dinastiei Abbaside,..., [când] încep să fie folosiți și în funcții publice, unele dintre ele importante”¹³. Chiar primul calif abbasid, Dar al-Saffah (749-754), a căutat „să obțină egalitatea tuturor oamenilor din comunitate [*umma*], fie că erau nobili, *mawali* convertiți, *dhimmi* sau sclavi”¹⁴.

Dacă, inițial, sursa de proveniență etno-geografică a *mamelucilor* era aceeași cu cea a non-arabilor liberi (*mawali*) angajați în armată, incluzând mai multe populații din Perisa și Transoxania, sub califatul lui Al-Mutasim (833-842) „o nouă instituție militară a început, una compusă în întregime din sclavi *turcici*”¹⁵. Potrivit

¹⁰ R. AMITAI, “The Mamlūk Institution, or One Thousand Years of Military Slavery in the Islamic World”, în: C.L. BROWN, P.D. MORGAN (ed.), *Arming Slaves: From Classical Times to the Modern Age*, Yale University Press, New Haven: London 2006, 40-78, 44. „Sclavia militară” a constituit o caracteristică a lumii islamice medievale și chiar moderne, dacă luăm în considerare *ienicerii* din armata otomană, care au dăinuit până în secolul al XIX-lea. Totuși, sub califul Al-Mamun, „unele cete de războinici au intrat în serviciul militar abbasid pe cont propriu, în timp ce alții au fost transferați în Irak ca prizonieri” – unde au fost formați, iar, mai apoi, eliberați pentru a-i sluji califului –, iar acest tip de slujire „a fost mai mult o expresie a unei loialități deosebite, decât un statut legal propriu-zis”. L. BERGER, “Mamluks in Abbasid Society”, în: J.P.-KAPELLER, L. REINFANDT, Y. STOURAITIS (ed.), *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone*, Brill, Boston 2020, 413-429, 416.

¹¹ Cf. D. AYALON, “The Military Reforms of Caliph al-Mu’tasim”, în: D. AYALON (ed.), *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*, Taylor & Francis Ltd, Aldershot 1994, 1-39.

¹² Cf. P. CRONE, “The Early Islamic World”, în: C.F. ROBINSON (ed.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 309-332.

¹³ N. ANGHELESCU, *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*, Polirom, Iași 2009, 50.

¹⁴ M. AYGUADÉ, *Expansiunea Islamului. De la Mahomed la sfârșitul Reconquistei*, trad. I. Dromereschi, Litera, București 2022, 62.

¹⁵ Cf. CHARLES RIVER EDITORS, *The Mamluks: The History and Legacy of the Medieval Slave Soldiers Who Established a Dynasty in Egypt*, Charles River Press, Boston 2019, 17. Practica constituirii gărzilor de *mameluci*, începută la Bagdad de califul abbasid Al-Mutasim, s-a răspândit destul de repede în întreaga lume musulmană, incluzând ulterior o paletă foarte largă de grupuri etnice, mergând de la cerchezi și georgieni până la albanezi și slavi balcanici. Cf. K. STOWASSER, “Manners and Customs at the Mamluk Court”, *Muqarnas*, vol. 2 The Art of The Mamluks, Brill 1984, 13–20, 13. JSTOR, <<https://doi.org/10.2307/1523052>>.

unui geograf arab din secolul al X-lea, *Al-Istakhri*, „turcii au format armata califului din cauza superiorității lor asupra celorlalte rase în pricepere, vitejie, curaj și îndrăzneală”, iar potrivit lui *Ibn Hawqal*, un alt geograf din același secol, turcii erau „cei mai prețuiți sclavi”, „fără egal printre toți sclavii de pe pământ”¹⁶. Modul lor de viață nomad, în care folosirea cailor domestici la vânătoare sau război ocupa un loc central, făcea din acești călăreți din stepele euroasiatice „potențiali cavaleri – cea mai periculoasă componentă a războiului în lumea antică și medievală”¹⁷. Se explică, astfel, opțiunea predilectă a califilor abbasizi pentru populațiile *turcice* în privința recurtării în corpul *mamelucilor* a copiilor de 8-12 ani din rândul acestora; după ce erau convertiți la religia islamică, aceștia „erau antrenați în arta războiului și beneficiau de o educație aleasă”¹⁸.

Mamelucii activau, practic, în cadrul armatei Abbasizilor sub forma unei „gărzi pretoriene” sau „miliții personale”¹⁹ a califului, însă, cu timpul, după ce au ieșit din starea de izolare socială în care se aflau la început, fidelitatea acestora față de patronul lor s-a diminuat considerabil, ajungându-se în anumite regiuni ale lumii musulmane la preluarea și exercitarea controlului politic real (*de facto*) chiar de către ei, așa cum s-a întâmplat în Bagdadul secolului al X-lea²⁰, iar, mai apoi, în Egipt și Siria, în secolul al XIII-lea. În cazul acestor din urmă regiuni, „procesul de uzurpare a puterii a culminat prin stabilirea dinastiei *Mamelucilor* – fondatorii «celei mai cunoscute organizări politice musulmane premoderne»²¹ –, care a guvernat Egiptul

¹⁶ Cf. R. AMITAI, „The Mamlūk”, *art. cit.*, 46.

¹⁷ Cf. CHARLES RIVER EDITORS, *The Mamluks*, *op. cit.*, 17.

¹⁸ E. WRIGHT, J. LAW (ed.), *Dicționar de istorie Oxford*, trad. G. Tudor, Editura All, București 2013, 470.

¹⁹ Cf. P. CRONE, „The Early”, *art. cit.*, 311.

²⁰ La Bagdad, „califii au devenit păpușile comandanților militari și chiar ale propriilor viziri”, însă în anul 945, după ce califul a fost forțat să recunoască ascendența unei familii de războinici šiiti din actualul Azerbaijan, *Buyzii*, și să le cedeze lor puterea, aceștia i-au înlăturat de la guvernare pe mameluci. Cf. J. ROBERTSON, *Iraq. A History*, Oneworld Publications, London 2016, 209-210. La rândul lor, în 1055, *Buyizii* au fost înfrânți de către selgiucizi – o ramură a turcilor din triburile oguzilor, descendenți ai căpeteniei Selgiuk –, iar Bagdadul a rămas sub stăpânirea lor (*Marele Sultanat*) până la invazia mongolă din 1258.

²¹ L. BERGER, „Mamluks”, *art. cit.*, 413. Regimul ce a urmat ayyubizilor „este singurul ce poate fi calificat ca *mameluc*, deoarece el singur a dăinuit o perioadă atât de lungă, două secole și jumătate, printr-o ierarhie a mamelucilor ce reprezenta o elită conducătoare care se autoperpetua, chiar dacă cei care dețineau cele mai înalte funcții în stat nu au fost ei înșiși tot timpul *mameluci*”. M.H. BURGOYNE, *Mamluk Jerusalem*, *op. cit.*, 53. Pentru acest motiv, David Ayalon considera *mamelucii* „ca fiind un grup social și politic”. Cf. D. AYALON, „Aspects of the Mamluks as Social and Political group”, *Der Islam* 53/2 (1976) 196-225.

și Siria [inclusiv Țara Sfântă] din 1250 până în 1517 și ai cărei descendenți au supraviețuit în Egipt ca o importantă forță politică în timpul ocupației otomane (1517-1798)²². În ciuda acestor ascensiuni endemice, „este o eroare ideea că armatele de sclavi au devenit singura sursă a puterii militare în Orientul Mijlociu Musulman după secolul al X-lea, [deoarece] ...„*asabiyaa* [*spiritul de clan*] a rămas sursa centrală a puterii militare”²³ în regiune.

În unele cazuri, comandanții mamelucilor au obținut rangul de *sultan*, în timp ce alții au dobândit puteri regionale ca *emiri* sau *bei*, bineînțeles, prin restrângerea corelativă a puterilor califilor. Aceștia din urmă, deși acordau formal titlurile sus-amintite, „în mai puțin de două secole [de la instaurarea dinastiei Abbasizilor] au devenit niște marionete controlate de turci”²⁴, atât de cei care formau aristocrația militară a *mamelucilor*, cât și de noul val de invadatori – turcii selgiucizi. Astfel, deși Califatul abbasid a fost menținut (formal) – atât la Bagdad, unde ultimul calif a fost *Al-Musta'sim* (1258), cât și la Cairo, după invazia mongolă –, puterea politică a califilor s-a diluat, treptat, până la dispariție, singura lor influență manifestându-se în planul spiritual al religiei islamice²⁵. Într-o altă ordine de idei, „pentru organele reale ale puterii militare și politice” a *mamelucilor*, chiar și „dispariția [instituțională] a califatului [abbasid] a însemnat prea puțin”, mai ales în condițiile în care „sultanii au început să-și aroge și ei titluri și prerogative religioase rezervate anterior califilor”²⁶.

²² Cf. *Encyclopedia Britannica*, <<https://www.britannica.com/topic/Mamluk>>. În 1812, pașa Mehmet Ali a ordonat masacrarea liderilor mameluci, la ieșirea acestora de la un banchet ce avusese loc la citadela de la Cairo. Cf. Y. THORAVAL, „Mameluci”, *art. cit.*, 190.

²³ L. BERGER, „Mamluks”, *art. cit.*, 413.

²⁴ E. WRIGHT, J. LAW (ed.), *Dicționar*, *op. cit.*, 122.

²⁵ Cf. P. BRUSANOWSKI, *Religie și stat în Islam*, Herald, București 2009, 124; D. MORGAN, *Medieval Persia. 1040-1797*, Routledge, London and New York 1988, 127. Mai multe generații de istorici au încercat să realizeze o analogie între Biserică și *Califat*, în raporturile complexe ale acestora cu puterea politică, considerând „califii drept papi ai lumii musulmane”; totuși, „istoriografia mai nouă a stabilit că nu poate exista în lumea islamică o distincție clară între puterea spirituală și cea seculară”, califul „fiind practic lipsit de dreptul de a emite dogme”. P. BRUSANOWSKI, *Religie*, *op. cit.*, 125.

²⁶ B. LEWIS, *Istoria Orientului Mijlociu*, trad. L. Leuștean, Polirom, Iași 2014, 80. După 1258, seria de califi abbasizi „instalați la Cairo de către mameluci nu joacă decât un rol *pur reprezentativ*, până la cucerirea Egiptului de către otomani, în 1517, când ultimul calif a fost dus la Istanbul”. Y. THORAVAL, „Califat”, în Y. THORAVAL, *Dicționar*, *op. cit.*, 68-69.

Țara Sfântă în prima jumătate a secolului al XIII-lea, înainte de Cruciada a VII-a

Deși „de la moartea lui Saladin, musulmanii nu dăduseră niciun semn de agresivitate, întrucât profitau și ei de pe urma comerțului tot mai intens”²⁷, în special cu italienii, istoria Țării Sfinte din prima jumătate a secolului al XIII-lea a continuat să fie marcată de fenomenul Cruciadelor, pentru că statele creștine din Europa Occidentală în frunte cu Papa doreau cu orice preț să redobândească suveranitatea pierdută asupra Ierusalimului și a altor locuri sfinte (Bethleem, Nazaret), în deplină consonanță cu scopul fundamental al Primei Cruciade, propovăduit în predica de la Clermont. Realmente, în mentalul colectiv al comunităților creștine occidentale, „Ierusalimul pământesc, atât de greu și de obositor de atins, nu se distingea în mod obligatoriu de Ierusalimul ceresc, cel al Apocalipsei, unde doar cei aleși au acces și unde Dumnezeu șade împreună cu Dreptii”²⁸. Spre deosebire, însă, de primele patru cruciade, Cruciada a V-a (1217-1221) „a fost animată de o idee cu totul nouă care va rămâne neschimbată de-a lungul întregului secol: nu se putea asigura supraviețuirea regatului latin al Ierusalimului dacă se ignora controlul Egiptului”²⁹, unde se afla centrul de putere politică zonală, după victoria lui Saladin din 1171 asupra Fatimizilor și iți de la Cairo.

Mai exact, scopul noii cruciade nu a fost acela de a cuceri propriu-zis Egiptul, ci de a slăbi forțele musulmane ayyubide și a utiliza potențialele cuceriri ca o monedă de schimb pentru a negocia retragerea acestora din Ierusalim. Din păcate, această strategie propusă și dezvoltată la Conciliul al IV-lea de la Lateran (canonul 71) a fost ignorată chiar de către legatul papal, cardinalul Pelagius – care a preluat comanda cruciadei de la regele Jean de Brienne (de Acra) și le-a cerut tuturor cruciaților să se supună jurisdicției Bisericii –, acesta refuzând propunerea de pace (februarie 1219) formulată de sultanul ayyubid al-Kamil, pe fondul asediului prelungit al cruciaților asupra Damiettei, propunere ce includea și cedarea Ierusalimului. Până la urmă, cu toate că s-a reușit capturarea Damiettei la 5 noiembrie 1219, speranța cardinalului în

²⁷ S. RUNCIMAN, *Istoria cruciadelor* (3 vol.), trad. M.P.-Wilcocks ș.a., Nemira, București 2015, vol. 3, 162.

²⁸ R. DELORT, „Introducere”, în: R. DELORT (ed.), *Cruciadele*, trad. G. Miciacio, Editura Artemis, București 1998, 9-20, 14.

²⁹ J.-P. ROUX, *Istoria războiului dintre islam și creștinătate (622-2007). Un conflict teribil*, trad. L.P. Pop, Editura Artemis, București 2007, 137. Într-o anumită măsură, această idee a fost susținută și de Richard Inimă-de-Leu în a 3-a Cruciadă.

alăturarea împăratului Frederic al II-lea a fost spulberată, iar cruciații au fost nevoiți să se retragă din Egipt în iulie 1221, înfruntând, pe lângă armatele egiptene sprijinite de regimul abbasid de la Damasc, puternice dezastre naturale cauzate de revărsările Nilului.

În Țara Sfântă, unde cruciații conduși de Pelagius nu au reușit nicidecum să ajungă, creștinilor li se permitea deja accesul la Locurile Sfinte din Ierusalim, Bethleem și Nazaret, ca o rezonanță târzie a Tratatului de Pace încheiat la 2 septembrie 1192 între Saladin și Richard Inimă-de-Leu. Totodată, francii păstrau sub controlul lor cetățile de pe litoralul mediteraneean, de la Jaffa la Acra, iar libertatea de mișcare a creștinilor și musulmanilor era mutual garantată pe întreg teritoriul Țării Sfinte. Imediat după bătălia de la Hattin, împăratul bizantin Isaac al II-lea Angelos a obținut de la Saladin permisiunea ca preoții greci să se reîntoarcă la Biserica Sfântului Mormânt – unde preoții răsăriteni de diferite rituri aveau drepturi liturgice³⁰ încă din primii ani ai Regatului Latin al Ierusalimului –, în timp ce pentru clerul latin, Richard I a reușit să păstreze doar doi preoți și doi diaconi, clădirea Canonicilor Augustinieni fiind predată coptilor³¹.

În ceea ce privește religia islamică, primii musulmani care s-au stabilit în Ierusalim după 1187 au fost soldații și oficialii civili, cu familiile lor: *ulama*, *fuqaha* (juriști și experți în legea islamică) și *sufi*, care deseveau noile școli islamice (*madrassa*), dar și casele de adăpost pentru pelerini (*ribāṭs*). În scopul unei „renașteri sunnite”, a avut loc o reconstruire și extindere a zidurilor cetății, dezvoltarea complexului arhitectonic musulman de pe Muntele Templului (*al-Haram al-Sharif*), ridicarea unor spitale și înzestrarea fundațiilor caritabile anterioare³². Practic, intenția principală

³⁰ În lucrarea *Libellus de Locis Sanctis* a călugărului benedictin Theodoric, scrisă în 1171, sunt amintite următoarele confesiuni creștine care celebrău serviciul divin în Biserica Sfântului Mormânt: latinii, arabii ortodoși din Siria, armenii, grecii, iacobii (siriienii monofiziți) și nubienii (monofiziții din Nubia). Cf. H.C. LUKE, “The Christian Communities in The Holy Sepulchre”, în: C.R. ASHBEE (ed.), *Jerusalem (1920-1922)*, The Council of The Pro-Jerusalem Society, Jerusalem 1924, 46-56, 47-48.

³¹ Cf. G.S.P. FREEMAN-GRENVILLE, *The Basilica of The Holy Sepulchre of Jesus Christ in Jerusalem*, Cana Carta, Jerusalem 1993, 31. În 1099, Godfrey de Bouillon i-a însărcinat pe *canonici augustinieni* (*Canonici Regulares Ordinis S. Augustini*) să se ocupe de administrarea Bisericii Sfântului Mormânt, iar în 1114 aceștia au devenit oficial „*Canonicii Sfântului Mormânt a Domnului Nostru Isus Cristos*”. Papa Celestin al III-lea, în 1143, a confirmat drepturile de posesiune ale Canonicilor asupra Bisericii Sfântului Mormânt, indicând și alte biserici din Țara Sfântă ce aparțineau de aceștia.

³² Cf. M.A. HIYARI, “Crusader Jerusalem”, în: K.J. ASALI (ed.), *Jerusalem in History, Olive Branches Press*, New York 2000, 130-176, 170. Fiul lui Saladin, al-Afdal, „o luase pe urmele tatălui și a pus, la rândul său, constructorii să ridice medresa *malekită*, care adăpostea pelerini din nordul Africii, majoritatea aparținând școlii (*madhab*) *malekită*”. A.R. AZZAM, *Saladin. Triumful Renașterii sunnite*, trad. S. Șerb, Corint, București 2019, 288.

a ayyubizilor era să redea Ierusalimului importanța specială pe care acesta o avea în tradiția musulmană, respectiv identificarea lui cu locul unde se afla „Moscheea cea Îndepărtată” (*al-Masjid al-Aqsa*)³³ la care face trimitere *Coranul* (17:1) și unele *hadith*-uri. Majoritatea musulmanilor însă, nu au devenit locuitori stabili ai Orașului Sfânt, ci erau doar pelerini, aflați în pelerinaj (*hajj*) spre Mecca.

Și față de evrei, politica ayyubbizilor a fost una tolerantă, fiindu-le permisă reîntoarcerea și stabilirea lor efectivă în citadela Ierusalimului. Treptat, ei au început să închege o comunitate iudaică locală, căreia i-a fost alocat un cartier special, construit împreună cu noul *Cartier Maghrebian*. Potrivit lui Joshua Prawer (*Universitatea Ebraică din Ierusalim*), trei grupuri de evrei s-au așezat la cumpăna dintre secole la Ierusalim³⁴: *evreii din Ascalon* (care au părăsit orașul după ce Saladin a distrus zidurile, sacrificând cetatea de pe malul mării în favoarea construcției/consolidării unor ziduri noi la Ierusalim), *evreii din Maghreb* (care au pornit spre est în jurul anilor 1198-1199) și *evreii din Franța* (în jur de trei sute de familii, care au migrat în două grupuri în 1210). Totuși, „cel mai important grup de evrei îl constituiau yemeniții”³⁵.

Anul 1219, când al-Mu‘azzam ‘Īsā, emirul Damascului, cu scopul de a împiedica o recucerire a Cetății Sfinte de către cruciați, a dispus dărâmarea zidurilor Ierusalimului – cu excepția Turnului lui David –, a căror fortificare a fost încheiată cu doar șapte ani în urmă, a constituit un moment de cotitură în istoria Țării Sfinte. Practic, prin această „tactică” ciudată i s-a pus capăt vechiului Tratat de Pace din 1192, sens în care accesul pelerinilor la Biserica Sfântului Mormânt a fost permis doar sporadic, după plata prealabilă a unor taxe³⁶. Rămânând lipsiți de apărare, majoritatea ierusalimitenilor au părăsit orașul lor, „care a devenit de atunci înainte un loc [destinat] numai pentru trecerea vizitatorilor, pelerinilor, asceților devotați, oamenilor pioși, oficialilor de stat și garnizoanelor”³⁷. În acest sens, savantul sirian Ibn Wasil (1225) scria că „mulți rezidenți au plecat, ..., numai *câțiva* au rămas”³⁸ (s.n.).

³³ M.H. BURGOYNE, *Mamluk*, op. cit., 58.

³⁴ Cf. J. PRAWER, ‘Social Classes in the Crusaders States: the “Minorities”’, în: K.M. SETTON, *A History of the Crusades* (5 vol.), The University of Wisconsin Press, London 1985, vol. 5, 59-116, 97.

³⁵ M. KONOPNICKI, E. BEN RAFAEL, *Ierusalimul*, trad. G. Țiteica, Corint, București 2002, 21.

³⁶ Cf. G.S.P. FREEMAN-GRENVILLE, *The Basilica*, op. cit., 31-32. Potrivit unui raport din 1226, doi custozi musulmani împărțeau veniturile obținute de la pelerinii creștini. *Ibid.*, 32.

³⁷ M.A. HIYARI, ‘Crusader Jerusalem’, art. cit., 169. Pentru o perioadă de un secol după 1219, Ierusalimul a decăzut enorm în plan politic și economic, astfel încât, după spusele istoricului arab Allāh al-‘Umārī (din secolul al XIV-lea), „existența sau inexistența sa erau văzute la fel, din moment ce nu mai avea fortificații”. *Idem*.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 175.

În acest context politic, ambițiile Occidentului de redobândire a controlului efectiv asupra Ierusalimului s-au manifestat, din nou, astfel că a fost organizată Cruciada a VI-a (1228-1229), fără a se fi pierdut din vedere strategia stabilită în 1215 la Lateran. Într-o primă etapă, împăratul Frederic al II-lea a ajuns la Acra în 1228, unde Ospitalierii și Templierii au refuzat să colaboreze cu el, din cauza excomunicării sale de către noul papă Grigore al IX-lea. Numai Cavalerii Teutonici Germani au stat de partea lui, ajutându-l să captureze Acra și să restaureze zidurile Cezareei. Apoi, într-o a doua etapă, Frederic al II-lea Hohenstaufen s-a îndreptat în mod pașnic spre Ierusalim, cu intenția de a realiza o „cruciadă diplomatică”. Datorită cunoștințelor sale avansate de limbă și cultură arabă, împăratul a reușit să încheie cu sultanul al-Kamil – deoarece emirul al-Mu‘azzam ‘Îsâ murise subit, nu înainte însă de a demola și ultimele structuri fortificate de apărare din citadelă³⁹ – un Tratat de Pace, la 18 februarie 1229, la Jaffa.

În consecință, pe o durată de 10 ani, creștinii și-au redobândit drepturile de posesie a Locurilor Sfinte din Ierusalim⁴⁰, Bethleem și Nazaret, fiind fixate și niște coridoare de trazit prin Lydda, Ramala și Emaus. În schimb, musulmanii și-au păstrat exclusivitatea asupra folosirii întregului Sanctuar Nobil (*al-Haram al-Sharif*) și a cartierelor din zona estică a Ierusalimului. Cum era de așteptat, acest armistițiu a fost sever criticat atât de creștini, cât și de musulmani, deoarece fiecare dintre ei și-au dorit stăpânirea întregului Regat al Ierusalimului⁴¹, iar nu doar anumite părți din acesta. De asemenea, creștinii „au reproșat tratatului de la Jaffa faptul că a lăsat nedecisă problema capitală a restaurării zidurilor Orașului Sfânt, ..., raidurile prădătorilor demonstrând justetea acestei remarci”⁴². După ce a aflat că trupele papale au ocupat Regatul său din Sicilia, Frederic al II-lea s-a reîntors în Europa, părăsind Acra, pe care a considerat-o veritabila sa capitală.

³⁹ Cf. E.H. CLINE, *Jerusalem Besieged. From Ancient Canaan to Modern Israel*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2007⁴, 205.

⁴⁰ După preluarea Ierusalimului de către Frederic al II-lea, legislația anti-evreiască din perioada latină a fost restabilită, motiv pentru care evreilor li s-a interzis stabilirea efectivă în oraș; în urma unor negocieri, „o familie de evrei a fost, totuși, lăsată să locuiască în Ierusalim, cu condiția să asigure loc de popas pentru pelerinii evrei, cărora li se permitea să viziteze cetatea”. J. PRAWER, “Social Classes”, *art. cit.*, 100. Cf. M.A. HIYARI, “Crusader Jerusalem”, *art. cit.*, 170.

⁴¹ Cf. A. WOLFF, *A Chronology*, Jerusalem 2004, 169. Din cauza excomunicării sale, Frederic al II-lea s-a „auto-încoronat” ca rege al Ierusalimului în Biserica Sfântului Mormânt, unde în locul preoților catolici au participat doar câțiva Cavaleri Teutonici. *Idem*.

⁴² R. PERNOUD, *Cruciadele*, trad. R. Rădulescu, Meteor Press, București 2021, 279.

În 1230, legatul papal Alberto de Robertis a celebrat Sfânta Liturghie în Biserica Sfântului Mormânt, inaugurând revenirea Canonicilor Augustinieni în prim-planul (*praedominium*) slujirilor liturgice, până în 1239, când au fost expulzați, din nou. Atunci, în contextul unor rivalități politice zonale, ayyubidul Al-Nasir Da'ud, emir de Kerak, a reușit să cucerească cetatea Ierusalimului după douăzeci și unu de zile de asediu, răstimp în care a distrus Turnul lui David și i-a alungat pe franci⁴³. Sarazinii au preluat iarăși controlul Sfântului Mormânt și au predat custodia cheilor Bisericii către două familii musulmane, ai căror descendenți le păstrează și în prezent⁴⁴. După doi ani, în urma unor promisiuni de sprijin a emirilor ayyubizi din Siria împotriva sultanului din Egipt, Theobald al II-lea al Navarrei recâștigă Ierusalimul, inclusiv Muntele Templului, unde – conform celor relatate de istoricul egiptean Al-Maqrizi –, „se aflau sticle de vin pe Stâncă și atârneau clopote în moscheea Al-Aqsa”⁴⁵.

În afara motivațiilor tradiționale, Cruciada a VII-a (1248-1254) a fost prilejuită și de apariția unui element geopolitic nou în partea estică a Orientului Mijlociu, cu reverberații militare majore până în regiunea Țării Sfinte: invaziile mongolilor⁴⁶. În fapt, influența concretă a mongolilor asupra politicii *mamelucilor* din spațiul palestinian s-a manifestat, pentru prima oară și în mod indirect, în anul

⁴³ Cf. R.J.C. BROADHURST, *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt: Translated from the Arabic of al-Maqrizi*, G.K. Hall and Company, Boston 1980, 251. Potrivit istoricului al-'Umāri, citadela din jurul Turnului lui David a rămas în ruine până în anul 1317, când a fost reconstruită de un protector al mamelucilor. Cf. M.A. HIYARI, “Crusader Jerusalem”, *art. cit.*, 169.

⁴⁴ Cf. H.C. LUKE, “The Christian”, *art. cit.*, 48. În acest mod, „sfârșitul nedisputat al supremației latine în Biserica Sfântului Mormânt s-a sincronizat cu sfârșitul dominației latine în Ierusalim”, iar cu acordul noilor conducători musulmani, Bisericile Răsăritene au preluat conducerea administrării ecleziale (*praedominium*) la Sfântul Mormânt, permițând, în continuare, slujirea clerului latin. Cf. *Idem*.

⁴⁵ Cf. E.H. CLINE, *Jerusalem*, *op. cit.*, 211.

⁴⁶ De altfel, influența mongolilor în spațiul siro-palestinian s-a manifestat chiar înainte de a VII-a Cruciadă, consecutiv raidurilor (incursiunilor) lor sporadice în regiunile mediteraneene. Pe fondul acestora, „în anii '30 -'40 ai secolului al XIII-lea, Sultanatul Selgiucid de Anatolia (Rum), Regatul Armean de Cilicia, Principatul de Antiohia și Georgia au acceptat suzeranitatea mongolilor, o relație ce a condus, într-un final, la dispariția Siriei” (1260). A. LEVANONI, “The Mamlūks”, *art. cit.*, 238. Este important de subliniat aici că, în Siria, mulți creștini i-au întâmpinat cu prietenie pe mongoli, iar în martie 1260, când generalul creștin al lui Hulagu, Kitbuq Noyan, a intrat în Damasc, flancat de Hethum, Regele Armeniei Minore, și de ginerele său, prințul Bohemond VI al Antiohiei, locuitorii creștini ai orașului l-au aclamat. Cf. F. MICHEAU, “Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”, în: M. ANGOLD, *The Cambridge History of Christianity* (9 vol.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, vol. 5, 373-403, 387. Ulterior, pentru ajutorul dat mongolilor și pentru incendierea Marii Moschei din Alep, Biserica Catolică l-a excomunicat pe prințul Bohemond.

1244. Atunci, un grup mare de *kwarizmieni*, cunoscuți în lumea occidentală și ca *tătari* – provenind din populația turco-persană gonită din Horezm de către hordurile urmașilor lui Genghis Han (1231) și retrasă în nordul Irakului –, care funcționau ca mercenari în slujba diverșilor conducători din Orientul Mijlociu, au răspuns chemării Ayyubizilor egipteni de a năvăli în teritoriile posedate de cruciați, în speranța de a obține și controlul politic al Damascului din mâinile sultanului ayyubid disident Ismail. După ce au capturat o parte din Galileea, inclusiv Tiberiasul, cei 10.000 de călăreți feroce conduși de Berke Han au devastat Ierusalimul⁴⁷, unde „au distrus biserici și case, jefuind și incendiind Sfântul Mormânt, au năvălit peste preoții care țineau slujba, decapitându-i și eviscerându-i în fața altarului”⁴⁸.

După aceste jafuri și atrocități greu de imaginat comise în Cetatea Sfântă, călăreții *kwarizmieni* s-au îndreptat spre litoralul mediteraneean, unde au izbutit să îi scoată pe franci din Gaza și Askelon⁴⁹. Apoi, ca urmare a acestor succese militare, cruciații s-au aliat cu emirul din Homs și sultanul Ismail din Damasc, iar la 18 octombrie 1244 au inițiat un atac imprudent asupra coaliției egipteano-khwarizmiană, declanșând marea bătălie de la La Forbie (*Hiribya*), la nord-est de Gaza. În ciuda unor acțiuni bine coordonate ale cruciaților și ale celor 2000 de oșteni din Homs, deoarece trupele aliate din Damasc au dezertat la un moment dat, victoria le-a revenit, într-un final, ayyubizilor. Înfrângerea de la La Forbie „a fost aproape la fel de mare ca aceea de la Hattin, din 1187”: dintre militarii din Homs, „1720 au fost uciși sau luați prizonieri; doar 36 de cavaleri Templieri au scăpat cu viață, din 348; [...] comandantul Templierilor a fost luat prizonier, iar omologul său Ospitalier a fost ucis”⁵⁰. De-abia în anul 1246, mercenarii *kwarizmieni* au fost înfrânți de către

⁴⁷ Cf. A. WOLFF, *A Chronology*, op. cit., 170.

⁴⁸ S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim. Biografia unui oraș*, trad. L.G. Cioroianu ș.a., Editura Trei, București 2012, 270. Citând un cronicar latin, profesorul Thomas Asbridge notează că bestialitatea *kwarizmienilor* a mers până la „spintecarea burților [creștinilor și preoților] în fața Mormântului Domnului nostru”. T. ASBRIDGE, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, trad. C. Dumitru, M. Andriescu, Polirom, Iași 2011, 401. În masacrul din Ierusalim au murit în jur de două mii de locuitori, iar cca 300 de creștini au reușit să își găsească până la urmă refugiul la Jaffa. Cf. S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim*, op. cit., 270. De asemenea, unii dintre evreii ierusalimiteni au reușit să scape de masacru și să se stabilească la Nablus. Cf. M. GILBERT, *The Routledge Historical Atlas of Jerusalem*, Routledge, London and New York 2008⁴, 21.

⁴⁹ Cf. ***., *Cronica ilustrată a omenirii* (16 vol.), trad. V. Georgescu, H. Ciurcă, Editura Litera, București 2011, vol. 6 *Din Evul Mediu în Epoca Modernă (1204-1648)*, 68.

⁵⁰ T. ASBRIDGE, *Cruciadele*, op. cit., 401.

urmașul lui Saldin – prințul ayyubid din Alep, Al-Nasir Yusuf –, după o scurtă stăpânire asupra Ierusalimului, încredințată de sultanul de la Cairo, Al-Salih.

Colapsul puterii francilor în Țara Sfântă l-a determinat pe episcopul de Beirut, Galeran, să plece imediat după dezastrul din Gaza (1245), „ca să-i anunțe pe principii din Occident, din partea patriarhului Robert al Ierusalimului, că regatul avea să piară dacă nu erau trimise întăriri”⁵¹. Cu toate acestea, aveau să treacă încă trei ani⁵² până când regele Ludovic cel Sfânt a ridicat ancora de la Aigues-Mortes cu direcția Cipru, la 25 august 1248, pornind în ultima sa cruciadă veritabilă.

Cruciada a VII-a și începutul dominației mamelucilor în Țara Sfântă, până în 1291

După ce a cucerit, din nou, Damietta (6 iunie 1249), urmând aceeași logică politică a cuceririi prealabile a Egiptului, ulterior, din cauza unor erori de supraapreciere a capacităților militare ale propriilor forțe, cruciații au fost înfrânți în bătălia de la Mansurah (8-11 februarie 1250) de către mamelucii egipteni conduși de Baibars⁵³. Aceștia „au forțat avangarda cruciaților să bată în retragere, ceea ce nu era posibil pentru că Mansurah era înșesată de baricade”⁵⁴. Înainte de bătălie, totuși, crezând în posibilitatea unei schimbări în organizarea politică internă a Sultanatului Ayyubid, „Ludovic a așteptat timp de opt săptămâni în tabără, dar mult sperata revoluție de la curtea egipteană nu a avut loc”⁵⁵. Este important de amintit aici că, tot

⁵¹ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, vol. III, 276.

⁵² „Amânarea nu a fost rezultatul unor întârzieri deliberate, ci, mai degrabă, consecința preciziei meticuloase cu care regele voia să se pregătească pentru războiul sfânt”. T. ASBRIDGE, *Cruciadele, op. cit.*, 405. Aflând despre organizarea noii cruciade, împăratul Frederic al II-lea i-a scris prietenului său, sultanul Al-Salih, care i-a succedat lui Al-Kamil, o scrisoare, prin care l-a avertizat să se pregătească pentru a înfrunta a VII-a Cruciadă. Cf. K. ARMSTRONG, *Holy War. The Crusades and Their Impact on Today's World*, Anchor Books, New York 2001³, 441.

⁵³ La origine, Baibars „a fost un turc kâpceac, de o statură fizică enormă, a cărui piele neagră contrasta cu ochii albaștri”, fiind adus în Siria ca tânăr sclav, vândut apoi emirului din Hama, de unde, într-un final, a fost oferit în dar sultanului din Cairo. B. FRALE, *Templierii – Istoria secretă a celui mai faimos ordin cavaleresc din Evul Mediu*, trad. G. Tudor, All, București 2021, 120.

⁵⁴ J.-P. ROUX, *Istoria, op. cit.*, 139.

⁵⁵ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 289. În tot acest timp, la Ierusalim, în una dintre cele mai populate metropole, a rămas doar „scheletul fostei comunități” de creștini și musulmani, în jur de două mii, introducându-se și câteva familii de evrei după măcelul făcut de kwarizmienii. Cf. K. ARMSTRONG, *A History of Jerusalem. One City, Three Faiths*, Harper Perennial, London 2005, 304.

înainte de lupta decisivă de la Mansurah, deși sultanul ayyubid muribund As-Salih s-a oferit să răscumpere Damietta în schimbul Ierusalimului, regele Ludovic a refuzat să negocieze cu necredincioșii.

În aprilie 1250, în timp ce se retrăgea spre Damietta, forțat de armata egipteană, regele Ludovic a mai purtat o bătălie importată la Fariskur, însă, din cei 30.000 de războinici „care debarcaseră plini de voieșie, nu mai rămăseseră decât 12.000 de luptători, mai mult sau mai puțin valizi”, nevoiți „să bea apă din canalul Nilului, unde putrezeau numeroși musulmani căzuți în luptă”⁵⁶. Fiind învins, din nou, regele Ludovic a fost luat prizonier, iar în luna mai, acesta a fost eliberat ca urmare a plății unei sume uriașe – 400.000 de livre. După eșecul cruciadei, Ludovic cel Sfânt s-a retras la Acra, unde a desfășurat o activitate susținută de consolidare politico-economică a cetăților cruciate și de eliberare a sclavilor creștini, până în anul 1254.

Mult așteptata revoluție a mamelucilor a avut loc la 2 mai 1250, când Baibars, pe fondul unor neînțelegeri legate de ocuparea unor funcții politice, l-a ucis cu sabia pe noul sultan Turanshah, chiar în timp ce acesta sărbătorea victoria de la Mansurah printr-un banchet. În concret, nemulțumirile mamelucilor se înrădăcinau nu numai în încercarea sultanului de a-și impune preferații din fosta sa provincie siriană (*Jazira*), unde a fost vicerege, ci și în ignorarea de către noul sultan a meritelor lor militare. După ce tatăl său, sultanul As-Salih, s-a stins din viață în noiembrie 1249, Turanshah a fost numit ca succesor la tron de mama sa, Shajar ad-Durr, care a ținut în ascuns decesul soțului său și a falsificat documentul de numire⁵⁷. În acest fel, dinastia lui Saladin a luat sfârșit, „o cădere care condamnă Ierusalimul, acum pe jumătate pustiu, pe jumătate ruinat, la zece ani de haos, fiind disputat de diferiți șefi războinici și vlăstare regale care se luptau pentru putere”⁵⁸.

Fără îndoială, după demascarea falsului, noua conducere ayyubită de la Cairo și-a putut prezerva statutul politic numai cu sprijinul mamelucilor conduși de Baibars, a căror influență a crescut deja semnificativ sub domnia vechiului sultan As-Salih. „Puterea acumulată de către aceștia în timpul vieții [lui As-Salih], cuplată cu loialitatea personală pe care ei au simțit-o față de el, mai degrabă decât față de dinastia Ayyubită, i-a permis văduvei al-Durr să conducă regatul după moartea

⁵⁶ B. SIMIOT, *Suez –50 de secole de istorie*, trad. N. Minei, C. Popișteanu, Editura Politică, București 1979, 242.

⁵⁷ Cf. S. RUNCIMAN, *Istoria*, op. cit., 285.

⁵⁸ S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim*, op. cit., 271.

sa”⁵⁹. Această aristocrație militară egipteană (*Bahri*)⁶⁰, descinzând în general din turcii *kıpceac*, originari din sudul Rusiei, a devenit o veritabilă dinastie pentru o perioadă de peste două secole și jumătate, „o castă militară auto-perpetuată ce reprezenta forța dominantă”⁶¹ în regiunea Orientului Mijlociu. Sub aspect tehnic, armata mamelucilor era compusă din *infanteriști* (echipați cu armură și căști și înarmați cu săbii, sulite și scuturi) și *cavaleri* (înarmați cu arcuri cu săgeți și lănci și echipați, de asemenea, cu căști și armuri), fiind „cei mai buni războinici în lupta corp la corp”⁶² datorită condiției lor fizice excelente, dobândită prin antrenamentele spartane pe care le făceau încă de mici.

După o domnie de nici trei luni a sultanei de origine armeană Shajar ad-Durr (mai-iulie 1250), în contextul ostilității manifestate de Ayyubizii din Damasc și de califul din Bagdad față de revoluția mamelucă din Egipt, puterea a fost transferată, la inițiativa mamelucilor, către noul ei soț, Aybak. Pentru o și mai mare prudență politică, mamelucii au considerat oportună instalarea la Cairo a unui sultan ayyubid, cu puteri foarte limitate, aproape decorative. În acest sens, Aybak s-a retras oficial după mai puțin de o săptămână ca sultan și un copil de șase ani, Ashraf Musa, descendent din linia Ayyubidă siriană, a fost proclamat sultan⁶³.

Până la preluarea puterii de către Baibars în 1260, după uciderea de către acesta a sultanului ad - Din Qutuz⁶⁴, controlul politic asupra Țării Sfinte a fost

⁵⁹ A. LEVANONI, “The Mamlūks”, *art. cit.*, 237.

⁶⁰ Dinastia Mamelucilor *Bahri* („ai fluviului”) a fost înlocuită în 1390 – prin uzurparea puterii – de cea a Mamelucilor *Burji*, formată dintr-un grup etnic (*circasienii* sau *cerchezii*) din nord-vestul Caucazului. Numele *Bahri* trimite la locația așezărilor inițiale ale acestora de pe Insula Roda din Cairo. Către anul 1230, Egiptul cumpărase dintr-o dată vreo 12.000 de băieți tineri din zona Crimeii „și sultanul s-a arătat atât de mulțumit, încât foarte repede a reînnoit și a sporit cumpărăturile”. B. SIMIOT, *Suez, op. cit.*, 244.

⁶¹ T. MACKINTOSH-SMITH, *Arabs. A 3,000-Years History of Peoples, Tribes and Empires*, Yale University Press, New Haven and London 2019, 350.

⁶² Cf. E. ROGAN, *The Arabs. A History*, Penguin Books, London 2012, 18.

⁶³ Cf. A. HUMPHREYS, R. STEPHEN, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, State University of New York Press, Albany 1977, 315. Atât desemnarea lui Aybak ca sultan de către văduva Shajar ad-Durr, cât și metamorfozarea funcției lui politice în *regent* au fost rodul unui „compromis [singular în lumea musulmană], care conferea puterii lor în curs de ascensiune o oarecare legitimitate ayyubidă”. A. MAALUOF, *Cruciadele văzute de arabi*, trad. M. Tiu, Editura Proiect, București 2007, 220.

⁶⁴ Acesta a fost precedat de sultanul Aybak (1254-1257), respectiv de fiul său, Al-Mansur Ali (1257-1259). Prin uciderea sultanului din dinastia ayyubidă (octombrie 1260), în Egipt s-a instaurat un nou regim politic, căruia „i-a luat treisprezece ani să aducă [toate] posesiile siriene ale Ayyubizilor pe orbita mamelucilor, întrucât diversele facțiuni ayyubide și mameluce contestau regimul de la Cairo”. Cf. D.P. LITTLE, “Jerusalem under the Ayyubids and Mamlūks”, în: K.J. ASALI (ed.), *Jerusalem in History, op. cit.*, 177-179, 186.

disputat, la diferite intervale de timp, între ultimul emir ayyubid al Damascului, An-Nasir Yusuf (1250-1260), și sultanii din Cairo, în spatele cărora acționau adevărații conducători – *mamelucii*. În acel deceniu de rivalitate siriano-egipteană – inaugurat de bătălia din delta Nilului (2 februarie 1251), aproape de orașul Zagazig, în urma căreia stăpânirea mamelucă a Egiptului a fost salvată de amenințarea armatei damaschine –, francii conduși de Ludovic cel Sfânt au pendulat și ei între cei doi poli de putere regională, Damasc și Cairo, în funcție de propriile interese. E.g., în 1252, aceștia au încheiat o alianță cu Aybak, în conformitate cu care, în schimbul sprijinului cruciat, mamelucii au promis eliberarea prizonierilor capturați în timpul celei de-a VII-a Cruciade – ceea ce s-a și întâmplat în iunie 1252 –, respectiv aceștia le-au mai promis că „vor returna creștinilor teritoriul vechiului Regat al Ierusalimului până la fluviul Iordan”⁶⁵, după ce vor cucerii Palestina – lucru care nu a mai avut loc.

În aprilie 1253, s-a încheiat tratat de pace între Aybak și An-Nasir Yusuf, sub coordonarea califului de Bagdad, deoarece acesta își dorea foarte mult să obțină unitatea lumii musulmane în fața marelui pericol al invaziilor mongolilor. Deși „Aybbak urma să fie acceptat ca suveran în Egipt și să anexeze Palestina până la Galileea la nord și la Iordan la răsărit”⁶⁶, retragerea armatei siriene din Gaza – unde fusese trimisă cu un an înainte în scop defensiv – nu a fost una pașnică, existând episoade de jefuire și luare de prizonieri. Ulterior, pentru a preîntâmpina un conflict cu latinii, atât emirul Damascului – conștient de pericolul iminenței invaziei mongole –, cât și Aybak au acceptat încheierea unor armistiții bilaterale cu aceștia, în 1254, respectiv în 1255. După aceea, în ianuarie 1256, pentru că Aybak „avea probleme cu generalii săi, inclusiv cu Baibars”⁶⁷, a recurs la reînnoirea tratatului cu Damascul, „din nou cu medierea califului, și a retrocedat Palestina”⁶⁸ către abbasizi. *Per ansamblu*, de la ieșirea Ierusalimului de sub puterea armistițiului ayyubiddo-cruciat (1229) până în 1254, deținătorii acestuia s-au schimbat de zece ori⁶⁹.

⁶⁵ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 296. Alianța dintre Templieri și Damasc a periclitat noua alianță, astfel încât „regele a fost obligat să îi renege public și să ceară iertare”. Cf. *Idem*.

⁶⁶ *Ibid.*, 297.

⁶⁷ După uciderea ultimului sultan ayyubid, Baibars „a pierdut în lupta pentru putere și a fugit în Siria, unde și-a oferit arbaleta celui care plătea mai mult, în războaiele civile care bântuiau cu furie printre prinții locali; la un moment dat, el a invadat Ierusalimul și l-a jefuit”. S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim, op. cit.*, 275.

⁶⁸ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 302.

⁶⁹ E.H. CLINE, *Jerusalem, op. cit.*, 215.

După cucerirea Damascului, unde au masacrat 80.000 de oameni⁷⁰, trupele mongolilor s-au îndreptat spre Țara Sfântă și au avansat până în Gaza în vara anului 1260, atacând pe drum și jefuind Ierusalimul și cetățile din Hebron, Ascalonul și Nablus. În replică, la 3 septembrie 1260, pentru prima dată în istorie, mongolii au fost învinși de mamelucii egipteni, aflați sub comanda lui Baibars, în celebra bătălie de la Ain Jalut (*Izvorul lui Goliat*)⁷¹, lângă Nazaret. Bucurându-se de un avantaj numeric major, unu contra zece⁷², pe fondul unor dezorganizări militare interne ale mongolilor – „trupele musulmane siriene care au fost prezente în armata mongolă împotriva voinței lor au părăsit câmpul de luptă când cursul bătăliei s-a întors”⁷³ –, mamelucii au câștigat bătălia într-o singură zi, reușind să-l ia ostatic și să-l execute pe generalul Kitbuq. Această victorie strălucită, „nu numai că a pus capăt cuceririi Țării Sfinte de către mongoli, dar, de asemenea, a plasat capacitatea militară a mamelucilor pe orbita istoriei lumii și a servit la legitimarea poziției lor vis-à-vis de comunitățile musulmane din regiune”⁷⁴. Până la urmă, această legitimitate politico-religioasă dobândită în relație cu mongolii s-a adăugat la cea existentă până atunci,

⁷⁰ S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim, op. cit.*, 271. În 1258, mongolii l-au ucis pe califul abbasid din Bagdad, înfășurându-l într-o carpetă și aruncându-l apoi sub copitele cailor. Cf. M. AXWORTHY, *Iran: Empire of the Mind*, Penguin Books, London 2008, 105. Potrivit cronicilor arabe, Hulagu a ordonat uciderea, prin spânzurare, a nu mai puțin de 90.000 de locuitori. Cf. P. RONDOT, *Istoria Irakului*, trad. G. Țiteica, Corint, București 2003, 38. Creștinii din Bagdat „s-au refugiat în biserici și au fost cruțați la ordinul special al lui Dokhuz Kathun”, soția lui Hulagu. Cf. S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 296.

⁷¹ Steven Runciman consideră că „bătălia de la Ain Jalut a fost una dintre bătăliile hotărâtoare ale istoriei”, care „a făcut din sultanatul mameluc principala putere în Orientul Apropiat pentru următoarele două secole, până la expansiunea Imperiului Otoman”. S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 333.

⁷² J.-P. ROUX, *Istoria, op. cit.*, 141.

⁷³ Cf. CHARLES RIVER EDITORS, *The Mamluks, op. cit.*, 24. Dincolo de aceste aspecte tactice, „fiind ei înșiși războinici de stepă, mamelucii au împărțit multe similitudină în lupta cu mongolii, astfel că aceștia din urmă au întâlnit pe câmpul de luptă un dușman ale cărui abilități și disciplină au fost egale cu ale lor” și care se afla pe un teren familiar. *Idem*. Cf. G. CHAILAND, *A Global History of War: From Assyria to Twenty-First Century*, trad. M.M. Woods, D. Woods, University of California Press, Oakland 2014, 138.

⁷⁴ N. LUZ, “The Holy Land from the Mamluk Sultanate to the Ottoman Empire (1260-1799)”, în: R.G. HOYLAND, H.G.M. WILLIAMSON, *The Oxford History of the Holy Land*, Oxford University Press, Oxford 2022, 227-254, 231. „Legenda invincibilității mongolilor a fost zdruncinată și s-a ajuns la un punct de cotitură din istoria lumii: pentru mogoli, epoca cuceririlor se încheiase, începând cea a consolidării”. J.M. ROBERTS, O.A. WESTAD, trad. C. Drăcșineanu, *Istoria lumii. Din preistorie până în prezent*, Polirom, Iași 2018, 232.

înrădăcinată în „abilitatea lor de a apăra Islamul împotriva cruciaților”, regimul lor militar luând, astfel, forma unui „dublu *jihad*”⁷⁵.

După ce Baibars s-a întors la Cairo, „pentru a ancora noul regim politic al mamelucilor în cadrul legal tradițional [abbasid] și în ierarhia spirituală islamică”⁷⁶, el și-a legitimat puterea într-un mod ingenios⁷⁷: în iunie 1261, l-a invitat la Cairo – devenit noul centru economic și cultural în locul Bagdadului, respectiv cel mai mare oraș al Orientului Mijlociu – pe unul din preținșii membri ai dinastiei abbaside din Bagdad, pe care l-a declarat, formal, calif (*Ahmet al-Mustansir*); imediat după, noul calif – o simplă marionetă politică – l-a investit pe Baibars ca *sultan*, absorbind în acest mod autoritatea specifică instituției politice a califatului. Dacă „Saladin simbolizase revenirea Egiptului la sunnism prin recunoașterea formală a suzeranității califului Abbasid de la Bagdad, Baibars a adus califatul la Cairo”⁷⁸.

În planul politicii externe, noul sultan mameluc a încercat, chiar de la început, să-i pedepsească pe creștinii care i-au sprijinit pe mongoli în înaintarea lor spre Siria și Palestina, în special pe regele Hethum al Armeniei și principele Bohemond al Antiohiei, însă nu a reușit acest lucru, din cauza închegării de către aceștia din urmă a unor alianțe locale, inclusiv cu mongolii lui Hulagu. Din contră, în ceea ce-i privea pe creștinii din Țara Sfântă, aceștia au reacționat la început cu o panică oarbă față de avansul mongolilor, fiind salvați în acest sens chiar de către proprii lor inamici. În consecință, relațiile externe incipiente ale lui Baibars cu cruciații aveau aparența unor relații, mai ales că aceștia au dat dovadă de istețime dipolamtică, refuzând să participe în mod direct la înfundarea dintre mameuluci și mongoli. Mai mult, atunci când un contingent de ayyubizi din Siria s-au alăturat celor 12.000 de soldați din armata mamelucilor, creștinii din Acra le-au oferit provizii⁷⁹.

După 1260 însă, lucrurile s-au schimbat radical, și „repetate misiuni au fost expediate din Europa și Țara Sfântă în încercarea de a forma o alianță cu mongolii

⁷⁵ Cf. F. MICHEAU, “Eastern”, *art. cit.*, 433.

⁷⁶ T. ASBRIDGE, *Cruciadele*, *op. cit.*, 428.

⁷⁷ Cf. C. BĂLĂNEAN, *Țara Sfântă – o foarte scurtă cronologie*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2022, 129; D. AIGLE, *The Mongol Empire between Myth and Reality*, Brill 2014, 244 (e-book).

⁷⁸ B. LEWIS, *Istoria*, *op. cit.*, 85.

⁷⁹ Cf. D. JONES, *Crusaders. An Epic History of the Wars for the Holy Lands*, An Apollo Book, London 2019, 353. În privința neutralității cruciate, a se vedea P. JACKSON, “The crisis in the Holy Land in 1260”, *The English Historical Review*, 376 (1980) 481–513, 496–499. <<https://doi.org/10.1093/ehr/XCV.CCCLXXVI.481>>.

împotriva mamelucilor”⁸⁰, după cum și mongolii au apelat la sprijinul militar al regatelor creștine în anumite momente. Rațiunile acestei strategii politice a puterilor medievale occidentale, dincolo de ostilitatea generală față de Islam, se regăseau în afinitățile unor căpetenii mongole pentru creștinismul oriental de factură nestoriană. În această idee, „creștinii continuau să nutrească speranța că Hulagu s-ar fi putut dovedi un aliat împotriva Islamului, încurajați de faptul că soția lui era nestoriană”⁸¹. Ca reacție la o astfel de acuzație de colaboraționism a creștinilor cu dușmanii Islamului, Baibars a început personal o serie de incursiuni (preponderent preventive) în teritoriile cruciate rămase, și nu numai. Printre excepțiile de la regulă, s-au remarcat în mod deosebit devastarea Bisericii Bunei-Vestiri din Nazaret și atacul brusc asupra Acrei (4 aprilie 1263) – orașul competiției acerbe dintre puterile comerciale italiene –, unde s-a mărginit la jefuirea suburbiilor, fără a încerca, totuși, asedierea propriu-zisă a cetății.

În viziunea de atunci a sultanului mameluc, cruciații și mongolii constituiau principalele amenințări la adresa securității statului mamelucilor, motiv pentru care „și-a petrecut primii ani la putere pregătindu-se asiduu pentru ceea ce spera că va fi victoria supremă în lupta pentru a controla Țara Sfântă”⁸². În cadrul acestor pregătiri, fiind conștient de superioritatea potențialului militar al mongolilor față de cel al francilor și „pentru a preîntâmpina o izbucnire prematură a ostilităților pe scară largă, sultanul a încheiat o serie de acorduri limitate cu diverse facțiuni din regatul latin, un teritoriu aflat atunci într-o stare de uimitoare dezbinare și slăbiciune”⁸³. După câțiva ani de relativ calm geopolitic, profitând de dezorganizarea internă a ceea ce mai rămăsese din Regatul Latin și de împuținarea trupelor cruciate, sub pretextul că francii i-ar fi ajutat pe mongoli să asedieze o cetate (al-Bira) de pe teritoriul mameluc, Baibars a început efectiv campania de distrugere a așezărilor francilor. În februarie 1265, armata sultanului a declașat asedierea Cezareei Maritime, ale cărei ziduri fuseseră fortificate în deceniul anterior cu ajutorul lui Ludovic al IX-lea. După prăbușirea Cezareei la 5 martie 1265, până la 29 aprilie 1265, Baibars a reușit să cucerească și să distrugă și alte fortificații cruciate de pe malul Mediteranei: Haifa, localitatea Atlit din jurul *Château Pèlerin* (care și-a păstrat rolul de fortăreață

⁸⁰ P. FRANKOPAN, *The Silk Roads. A new History of the World*, Bloomsbury, London 2015, 172.

⁸¹ T. ASBRIDGE, *Cruciadele*, op. cit., 428.

⁸² *Ibid.*, 432.

⁸³ *Ibid.*, 438.

cruciată și în timpul mamelucilor) și Arsuf, iar în 1266, Safedul și castelul Toron din nordul Galileei. În castelul de la Arsuf, unde se aflau 270 de cavaleri Ospitalieri, „care au luptat cu un curaj admirabil”⁸⁴, după trei zile de asediu, comandantul garnizoanei s-a predat; în schimb, promisiunea lui Baibars de a-i lăsa să plece liberi pe supraviețuitori, deși a stat la baza capitulării, nu numai că nu a fost respectată, ci aceștia au fost luați prizonieri. La Safed, după ce li s-a făcut același gen de promisiune, „Templierii i-au predat castelul lui Baibars în aceste condiții, [după care] sultanul i-a decapitat”⁸⁵.

În afara acestor crime înspăimântătoare⁸⁶, Baibars a arătat că învățase lecția istoriei pentru a asigura continuitatea politică a regimului său în acea zonă din Orientul Mijlociu: „el nu avea doar intenția de a cucerii orașe cruciate, [ci] dorea să elimine pentru totdeauna posibilitatea altor cruciade”⁸⁷. Într-o altă ordine de idei, „în absența unui avanpost în Țara Sfântă, orice încercare a Occidentului de a iniția o invazie ar fi eșuat cu siguranță”⁸⁸. Din 1265 până în 1271, Baibars a condus aproape anual raiduri împotriva cruciaților din diferite orașe și fortărețe, în scopul de a destabiliza cât mai mult ultimele cetăți din Regatul latin. Pe linia cuceririlor efective, celor de mai sus le-au urmat Jaffa și Beaufort, în 1268, Ascalonul, în 1270, respectiv fortăreața Teutonilor din Monfort, în 1271, dar acțiunile militare de „epurare creștină” ale mamelucilor conduși de Baibars au continuat și în cetățile din afara vechilor granițe ale Regatului Ierusalimului, în Comitatul Tripoli și în părțile vestice ale Siriei. Cronologic, Principatul de Antiohia a fost cucerit în 1268 prin folosirea

⁸⁴ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 339.

⁸⁵ *Ibid.*, 341. Un singur cruciat a fost cruțat și trimis la Acra pentru a relata măcelul de la Safed, unde au fost decapitați 1.500 de creștini. Cf. T. ASBRIDGE, *Cruciadele, op. cit.*, 440.

⁸⁶ Trebuie subliniat că, în aproape toate campaniile militare, Baibars a dat dovadă de cruzimi ieșite din comun, „ucigând cu o pasiune sadică, dementă: el i-a primit pe ambasadorii franci înconjurat de căpățâni de creștini, și-a tăiat în două dușmanii și i-a scalpat pe cei uciși, după care le-a vârât capetele în zidurile orașelor cucerite”⁸⁶, dintre care numai Acra l-a sfidat. Cf. S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim, op. cit.*, 277. Potrivit unui cronicar latin, „mamelucii «au ucis peste 500 de oameni de rând» pe care-i luaseră prizonieri de pe câmpii, iar apoi «le-au tăiat părul de pe cap, până sub urechi», iar scalpurile respective au fost atârinate «de o frânghie în jurul marelui turn de la Safed»”. Cf. T. ASBRIDGE, *Cruciadele, op. cit.*, 440. După distrugerea unui sat creștin (Qara) dintre Homs și Damasc, „sultanul a pornit către țărm și i-a ucis pe toți creștinii pe care i-a întâlnit în cale”. Cf. S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 341.

⁸⁷ D. JONES, *Crusaders, op. cit.*, 358.

⁸⁸ T. ASBRIDGE, *Cruciadele, op. cit.*, 438.

unor metode extrem de brutale – deși au existat și înainte mai multe tentative de cucerire din partea lui Baibars, ca măsuri de retorsiune pentru ajutorul dat mongolilor de către Bohemond VI –, iar în 1271, mamelucii au reușit capturarea fortăreței Ospitalierilor *Krak des Chevaliers* și a Castelului Blanc (*Burj Safita*).

Înainte cu un an, Ludovic cel Sfânt a inițiat ultima Cruciadă, pe care a pregătit-o timp de trei ani, dar nu a ajuns decât până în Tunisia, unde a murit de dizenterie. Greșeala lui a constat în credința lipsită de temei că „o eventuală convertire a sultanului la creștinism va garanta susținerea puternică de către acesta a creștinilor împotriva Egiptului”⁸⁹. După aceea, moștenitorul tronului englez, Eduard „Picioare Lungi”, singurul lider european care a sprijinit această ultimă cruciadă, a ajuns în 1271 la Acra – cetate atacată chiar în acel moment de Baibars, deși de la ultimul atac trecuseră patru ani –, cu dorința de a încheia o alianță franco-mongolă. Printr-un sol, Eduard a reușit până la urmă să îl convingă pe ilhanul Abaqa⁹⁰, fiul lui Hulagu, „să facă mai des incursiuni de jaf în Siria”, înțelegere ce s-a dovedit a fi „îndeajuns de eficientă cât să-l forțeze pe Baibars să disloce importante forțe armate în Siria” și să realizeze un armistițiu pe zece ani (aprilie 1272)⁹¹, care să profite cruciaților rămași în fâșia îngustă de coastă, cuprinzând Acra, Sidon, Tyr, Beirut, Tripoli și Marqab. În esență, „tot teritoriul interior al Țării Sfinte era în mâinile mamelucilor, care controlau și întregul șes din jurul orașelor ce mai rămăseseră încă sub dominație francă, [iar] din domeniul seniorial al Tyrului, francii stăpâneau doar orașul și vreo zece sate”⁹².

Înțelegerea cu lordul Eduard s-a dovedit a fi viabilă, astfel că după reîntoarcerea acestuia în Anglia (1272), unde a fost încoronat ca rege doi ani mai târziu, Baibars și-a schimbat strategia de politică externă, îndreptându-și atenția către mongoli și, implicit, îndepărtându-se de războaiele împotriva francilor. După moartea lui Baibars în 1277, când acesta a băut din propria otravă pregătită pentru un oaspete, la tronul Sultanatului din Cairo a urmat fiul său, Al-Said (1277-1279), care nu s-a remarcat prin

⁸⁹ B. FRALE, *Templarii, op. cit.*, 121.

⁹⁰ Abaqa, „un șamanist cu puternice simpatii creștine”, căsătorit cu prințesa bizantină Maria, i-a promis inclusiv regelui Ludovic un eventual ajutor militar, îndată ce Cruciada sa ar fi ajuns în Țara Sfântă. Cf. S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 351-352. Eduard a fost însoțit de arhidiaconul de Liège, care a fost ales papă, sub numele de Grigore al X-lea, chiar în timp ce se afla la Acra.

⁹¹ L. BROWNORTH, *Cruciadele. O istorie a luptelor pentru Țara Sfântă*, trad. A. Floroiu, Editura All, București, 2017, 261.

⁹² J. RICHARD, „Viața și moartea statelor cruciate”, în: R. DELROT (ed.), *Cruciadele, op. cit.*, 159-169, 167.

nimic deosebit în raporturile politice ale mamelucilor cu rămășițele efemerelor state cruciate, după cum nu a întreprins nimic notabil nici în relațiile cu mongolii. În schimb, succesorul lui, Qalawun (1279-1290), s-a confruntat încă de la începutul domniei sale cu agresiunile mongole din zona Siriei, ce s-au amplificat treptat până la punctul culminant al unei mari bătălii, desfășurată pe câmpiile de la nord de Homs, în octombrie 1281, pe care a câștigat-o sultanul mameluc, amintind de gloria de la Ain Jalut. Din această politică de apărare axată pe stăvilirea invaziei mongolilor⁹³ a făcut parte și reînnoirea tratatului încheiat cu Eduard, iar termenii acestui acord militar (iunie 1283) includeau și păstrarea dreptului latinilor de a merge în pelerinaj la Nazaret⁹⁴.

După aceea, Qalawun „a petrecut următorii ani consolidându-și dominația asupra sultanatului, dar în jurul anului 1285 s-a putut concentra din nou asupra anihilării statelor cruciate”⁹⁵, ajunse la un grad mare de vulnerabilitate din cauza disputelor și certurilor dintre ele, dar, mai ales, din cauza lipsei ajutorului occidental, consecutiv eșecului organizării noii cruciade decise la Conciliul de la Lyon (1274). Nu în ultimul rând, politica comercială foarte duplicitară a italienilor, precum și concurența acerbă dintre ei au contribuit enorm la erodarea stabilității politice și economice a orașelor cruciate. După remarca lui Steven Runciman, conducătorii Orientului Latin „trebuie să fi blestemat adeseori negoțul important care audsese pe țărmurile lor asemenea aliați periculoși și greu de stăpânit”⁹⁶. În acest context, Qalawun a cucerit castelul Marqab (1285), unde a instituit o garnizoană mamelucă, după care, în aprilie 1289, după o lună de bombardamente, a obținut victoria asupra orașului Tripoli. „În săptămânile care au urmat, ultimele avanposturi ale Comitatului de Tripoli au fost cucerite rapid unul după altul”⁹⁷, punându-se capăt existenței Comitatului.

⁹³ După moartea lui Abaqa, noul ilhan persan, Arghun, manifestând aceleași afinități creștine, a început să tatoneze puterile occidentale, dar și papalitatea, în încercarea de a obține sprijin pentru învingerea mamelucilor. În acest sens, în 1285, el i-a scris papei Honorius al IV-lea pentru a-i propune o acțiune comună, dar nu a primit niciun răspuns, iar această reticență occidentală s-a manifestat și în alte rânduri. Cf. S. RUNCIMAN, *Istoria*, op. cit., 421-424.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 416.

⁹⁵ T. ASBRIDGE, *Cruciadele*, op. cit., 450.

⁹⁶ S. RUNCIMAN, *Istoria*, op. cit., 416.

⁹⁷ T. ASBRIDGE, *Cruciadele*, op. cit., 451. Dacă „atunci când se constituiseră cele patru state născute din Prima Cruciadă – comitatul Edessei, principatul Antiohiei, regatul latin al Ierusalimului și comitatul Tripoli –, nimic, în afara vitejiei cruciaților și a marii dezbinări a lumii musulmane, nu îndreptăța speranța în supraviețuirea acestor teritorii latine de peste mări”, unitatea politică asigurată de mameluci a condus la destrucțurarea lor rapidă în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. M. BALARD, „Fortărețe în Palestina”, în R. DELORT, *Cruciadele*, op. cit., 169-186, 169.

În august 1290, sub pretextul refuzului francilor din Acra de a preda niște cruciați italieni nou-veniți care au atacat și ucis un grup de negustori musulmani, Qalawun le-a declarat război cruciaților, abia așteptând să rupă armistițiul din 1283. Referitor la aceasta, istoricul Gérard de Montréal scria că „armistițiul încheiat de rege cu sultanul era bine respectat de cele două părți” până atunci, iar în timpul furibundeii deslănțuiri a italienilor, aceștia „au omorât mulți sirieni care purtau barbă și trăiau după legea grecească [crezând că sunt sarazini]”⁹⁸. Pentru că s-a îmbolnăvit subit, expediția militară planificată personal de către Qalawun a fost amânată, iar apoi, ca urmare a morții acestuia (noiembrie 1290), misiunea organizării asediului Acrei a fost transferată către noul sultan, Al-Ashraf Khalil (1290-1293).

Căderea ultimei redute din Outremer – exceptând insula Arwad, unde s-au retras, într-o primă faază, unii dintre franci până în 1302 – a avut loc la 28 mai 1291, când a fost cucerită fortăreața Templierilor de pe malul mării, după aproape două luni de rezistență la asediul mamelucilor, desfășurat în condițiile unei disproporții vădite dintre efectivele celor două părți beligerante. Dacă „armata asediatoare număra 66.000 de cavaleri și 160.000 de pedestri, asediații se bazau pe 14.000 de luptători pedestri și doar 800 de cavaleri; de toți erau aproximativ 35.000 de locuitori”⁹⁹. Cei mai mulți dintre cavalerii Templieri și Ospitalieri angajați în apărarea fortăreaței au fost măcelăriți în asediu, iar majoritatea supraviețuitorilor, femei și copii, au fost luați în sclavie (fetele fiind vândute pe piețele de sclavi din Orient doar pentru o drahmă fiecare)¹⁰⁰. Casele și bazarurile „au fost jefuite, apoi incendiate, clădirile Ordinilor militare, turnurile fortificate și castelele au fost demolate, iar zidurile orașului au fost lăsate în paragină”¹⁰¹.

În următoarele trei luni consecutive căderii Acrei, au cedat fără niciun fel de rezistență și celelalte așezări latine din Outremer – Tirul, în mai; mănăstirile de pe Muntele Carmel din Haifa, în iulie; Tortosa și *Château Pèlerin*, în august –, precum și cetățile creștine independente din Sidon (14 iulie) și Beirut (31 iulie). Ospitalierii și Templierii rămași s-au refugiat în Cipru, iar prin aceasta „Regatul Ierusalimului a

⁹⁸ Cf. R. PERNOUD, *Cruciadele*, trad. R. Rădulescu, Meteor Press, București 2021, 344.

⁹⁹ *Idem*, 343. Deși avea o „dublă linie de ziduri”, cetatea Acrei, cu cele patruzeci de biserici creștine, nu a putut face față asaltului forțelor mameluco, dotate cu o sută de catapulte (*siege engines*). Cf. H.E. MAYER, *The Crusades*, trad. J. Gillingham, Oxford University Press, Oxford 1998², 286.

¹⁰⁰ Cf. L. BROWNORTH, *Cruciadele*, *op. cit.*, 263.

¹⁰¹ S. RUNCIMAN, *Istoria*, *op. cit.*, 444.

devenit atunci un *regat în exil* în Cipru¹⁰²; chiar și „titul de rege al Ierusalimului a fost unificat cu cel de rege al Ciprului”¹⁰³.

Temându-se că asediul Acrei va provoca o nouă cruciadă, sultanul Al-Ashraf Khalil „a distrus sistematic toate orașele și porturile latine de pe coasta Palestinei și Siriei, astfel încât să prevină folosirea lor ca baze pentru viitoarele expediții creștine”¹⁰⁴. Așa cum a concluzionat istoricul kurd Abulfeda, „aceste cuceriri [au însemnat] că întreaga Palestină era acum în mâinile musulmanilor, ...[Țara Sfântă] fiind purificată de franci”¹⁰⁵. În esență, „o putere non-mediterraneană, mamelucii, care devenise o putere mediteraneană, biruise o altă putere de același fel, anume statele cruciate”¹⁰⁶, deși, într-o analiză contrafactuală, „dacă alianța cu mongolii ar fi fost încheiată și pusă în practică în Occident [în timpul domniei sultanului Qalawum], existența Orientului Latin ar fi fost aproape sigur prelungită”¹⁰⁷.

Aspecte religioase și culturale complementare

Din punct de vedere religios și cultural, în privința Ierusalimului, asupra căruia mamelucii și-au exercitat controlul politic începând cu 1261¹⁰⁸, trebuie

¹⁰² D. JONES, *Crusaders, op. cit.*, 366. Există documente care atestă prezența oficială chiar și a Teutonilor în insulă, în 1300, unde aceștia au continuat să își mențină o garnizoană. Cf. N.E. MORTON, *The Teutonic Knights in the Holy Land: 1190-1291*, The Boydell Press, Woodbridge 2009, 143.

¹⁰³ S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim, op. cit.*, 277.

¹⁰⁴ R. IRWIN, “Islam and the Crusades”, în: J.R.-SMITH (ed.), *The Oxford History of the Crusades*, Oxford University Press, Oxford 2022², 211-257, 242. Disturbarea orașelor cruciate din Outremer nu a însemnat numai distrugerea clădirilor ridicate de aceștia, ci „victoria politică a mamelucilor a fost câștigată cu prețul distrugerii civilizației urbane siro-palestiniene antice”. Cf. H.E. MAYER, *The Crusades, op. cit.*, 286.

¹⁰⁵ T. ASBRIDGE, *Cruciadele, op. cit.*, 454.

¹⁰⁶ J. BLACK, *Scurtă istorie a Mediteranei*, trad. S. Palade, Editura Litera, București 2022, 81

¹⁰⁷ S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 425. Între 1285 și 1289, trimișii ilhanului Arghun au ajuns la Roma, Paris și Londra, dar „toate puterile europene erau prea ocupate cu propriile lor afaceri” (H.E. MAYER, *The Crusades, op. cit.*, 286); în 1291, când ultimii trimiși ai lui Arghun ajunseseră la Roma, a fost prea târziu, deoarece ilhanul murise. La nici patru ani de la moartea sa, mongolii s-au convertit la Islam, astfel că, „prin neglijența Occidentului au fost pierdute nu doar cauza latinilor din Orient, ci și cea a nefericitelor comunități de creștini orientali”. S. RUNCIMAN, *Istoria, op. cit.*, 425.

¹⁰⁸ Începând cu anul 1261, „un flux constant de guvernatori au fost numiți de mameluci pentru a administra orașul până la sfârșitul dinastiei lor”, în condițiile în care cruciații nu au mai pus niciodată problema recuperării lui în negocierile dintre ei și mameluci din anii următori. Cf. M.A. HIYARI, “Crusader Jerusalem”, *art. cit.*, 186.

subliniat că Baibars a conservat ambianța spirituală islamică preexistentă, efectuând o serie de renovări la Domul Stâncii, Moscheea al-Aqsa și la alte clădiri din Cartierul Musulman (cele mai multe de pe strada *Tariq Bab al-Silsila – Strada Lanțurilor*)¹⁰⁹. În calitate de sultan, lui îi revenea oricum datoria de „a patrona *ulama* și a susține fundațiile religioase și proiectele urbanistice”¹¹⁰, precum și înzestrarea (*waqf*) asociațiilor caritabile și a celor educaționale (*madrasa*), cu atât mai mult cu cât, în cazul Ierusalimului (*Al-Quds*), zelul religios amplifică această datorie generală. Guvernatorul Ala ad-Din, imediat după sosirea sa la Ierusalim (1268), a ridicat o casă de oaspeți (*ribāṭs*) pentru pelerinii musulmani mai săraci care veneau să se roage la Al-Aqsa, iar în 1283, o altă casă de oaspeți, mai spațioasă, a fost construită de sultanul Qalawun. Cu toate acestea însă, față de construcțiile pe care Baibars le-a realizat la Cairo și în alte locuri din sultanat, Ierusalimul a rămas cu mult în urmă, această stagnare culturală și economică fiind și consecința directă a lipsei de interes politic a mamelucilor pentru reconstruirea zidurilor dărâmate de emirul Damascului în 1219. De altfel, singura lor preocupare de acest gen în Țara Sfântă a fost Bethleemul, unde mamelucii au construit primele ziduri în jurul principalei culmi a cetății¹¹¹.

În timpul vizitei sale din 1263 la Ierusalim, Baibars a adoptat o soluție ingenioasă pentru a menține superioritatea numerică a musulmanilor în perioada Paștilor, când cetatea devenea neîncăpătoare pentru pelerinii creștini: el a construit un dom peste mormântul lui Moise de lângă Ierihon, după care a promovat o nouă sărbătoare în cinstea lui Nabi Musa, reușind, în acest mod, să contrabalanseze pelerinajul creștinilor prin atragerea unui număr net superior de pelerini musulmani

¹⁰⁹ Între mijlocul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XVI-lea, la Ierusalim s-au construit nu mai puțin de 82 de instituții pioase, cu funcții religioase și culturale, iar în anul 1283, dominicanul german Burchard a numărat opt porți în Ierusalim. Cf. V. LEMIRE, K. BERTHELOT, Y. POTIN, *Jerusalem. History of a Global City*, translated by J. Froggatt, University of California Press, Oakland 2022, 165, 167. Pentru a proclama custodia lor asupra principalelor sanctuare ale Islamului, Baibars și succesorii lui și-au luat titlul de „slujitor al celor două Locuri Sfinte” (*khadim al-haramayn*), folosit pentru prima oară de Saladin. Cf. B. LEWIS, “Egypt and Syria”, în: P.M. HOLT, A.K.S. LAMBTON, B. LEWIS (ed.), *The Cambridge History of Islam* (2 vol.), Cambridge University Press, Cambridge 19270, vol. IA, 175-230, 116-117.

¹¹⁰ A.J. SILVERSTEIN, *Islamic History. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010, 32.

¹¹¹ Cf. N. BLINCODE, *Bethlehem. Biography of a Town*, Constable, London 2018, 129. Cf. V. LEMIRE, K. BERTHELOT, Y. POTIN, *Jerusalem. History of a Global City*, translated by J. Froggatt, University of California Press, Oakland 2022, 165.

exact în aceeași perioadă¹¹². Pe lângă simplul acces la Locurile Sfinte, începând cu anul 1266, creștinilor și evreilor li s-a acordat și dreptul de ședere în Ierusalim, semn că [mamelucii] „au respectat drepturile evreilor și ale creștinilor”, în linii mari; totuși, în repetate rânduri, „pentru a governa mai bine, n-au ezitat să instige comunitățile supuse una împotriva alteia”¹¹³.

În 1267, rabinul spaniol Nahmanide (Ramban) a construit o sinagogă la Ierusalim – în zona Muntelui Sion – și a încercat să reînvie viața micii comunități de evrei imigranți, recuperând sururile Thorei ascunse cu câțiva ani înainte de teama mongolilor. De fapt, la sosirea sa la Ierusalim, din totalul celor 2000 de locuitori rămași, din care 300 erau creștini¹¹⁴, rabinul alungat din Spania a fost uluit să găsească numai doi frați evrei, în condițiile în care cu nici zece ani înainte (1259) au emigrat din Paris la Ierusalim 300 de evrei¹¹⁵. În scurt timp, sinagoga *Ramban* a devenit „centrul vieții evreiești în Ierusalimul mameluc”, deoarece reputația intelectuală a lui Nahmanide a atras evrei din toată Europa să studieze la școala sa (*yeshiva*)¹¹⁶. La această emigrație crescândă (*aliya*) a contribuit și diseminarea concepției lui Ramban despre *datoria religioasă* a tuturor generațiilor de evrei de a reveni în *Eretz Israel*, chiar și în timpul exilului¹¹⁷ – un veritabil sionism religios¹¹⁸.

¹¹² Cf. K. ARMSTRONG, *op. cit.*, 305.

¹¹³ F. CARDINI, *Europa și Islamul. Istoria unei neînțelegeri*, trad. D. COJOCARU, Polirom, Iași 2022, 82-83. În opoziție cu coreligionarii lor europeni, chiar și în perioada opresivă a stăpânirii mameluce, evreii au beneficiat în mod obișnuit de protecția juridică a vieții și proprietății lor. Luând în considerare aceste date de istorie factuală și observațiile lui Mark Cohen din cunoscuta sa carte *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Age* (Princeton University Press, Princeton 1994, 52-72), profesorul Amir Mazor de la Universitatea din Haifa susține că, spre deosebire de excluderea evreilor din Europa Creștină, „evreii în Sultanatul Mameluc și, în general, în întreaga lume medievală musulmană, au fost parte integrantă a ordinii sociale ierarhice, și, cu toate că se situau la nivelul inferior al acesteia, ei au continuat să fie o parte integrantă a societății generale, islamizate. A. MAZOR, “The Position of the Jews in Egypt and Syria in the Late Middle Ages”, în: ***, *Confronting Antisemitism from the Perspectives of Christianity, Islam, and Judaism*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, 109-120, 117.

¹¹⁴ S.S. MONTEFIORE, *Ierusalim, op. cit.*, 278.

¹¹⁵ Cf. J. EISENBERG, *O istorie a evreilor*, trad. J. ROȘU, Humanitas, București 1993, 217. Înainte cu aproape un secol, în 1173, călătorul Benjamin din Tudela a găsit la Ierusalim 200 de evrei, în anul 1173. H. CATTAN, “The Question of Jerusalem”, *Arab Studies Quarterly* 2/3 (1984) 131-160, 134, <<https://www.jstor.org/stable/41857776?seq=30>>.

¹¹⁶ Cf. K. ARMSTRONG, *op. cit.*, 305.

¹¹⁷ K. ARMSTRONG, *Holy War, op. cit.*, 454.

¹¹⁸ *Idem*.

În ceea ce îi privește pe creștinii ortodocși din Țara Sfântă, în afară de greci¹¹⁹, exista o comunitate monastică georgiană influentă lângă Ierusalim: Mănăstirea Sfintei Cruci. În anul 1268, regii din Georgia divizată au trimis scrisori către Baibars „în care declarau că s-au separat de mongoli în favoarea sultanului mameluc”¹²⁰. Deși s-au descoperit două documente care atestă garantarea de către autoritățile mameluca a drepturilor georgienilor asupra complexului monahal încă din 1266, la scurt timp (1269), Baibars le-a confiscat domeniul Mănăstirii, a transformat-o într-un convent sufit, iar la sfârșitul domniei sale l-a ucis pe abate¹²¹.

Referitor la situația latinilor din Ierusalim, după întoarcerea augustinienilor la Sfântul Mormânt la începutul domniei mamelucilor, aceștia au continuat să slujească acolo până la căderea Acrei. Puțin după aceea, papa Nicolae IV i-a cerut sultanului „să permită unui grup de clerici latini să servească în Biserica Sfântului Mormânt”, iar după ce acesta și-a dat acordul, „papa, el însuși franciscan, a trimis un grup mic de frați să țină Liturghia latină la Ierusalim”¹²², în locul augustinienilor de până atunci.

¹¹⁹ Din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, este cunoscut patriarhul Ierusalimului *Grigore I* (1281-1298), căruia i-a succedat patriarhul *Tadeu* (1298-1313). Cf. V. IONIȚĂ, „Patriarhia Ierusalimului din secolul al XI-lea până astăzi”, în: V. IONIȚĂ (ed.), *Istoria Bisericească Universală* (2 vol.), Basilica, București 2021, vol. 2, 239-288.

¹²⁰ J. PAHLITZSCH, ‘Mediators Between East and West: Christians Under Mamluk Rule’, *Mamlūk Studies Review* 9 (2000) 31-47, 32-33; <https://C:/Users/Lenovo-PC/Downloads/MSR_IX-2_2005-Pahlitzsch.pdf>. Mănăstirea le-a fost restituită georgienilor la începutul secolului al XIV-lea, când relațiile mamelucilor cu georgienii s-au îmbunătățit. Cf. *Idem*.

¹²¹ Cf. C. MÜLLER, J. PAHLITZSCH, “Sultan Baybars I and the Gergians: in the Light of New Documents related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem”, *Arabica* 3 (2004) 258-290; <<https://doi.org/10.1163/1570058041445709>>.

¹²² K. ARMSTRONG, *A History*, op. cit., 307. Deși prezența franciscanilor în Țara Sfântă este atestată încă din 1217, *Custodia Terrae Sanctae* a fost recunoscută juridic doar în secolul al XIV-lea, prin bulele papale *Gratias agimus* și *Nuper carissimae* din 1342. Acestea au fost emise după ce sultanul mameluc de la Cairo i-a acordat fratelui Roger Guérin de Aquitaine complexul Cenuclului de pe Muntele Sion (1333), în a cărui vecinătate a edificat un convent cu sprijinul lui Robert de Anjou și al soției sa, Sanchia de Mallorca. Cf. <<https://www.custodia.org/en/custody-and-its-history/>>.

ÎNTRE ROMA ȘI NAȚIUNEA ROMÂNĂ. CONSIDERAȚII PRIVIND IDENTITATEA BISERICII ROMÂNE UNITE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

Ion CÂRJA*, Cecilia CÂRJA**

ABSTARCT. *Between Rome and the Romanian Nation. Considerations Regarding the Identity of the Romanian Greek-Catholic Church at the Beginning of the 20th Century.* The present article seeks to offer a panoramic view of the identity of the Romanian Greek-Catholic Church at the beginning of the 20th century. The period of the second half of the 19th century was truly defining for the identity project of the Romanian Greek-Catholic denomination, if we consider the events that influenced it throughout this time. The Romanian Church United with Rome was elevated to the rank of metropolitanate, it was removed from the jurisdiction of the Hungarian Church of the Latin rite and placed directly under the authority of the Holy See, it was represented by two of its prelates at the First Vatican Council and underwent, in the following period, a thorough constitutional organization, in the form of legislation promulgated by three provincial councils and several diocesan synods. During this period, various projects circulated that sought to strengthen the missionary and proselytizing character of this Church, such as the plan to raise it to the rank of patriarchy, to expand the union with Rome among the Romanians, and last but not least, to appoint one of its leading hierarchs (Metropolitan Ioan Vancea), to the dignity of cardinal. Other events were real challenges for the Romanian Greek-Catholic Church, such as the "Catholic Autonomy" project in Hungary and the establishment in 1912 of the Hungarian Greek-Catholic Bishopric of

* Conferențiar univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, e-mail: ion.carja@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3252-9470>.

** CS II dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: cecilia.carja@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0839-6209>.



Hajdudorogh. With a well-defined identity in relation to other denominations, even those with which it had several elements in common, such as Orthodoxy or Latin Rite Catholicism, the Greek Catholic Church expressed its identity according to the ethnic-national conditioning, on which it based its quality as a "Romanian Church", essential for its relationship with the national project of the Romanians in the Austro-Hungarian Empire.

Keywords: Romanian Greek-Catholic Church, confessional identity, national identity, Holy See, Austro-Hungarian Empire.

Cuvinte-cheie: Biserica Greco-Catolică, România, identitate confesională, identitate națională, Sfântul Scaun, Imperiul Austro-Ungar.

La 1900 Biserica Greco-Catolică românească a aniversat cel de al doilea centenar al existenței sale ca Biserică de rit răsăritean aflată în comuniune cu Catolicismul, un moment jubiliar care a marcat în același timp două secole de biconfesionalism în viața religioasă a românilor ardeleni. Această sărbătoare a avut în centrul său cel de al treilea sinod provincial, desfășurat la Blaj în 18-26 septembrie 1900, eveniment care încheia o etapă importantă, aceea a organizării constituționale a Bisericii Române Unite, începută cu jumătate de secol mai devreme, în anii imediat următori revoluției pașoptiste¹. Identitatea greco-catolicismului românesc² era configurată de experiențele pe care le traversase în întreaga sa istorie de până atunci, la care se adăugau provocările care-i stăteau în față în acel context al noului început de veac. Secolul care începea avea să-i ofere, de altfel, în desfășurarea sa, pe lângă unele momente de triumf, dificultăți și provocări și mai mari.

¹ *Conciliul Provincial al Treilei al provinciei bisericești greco-catolice de Alba-Iulia și Făgăraș ținut la anul 1900*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1906; Diana Covaci, „Sinodul provincial de la 1900: celebrarea și reafirmarea identității românilor greco-catolici”, în Constantin Bărbulescu et alii (coord.), *Identitate și alteritate 5. Studii de istorie politică și culturală*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, pp. 111-122.

² Pe această temă a se vedea Ciprian Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006; Idem, „Aspecte ale identității confesionale la începutul mileniului III. Studiu de caz: Biserica Greco-Catolică din România”, în C. Bărbulescu et alii (coord.), *op.cit.*, pp. 156-172.

Evoluția istorică a ultimei jumătăți de secol adusesese cu sine desfășurări de fapte de cea mai mare importanță pentru portretul identitar al Bisericii greco-catolice românești. Depășindu-se proiectul romantic și utopic al unei „Mitropolii române”, dorit de elita revoluției pașoptiste, s-a ajuns la înființarea instituției mitropolitane pe formulă confesională, în ambele Biserici românești din Imperiul austriac³. Astfel, în primele decenii ale celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea asistăm la ceea ce se poate numi drept triumful principiului național în Bisericile românești, prin crearea celor două Mitropolii, greco-catolică și ortodoxă, în 1853 și respectiv 1864. Cele două provincii mitropolitane au fost de la început pe deplin independente din punct de vedere canonic, în sensul în care cu acest prilej Biserica Română Unită a fost scoasă de sub jurisdicția arhiepiscopiei maghiare de rit latin (romano-catolice) de la Esztergom și, în calitate de Biserică *sui iuris*, a fost pusă sub ascultarea directă a Sfântului Scaun. Provincia mitropolitană de Făgăraș și Alba Iulia, înființată prin bula papală *Ecclesiam Christi ex omni lingua* din 26 noiembrie 1853 urma să cuprindă între fruntariile sale două episcopii noi, cu sediul la Gherla și respectiv la Lugoj, pe lângă cele deja existente, Blajul și Oradea⁴. După trecerea a peste un deceniu și după ducerea la bun sfârșit a unor demersuri lungi și stăruitoare de „separație” ierarhică a românilor ortodocși de sub jurisdicția Bisericii sârbe din imperiu (Mitropolia de la Carloviț, ridicată în anul 1855 la rang de patriarhie), Andrei Șaguna reușește în anul 1864 să obțină statutul de mitropolie pentru Biserica pe care o păstorea și să se ajungă astfel la o Biserică ortodoxă pe deplin independentă din punct de vedere canonic, practic o Biserică ortodoxă autocefală. Șaguna proiectase o mitropolie în care să fie cuprinși toți românii ortodocși din Imperiul austriac, o idee transpusă în practică în cea mai mare parte, excepție făcând Bucovina, unde episcopul locului, Eugeniu Hacman, și-a dorit pentru sine funcția de mitropolit⁵. Ambele mitropolii s-au

³ Nicolae Bocșan, „Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române”, în Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII-XIX)*, Fundația „Cele Trei Crișuri”, Oradea, 1994, pp. 97-188.

⁴ Octavian Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, text paralel în română și germană, extras din „Perspective”, X, 1987, 37-38, 419 pagini.

⁵ Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea Mitropoliei, dimpreună cu o colecțiune de acte*, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1900; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și luteranism în Transilvania între Revoluția pașoptistă și Marea Unire. Evoluție istorică și relații confesionale*, Editura Andreiana, Presa Universitară Clujeană, Sibiu, Cluj-Napoca, 2015.

legitimată cu ideea că „restaurează” vechea mitropolie a românilor ardeleni, care funcționase la Bălgrad (Alba Iulia) până la Unirea cu Roma, atât Mitropolia greco-catolică de la Blaj cât și cea ortodoxă de la Sibiu pretinzând că sunt continuatoarele vechii mitropolii românești a Transilvaniei. Este important de spus faptul că cele două provincii mitropolitane românești cuprindeau în aria lor de jurisdicție pe aproape toți românii din Imperiul habsburgic (de la 1867 monarhie austro-ungară), astfel importanța și relevanța lor în zona confesională și bisericească era întregită de importanța pe care o aveau ca veritabile instituții „naționale” pentru întreaga comunitate românească de pe cuprinsul monarhiei dunărene.

Primele decenii care au urmat după constituirea provinciei mitropolitane greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș sunt deosebit de interesante pentru punerea în evidență a profilului identitar al confesiunii românilor uniți. Sfântul Scaun a dorit să cunoască mai îndeaproape tradițiile, funcționarea și a întregul specific al Bisericii Române Unite, pentru a-i putea conferi o organizare care să servească de model și pentru alte Biserici catolice de rit răsăritean. În desfășurarea acestui demers deosebit de semnificative au fost momentele în care s-a înregistrat prezența în Transilvania a unor înalți reprezentanți ai Sfântului Scaun, veniți să-i cunoască pe românii greco-catolici „la ei acasă”, astfel în anul 1855 a ajuns la Blaj pro-nunțiul vienez Michele Viale Prela, în 1858 a avut loc vizita unei delegații papale conduse de nunțiul Antonio de Luca, o „incursiune” de amploare care a pus la dispoziția forurilor pontificale un material bogat privind organizarea, funcționarea, practicile și uzanțele existente la acel moment în Biserica Greco-Catolică românească. În anul 1868 a călătorit prin Transilvania nunțiul vienez Mariano Falcinelli, care a poposit între altele la Gherla, sediul unei dieceze tinere, înființate cu mai puțin de două decenii în urmă. În termenii unei raportări de tip alteritar derularea acestor vizite pontificale a prilejuit întâlnirea paradigmei latine a Catolicismului cu o Biserică Unită înzestrată cu o viguroasă tradiție răsăriteană și a dat ocazia Sfântului Scaun să cunoască mai bine problematica identității unei Biserici răsăritene aflate în comuniune cu Roma⁶.

Participarea episcopatului greco-catolic român la conciliul Vatican I este un moment al istoriei bisericești din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu impact semnificativ asupra identității confesionale a românilor uniți. Au luat parte la lucrările conciliului mitropolitul de la Blaj, Ioan Vancea, și sufragantul său de la

⁶ Documentația acestor vizite a fost publicată de Ana Victoria Sima în vol. *Vizitele nunțiilor apostolici venezi în Transilvania (1855-1868)*, vol. I-II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.

Oradea, Iosif Papi-Szilagy, însoțiți de Victor Mihalyi de Apșa și respectiv Ioan Szabo, în calitate de secretari, ulterior arhieriei și ei, la rândul lor. Prin discursurile rostite în plenul reuniunii conciliare și prin memoriile adresate în scris diferitelor comisii și chiar papei Pius al IX-lea, care i-a primit în audiență în data de 4 mai 1870, cei doi episcopi români au făcut cunoscută Sfântului Scaun și întregii lumi catolice tradițiile și întreaga problematică a identității Bisericii greco-catolice românești. Conciliul Vatican I a fost un moment de vârf al afirmării și exprimării pe plan extern a Bisericii Române Unite, unul dintre cele mai importante din întreaga sa existență istorică⁷.

Chiar dacă acest conciliu n-a mai apucat să formuleze hotărâri referitoare la Bisericile de rit oriental aflate în comuniune cu Roma (papa Pius al IX-lea a trebuit să-i suspende lucrările sub presiunea armatei italiene, care a și pătruns în Cetatea Eternă după faimoasa străpungere a apărării pontificale de la Porta Pia, 20 septembrie 1870), momentul Vatican I n-a rămas fără impact asupra lor. Mulți episcopi uniți printre care și Vancea au avut rezerve față de tezele majorității conciliare (partida „infailibilistă”), fiind nevoiți ulterior să subscrie public la hotărârile conciliului. Conciliul Vatican I a accentuat o dezbatere, prezentă de dinainte în mediile greco-catolice românești în legătură cu fenomenul de „latinizare” a uniților-aducerea lor mai aproape de paradigma latină a catolicismului. În Biserica greco-catolică din fostul Mare Principat al Transilvaniei atașamentul față de tradiția răsăriteană era mai pregnant, în timp ce în alte zone de pe cuprinsul său, așa cum era episcopia de Oradea, influențele dinspre Biserica de rit latin erau mai pronunțate⁸. Ioan Vancea a avut parte de altfel chiar de acuzații dure că ar fi latinizat excesiv Biserica greco-catolică românească, așa cum au fost cele formulate de Nicolae Densușianu⁹.

În perioada de după Conciliul Vatican I Biserica Română Unită a organizat trei sinoade provinciale, în anii 1872, 1882 și 1900, alături de câteva sinoade

⁷ Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001 (audiența la papă, vezi la pp. 414-422); Ana Victoria Sima, *Affirming Identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the Time of the First Vatican Council*, Vita e Pensiero, Milano, 2013; Ion Cârja, „Identită eclesiastice a confronto. La Chiesa Greco-Cattolica Romana al Concilio Vaticano I”, în Martin Baumeister, Andrea Ciampani, Francois Jankowiak, Roberto Regoli (a cura di), *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2020, pp. 415-432.

⁸ Ion Cârja, *Biserica și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, pp. 223-225 sq.

⁹ Nicolae Densușianu, *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba-Iulia*, Edițiunea „Gazetei Transilvaniei”, Tipografia A. Mureșianu, Brașov, 1893, pp. 1-16.

eparhiale, care au pus la punct organizarea constituțională a acestei Biserici. Semnificativ pentru existența celor două paradigme identitare în Biserica greco-catolică românească de atunci este faptul că Decretele primului sinod provincial au fost înaintate la Roma spre aprobare, de unde au fost retrimise la Blaj, sensibil revizuite, spre a fi puse în aplicare, abia în anul 1881¹⁰.

Cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea înregistrează două proiecte deosebit de semnificative pentru identitatea Bisericii greco-catolice românești, primul dintre ele, formulat de mitropolitul Vancea în memoriul înaintat papei cu ocazia audienței din 4 mai 1870, propunea ridicarea acestei Biserici la „un rang mai înalt și o mai mare jurisdicție ecleziastică”, fiind vorba în fapt de înălțarea acesteia la rangul canonic de patriarhie, care-i putea întări caracterul misionar și prozelitar printre românii din Transilvania și chiar a celor de peste Carpați¹¹. Al doilea, menit de asemenea, între altele, să fortifice pe plan misionar această Biserică în cadrul națiunii române, a constat în numirea mitropolitului Ioan Vancea în demnitatea de cardinal, proiect luat în calcul de forurile imperiale austro-ungare și de Sfântul Scaun de câteva ori, începând din 1869, pentru ca în 1877 să fie aproape de transpunerea în practică, lucru care nu s-a mai întâmplat din cauza faptului că guvernul maghiar i-a retras în ultimul moment susținerea¹². Este o idee pe cât de interesantă din punct de vedere istoric, pe atât de puțin cunoscută astăzi, în istoriografia ecleziastică și în conștiința însăși a greco-catolicismului românesc contemporan.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea greco-catolicismul românesc și-a definitivat în esență organizarea constituțională, canonică și disciplinară în forma unei Biserici mitropolitane *sui iuris*, și a elaborat în același timp proiecte și strategii de natură să-i consolideze poziția în peisajul politico-ecleziastic din Imperiul austro-ungar și, deopotrivă, din interiorul națiunii române. O astfel de linie pe care au

¹⁰ Olivier Raquez, „Riflessioni sul primo Sinodo Provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj nel 1872”, in Ion Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Editura Scriptorium, Bucurest-Roma, 2004, pp. 139-147.

¹¹ N. Bocșan, I. Cârja, *op.cit.*, pp. 414-422.

¹² Ion Cârja, „Elite ecleziastice transilvane în context central european. Sfântul Scaun și numirea cardinalilor în Bisericile greco-catolice din Imperiul habsburgic/austro-ungar (a doua jumătate a secolului al XIX-lea)”, in C. Bărbulescu et alii (coord.), *op.cit.*, pp. 92-110; Idem, „The Backstage of a Failed Ecclesiastical Project: the Appointment of a Romanian Cardinal in the Second Half of the Nineteenth Century”, in François Jankowiak, Laura Pettinaroli (ed.), *Les cardinaux entre cour et curie. Une élite romaine (1775-2015)*, Collection de l'Ecole Française de Rome, 530, Roma, 2017, pp. 33-46.

gândit-o elitele acestei Biserici a vizat întărirea caracterului său misionar, fapt care însemna în esență dorința de „lățire” a „Sfintei Uniri” la nivelul blocului etnic românesc din regiunea transilvană și din afara acesteia. Memorandumul înaintat papei Pius al IX-lea în 4 mai 1870 este unul din cele mai coerente expresii ale proiectului greco-catolic românesc de unire ecleziastică. Deosebit de interesantă este, pentru viziunea misionară a Bisericii greco-catolice române, propunerea de înființare a unei misiuni greco-catolice la Vidin, în sudul Dunării, sub patronajul și cu susținerea materială a Sfântului Scaun, în această zonă verificându-se în epocă începuturile unui fenomen de trecere la Unirea cu Roma a populației din satele românești din imediata vecinătate sudică a Dunării. În aceeași perspectivă a „unirii poporului român cu Sfânta Biserică Romană”, a elaborat Augustin Bunea un memoriu, cu data de 19 martie 1906. Argumentația avansată de canonicul blăjean evidențiază unul din temeiurile majore ale demersului românesc de unire bisericească, faptul că se spera ca proiectul de unire să ducă la fortificarea instituțională a Bisericii Greco-Catolice române astfel încât aceasta să se poată disocia în mod categoric de Autonomia Catolică din Ungaria, un proiect perceput de românii uniți ca fiind riscant pentru propria autonomie bisericească, așa cum se va vedea în cele ce urmează¹³. Pentru semnificația națională a conceptului de unire ecleziastică promovat de mediile greco-catolice din epocă este la fel de sugestiv demersul lui Vasile Lucaciu, unul din liderii români de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX cei mai angajați în direcția ideii de unire politică a tuturor românilor, care a pus biserica de la Șişești, ctitorită de el, sub semnul sintagmei „pro Sancta Unione omnium Romanorum”¹⁴. Marea Unire din anul 1918 a reactivat aceste planuri, nutrite de ambele confesiuni românești de altfel, în sensul în care s-a avansat ideea de a se profita de înfăptuirii unirii politico-statale a tuturor românilor pentru depășirea separației confesionale din cadrul blocului românesc intracarpatic¹⁵.

Raporturile cu Autonomia Catolică maghiară au reprezentat o temă care a generat un discurs identitar deosebit de consistent la nivelul elitelor Bisericii Române Unite de-a lungul întregii perioade dualiste. Un proiect original în felul său, de

¹³ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea*, pp. 257-270, 272-273.

¹⁴ Simion Retegan, *Luptând pe două fronturi. Memorandistul Vasile Lucaciu*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2016; Claudiu Porumbăceanu (coord.), *Dr. Vasile Lucaciu. Pro sancta unione romanorum*, Editura Argonaut, Editura Mega, 2022.

¹⁵ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea*, p. 274.

delimitare a zonei de interes și influență a Bisericii Catolice din Ungaria de ingerințele statului, proiectul Autonomiei Catolice avea în vedere includerea în această structură a eparhiilor de rit latin și a celor de rit bizantin (greco-catolic) din Ungaria, fapt care a fost perceput de românii uniți ca o amenințare la adresa propriei autonomii bisericești garantate de Sfântul Scaun. Cu origini în perioada revoluției de la 1848, Autonomia Catolică a fost prezentă în dezbaterile politico-eceziastică din Ungaria practic de-a lungul întregii perioade dualiste, din care se disting două etape ale congreselor și de elaborare a unor statute ale Autonomiei, în anii 1868-1871 și 1897-1902, pentru ca problema să revină pentru ultima dată în prim-plan în anul 1917. Autonomia Catolică din Ungaria a reprezentat o veritabilă provocare pentru Biserica Greco-Catolică românească, dând-i astfel ocazia de a se maturiza sub aspectul identității prin mecanismul de raportare alteritară. Reacționând la proiectul Autonomiei Catolice maghiare, elitele Bisericii Române Unite au elaborat unul din cele mai ample discursuri asupra propriei autonomii și identități eceziastice din întreaga existență istorică a acestei Biserici. Se poate vorbi de un discurs și deopotrivă de o veritabilă ideologie a autonomiei bisericești, un corespondent în sfera eceziastică a ideologiei politico-naționale a mișcării românești de emancipare¹⁶.

Începutul veacului al XX-lea a fost o perioadă cu câteva teme preocupante pe agenda Bisericii Române Unite, cu impact considerabil asupra demersului de definire identitară și națională a confesiunii greco-catolice. Una a fost Autonomia Catolică maghiară, o dezbateră veche de câteva decenii, aflată în plină desfășurare, periodic repropusă în dinamica raporturilor Stat-Biserică din Ungaria, pe care Sfântul Scaun o urmărea, de asemenea, nu fără unele temeri și îngrijorări. O altă problemă care nu era nouă dar care s-a acutizat progresiv odată cu trecerea timpului, a fost reprezentată de școlile confesionale, gestionate de cele două Biserici românești în virtutea autonomiei culturale de care se bucurau naționalitățile nemaghiare din Ungaria-este vorba de Legea Naționalităților din 1868 (legea XLIV/1868), ale cărei prevederi liberale inițiale s-au restrâns treptat prin legile școlare ulterioare ale

¹⁶ Gabriel Adriányi, „Lo stato ungherese ed il Vaticano (1848-1918)”, in Pál Cséfalvay, Maria Antonietta De Angelis (a cura di), *Mille anni di cristianesimo in Ungheria*, Conferenza Episcopale Ungherese, Budapest, 2001, p. 114; I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea*, pp. 171-222; Cecilia Cârja, Ion Cârja, „Identită confessionale-identită nazionale. Le élites della Chiesa greco-cattolica romana e l'Autonomia cattolica dell'Ungheria nel periodo del dualismo (1867-1918)”, in Andrea Ciampani, Rita Tolomeo (edited by), *National Identities and Transnational European Elites*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2015, pp. 121-138.

regimului dualist. Școala era în această perioadă de puternică efervescență națională un instrument de menținere și de consolidare a identității comunitare, etnico-naționale sau, dimpotrivă, un mijloc eficient de diluare a identității și de asimilare. Având în vedere impactul puternic al politicilor educaționale în zona identității, școlile elementare confesionale erau, în perioada pe care o avem în vedere, obiect de dispută între Stat și cele două Biserici românești, pentru care menținerea caracterului confesional al acestor școli era sinonimă cu salvagardarea identității naționale¹⁷. În virtutea calității arhierilor de senatori de drept în camera superioară a Parlamentului de la Budapesta (Casa Magnaților), aceștia au intervenit frecvent prin luările lor de cuvânt pentru a contracara politicile asimilaționiste ale guvernelor maghiare în materie de învățământ¹⁸. Perioada delimitată de lucrările celui de al treilea sinod provincial al Bisericii Române Unite și începutul Primului Război Mondial a cunoscut un moment de criză de mare intensitate, reprezentat de legea școlară Apponyi din anul 1907.

Un moment de dificultate majoră, adevărată criză de identitate pentru greco-catolicismul românesc, s-a înregistrat în perioada premergătoare primei conflagrații mondiale prin înființarea episcopiei de Hajdudorogh, în anul 1912. Corespunzător unei realități etno-lingvistice din nor-estul actualei Ungarii, în care comunități de origine precumpănitor ruteană dar și română s-au asimilat în timp ajungând să vorbească în mod prioritar limba maghiară, proiectul unei episcopii greco-catolice maghiare s-a concretizat într-o primă fază sub forma unui vicariat, alcătuit din 41 de parohii, înființat în anul 1873, pentru ca în 1912 să fie ridicat la rang de eparhie, prin pevederile bulei papale *Christifideles graeci*, promulgată în 8 iunie 1912. Guvernele maghiare au profitat de această realitate din teren, transformând-o într-un proiect politic prin care se urmăreau finalități asimilaționiste în cadre ecleziastice. Noua episcopie cuprindea în aria sa de jurisdicție 162 de parohii preluate de la dicezele greco-catolice române și rutene, dintre care 8 de la episcopia de Eperjes, 70 de la Munkács, 4 de la Gherla, 44 de la Oradea, 35 de la arhiepiscopia de Făgăraș și Alba

¹⁷ Daniela Mârza, *Învățământ românesc în Transilvania. Școlile Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2011.

¹⁸ Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară*, ediție anastatică, vol. I-IX, Tipo Moldova, Iași, 2017, passim; Andreea Dăncilă Ineuan, Marius Eppel, Ovidiu Emil Iudean (editori), *Polifonii politico-eceziastice. Discursuri ale elitei clericale din Camera Superioară a Parlamentului Ungariei (1867-1918)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2020.

Iulia (dieceza mitropolitană română), acestea din urmă fiind organizate sub forma unui Vicariat al Secuilor. În componența eparhiei nou înființate mai intra parohia mixtă româno-ruteană din Budapesta, aflată până atunci în componența arhiepiscopiei de rit latin de la Esztergom. Înființarea episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdudorogh a antrenat o amplă mișcare de protest printre românii uniți, elite și comunități (parohiile vizate de noua construcție ecleziastică, în special), cu ecou la Sfântul Scaun și cu implicarea arhiducelui Franz Ferdinand, moștenitorul tronului Austro-Ungariei, de partea românilor. În perioada premergătoare și în anii imediat următori promulgării bulei *Christifideles* s-au înregistrat numeroase momente de cumpănă în mediile greco-catolice românești, ajungând să se vorbească în acel context de „ruperea pecetilor” și întoarcerea la „Biserica strămoșească”¹⁹.

După două veacuri de existență, la începutul secolului XX, Biserica greco-catolică românească avea o identitate bine conturată în piesajul vieții bisericești și naționale a românilor din Austro-Ungaria și, deopotrivă, pe planul mai larg al vieții publice din imperiul dualist. Vorbim de o Biserică cu o identitate răsăriteană, de care era incontestabil atașată²⁰, fără a se confunda însă cu Biserica Ortodoxă de care se deosebea prin influențele venite, în timp, dinspre Catholicismul de rit latin. În mecanismul raportării de tip alteritar, Biserica Română Unită își proiecta un profil distinct atât în raport cu Bisericile și confesiunile cu care avea elemente în comun (Ortodoxia, Catholicismul de rit latin), cât și cu cele mai îndepărtate din punct de vedere al trăsăturilor identitare (confesiunile protestante ale Transilvaniei). Asemeni Bisericii Ortodoxe a românilor din imperiul dunărean, în epoca pe care o avem în vedere, Biserica Unită era în mod fundamental o Biserică „românească” și ținea să fie percepută ca atare în comunitatea românească din Austro-Ungaria, fără a se confunda însă cu Biserica Ortodoxă sub aspectul profilului identitar și al discursului

¹⁹ Pe această temă a se vedea: Cecilia Cârja, *Românii greco-catolici și episcopia de Hajdudorogh (1912). Contribuții documentare*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009; Idem, *Biserică și politică. Înființarea Episcopiei de Hajdudorogh (1912)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012; Ion Cârja, „Arhiducele Franz Ferdinand și românii greco-catolici în contextul înființării episcopiei de Hajdudorogh (1912)”, în Nicolae Bocșan, Ioan Bolovan (coord.), *Călători români în Occident (sec. XVII-XX)*, Institutul Cultural Român/Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2004, pp. 87-99. Vezi și „... you have foreseen all of my paths ...”. *Byzantine Rite Catholics in Hungary*, Éditions du Signe, Strasbourg, 2012, pp. 5-51.

²⁰ Ion Cârja, Cecilia Cârja, „Despre identitatea răsăriteană a Bisericii greco-catolice române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Banatica*, 22, 2012, pp. 229-242.

public. „Ceilalți”, românii „greco-orientali” (ortodocși), reprezentau pentru greco-catolici o alteritate de proximitate, din propriul perimetru etnic, iar pe un alt plan, al denominării cu care opera un discurs devenit tradițional în mediile pontificale, aceștia erau văzuți drept „schismatici”, chiar dacă o atare percepție, în perioada pontificatului lui Leon al XIII (1878-1903), un papă apropiat de Răsăritul creștin, a început să fie înlocuită cu expresii și denominări ceva mai reverențioase, de genul „frați separați” sau „dizidenți”²¹. Alături de ortodocși, greco-catolicii au participat, în perioada celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, la ceea ce am putea numi „proiectul național” românesc, în sensul larg al termenului, în pofida clivajelor confesionale care jalonau în mod inevitabil prezența și activitatea celor două Biserici în cadrul comunității românești. Pe lângă cele două momente de referință pentru mișcarea politico-națională a românilor din Imperiu, 1848 și 1918, când cele două Biserici, prin ierarhi, cler și credincioși au acționat sinergic, deosebit de imporantă a fost, în timp, colaborarea dintre ortodocși și greco-catolici în proiectul identitar lansat de Asociațiunea ASTRA în 1861, reprezentanții celor două confesiuni fiind prezenți activ și constant atât la nivel de conducere și cât pe plan regional și local, în activitatea despărțămintelor. În pofida formării unei intelectualități laice mai consistente²², în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, structurile ecleziastice continuă să aibă importanță și relevanță pentru demersul identitar al românilor din Imperiul austriac (monarhia austro-ungară).

De partea cealaltă, Catholicismul de rit latin (Biserica romano-catolică) din Transilvania și Ungaria era pentru Biserica Română Unită o alteritate și mai pronunțată decât Ortodoxia, prin specificul său dogmatic, ritual, disciplinar, în primul rând, aceasta în pofida influențelor latine care au păstruns în timp în greco-catholicismul românesc, la nivelul organizării instituționale și în viața religioasă curentă a românilor uniți²³. Ceea ce a contat foarte mult, în epocă, pentru raportarea de tip alteritar a confesiunii greco-catolice românești la Biserica romano-catolică din Ungaria (Transleithania), era condiționarea de tip național, Catholicismul latin fiind

²¹ Ion Cârja, „Aspecte ale imaginii ortodocșilor la greco-catolicii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia*, vol. 51, 2006, nr. 2, pp. 75-96.

²² Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

²³ Ana Victoria Sima, „Despre inovațiile „latine” introduse în Biserica Română Unită la jumătatea secolului al XIX-lea”, în C. Bărbulescu et alii (coord.), *op.cit.*, pp. 71-82.

în mod fundamental de o altă expresie etnică. În mod tradițional, de fapt, pentru românii din Transilvania „ceilalți” se înfățișau sub forma unei alterități multistratificate, în sensul în care la condiționarea de tip etnic se adăuga condiționarea confesională și cea socială, astfel, spre exemplu, dacă românii erau ortodocși și greco-catolici, modelul alteritar maghiar însemna altă etnie, altă confesiune (romano-catolici, reformați, unitarieni) și alt etaj social (artistocrația maghiară)²⁴. La nivel de percepție și raportare, în dinamica jocului identitate-alteritate, condiționarea etnico-națională avea o mare greutate în relațiile bisericești româno-maghiare, pe ambele sensuri de percepție, atât dinspre partea română cât și dinspre cea maghiară. Proiectul deja menționat al Autonomiei Catolice din Ungaria n-a făcut decât să accentueze o anumită latură a demersului identitar greco-catolic, reprezentată de nevoia de disociere cât mai fermă de Catholicismul de rit latin, alături de care Biserica Română Unită risca să fie înglobată odată cu constituirea la nivel „regnicolar” (în întreaga Ungarie), a „organismului autonom”.

Făcând un salt în timp, nu putem să nu constatăm cum azi, la începutul secolului XXI, după ce peste Biserica Greco-Catolică a trecut regim totalitar care a scos-o în afara legii și a condamnat-o la o existență „în catacombe”, raportarea acestei confesiuni la cele două identități de proximitate, Ortodoxia și Catholicismul de rit latin, s-a schimbat destul de semnificativ comparativ cu secolul al XIX-lea, în sensul în care distanța dintre confesiunea greco-catolică și cea romano-catolică din Transilvania s-a mai diminuat, nemaifiind azi atât de marcată de condiționarea de tip național ca în trecut, în timp ce raportarea la Biserica Ortodoxă, de care o ținea aproape altădată solidaritatea de tip național și calitatea de „Biserică românească”, astăzi după experiența istorică pe care a consumat-o greco-catholicismul românesc din 1948 până în prezent, cu tot cea însemnat scoaterea în afara legii și perioada clandestinității, nu în ultimul rând disputele cu Biserica Ortodoxă după decembrie 1989 pe probleme de oridin patrimonial, a făcut ca Ortodoxia să ajungă să fie pentru confesiunea greco-catolică o ipostază alteritară cu note evidente de ostilitate.

Revenind la momentul istoric care face obiectul reflecțiilor de față, începutul de secol XX, constatăm că pentru ceea ce putem numi drept identitatea „istorică” a greco-catholicismului românesc, aceasta era deja formată, referințele fundamentale

²⁴ Nicolae Bocșan, „Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic – greco-catolic)”, în Nicolae Bocșan, Valeriu Leu (coord.), *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reșița, 1996, pp. 96-110.

ale Bisericii Române Unite se formaseră și se sedimentaseră în cele două secole de existență, cu mențiunea că un aport esențial, definitiv, am putea spune, au avut desfășurările și evoluțiile din jumătatea de secol precedentă, cu alte cuvinte perioada cuprinsă între consitituirea mitropoliei de Alba Iulia și Făgăraș și cel de al treilea sinod provincial au avut un impact identitar important și de lungă durată asupra fizionomiei confesiunii greco-catolice românești.

S-a vorbit în epocă de „cele două strane” ale națiunii române, o expresie sugestivă care surprinde caracterul biconfesional al vieții religioase a românilor din Imperiul habsburgic, monarhia dualistă de mai târziu, existența a două identități sub raport confesional-ecclesial în interiorul comunității românești. Între crearea mitropoliilor autonome și prima conflagrație mondială geografia ecclesială a românilor din spațiul intracarpatic s-a caracterizat prin stabilitate, în linii esențiale, vremea „trecherilor religioase”, a schimbărilor masive în sfera apartenenței confesionale trecuse demult. Vorbim pentru această perioadă de identități confesionale robuste, bine profilate, instituționalizate prin intermediul celor două provincii mitropolitane, greco-catolică și ortodoxă, cu elite reprezentative și o rețea complexă de instituții de învățământ, de la școlile elementare confesionale din lumea satelor până la nivel de gimnazii, licee și academii teologice. Fără a fi un fenomen de anvergură, o anumită instabilitate în relația dintre cele două confesiuni se menține și se concretizează prin „trecheri” la „ceilalți”, care nu sunt fundamentate spiritual ci au drept cauză situații conflictuale de mică amplitudine și de anvergură locală²⁵.

La cumpăna veacurilor XVII-XVIII, prin unirea unei părți a românilor ardeleni cu Biserica Romei, în viața religioasă a acestui popor a apărut o a doua Biserică-departe de a fi un fapt efemer, această realitate nouă s-a instalat pe termen lung în istoria românilor din spațiul intracarpatic. Considerată responsabilă, conform unor abordări istoriografice polemice și partizane, de ruperea unității naționale românești, „separația” confesională a impus o anumită reconfigurare a vieții comunitare

²⁵ Simion Retegan, „Aspecte ale biconfesionalității românilor din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1850-1867)”, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, XXXV, 1996, pp. 178-183; Macarie Drăgoi, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și divergențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011; Ion Cârja, „Dilemele conviețuirii. Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX)”, în Mihai Spăriosu, Vasile Boari (coord.), *Armonie și conflict intercultural în Transilvania și Banat. Perspective cultural-istorice 1650-1950*, Institutul European, Iași, 2014, pp. 361-371.

românești în ansamblul său, cu consecințe până la urmă beneficie pe planul evoluției cultural-naționale a românilor din imperiu. Caracterul biconfesional al vieții religioase a românilor din imperiul dunărean, prin nevoia coabitării cu o alteritate de proximitate din propriul perimetru etnic și a gestionării în cotidian a numeroase aspecte de interes comun, în care trebuia să se țină mereu seama de „celălalt”, a determinat în timp apariția unei culturi de timp democratic în cadre ecleziastice. Este un fapt care demonstrează, alături de alte contribuții extraordinare cu care Biserica Greco-Catolică a onorat modernitatea românească, faptul că această structură bisericească a fost un factor de occidentalizare și europenizare în viața publică a românilor din fosta monarhie dunăreană²⁶.

²⁶ Vezi mai pe larg în Ion Cârja, Cecilia Cârja, „Între separație confesională și unitate națională. Bisericele românești din Transilvania și Marea Unire”, în Gabriel Moisa, Sorin Șipoș, Ion Eremia (coord.), *Declarația de autodeterminare de la Oradea din 12 octombrie 1918*, Editura Academiei Române, București, 2018, pp. 27-38.

„OCCIDENTUL”, AȘA CUM E VĂZUT DE PRESA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, ÎN CONTEXTUL INTEGRĂRII EUROPENE

Ciprian GHIȘA*

ABSTRACT. *The „West”, as Described in the Romanian Orthodox Press, in the Context of the European Integration.* The paper analyzes the different perspectives supported in the Romanian Orthodox Press by high officials and theologians of the Orthodox Church on the effects of the integration of Romania in the European Union. The debate is not about the economical and political integration, constantly and officially supported by the Orthodox hierarchs. It was focused on the „dangers” that this integration would bring and face the Romanians – secularisation, atheism, a liberalisation of behaviours considered to be imoral, individualism, naricism etc. The West is seen as the origin of this dangerous cultural framework that can attack the values and the traditions of the Romanian Orthodoxy, seen as the protector of the true and original Christian Tradition. The discourse of otherness towards the Catholic Church is also present in this debate, as the Church of Rome is also considered to be blamed for the moral decay of the Western society. This type of discourse is not new in the Romanian cultural and confessional environment, some of these topics originating in the 19th century, others in the Inter-Wars period.

Keywords: The Romanian Orthodox Church, European integration, otherness, confessional and national identity, discourse of identity

Cuvinte-cheie: Biserica Ortodoxă Română, integrare europeană, alteritate, identitate confesională și națională, discurs identitar

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Blaj, e-mail: ciprian.ghisa@ubbcluj.ro.



Occidentul a reprezentat pentru Ortodoxia românească o sursă permanentă a alterității. Identitatea confesională ortodoxă a fost construită și întărită și ca o consecință a acestei relații. Apusul a fost perceput urmând două perspective principale: cea spirituală, confesională; respectiv, cea culturală. În primul caz, Vestul a reprezentat în special „inamicul”, zona din care venea ofensiva prozelitismului catolic și protestant care a cauzat reacții de respingere și de auto-apărare în interiorul universului român, ortodox și răsăritean, folosind un discurs specific, care a fost dezvoltat permanent în perioada modernă și în secolul XX, deopotrivă. În al doilea rând, Occidentul a devenit un model pentru societatea românească, care și-a găsit aici sursele de inspirație în timpul propriului proces de modernizare. Acesta s-a intensificat în momentele în care statul român era orientat mai ales înspre Europa Occidentală pentru mai buna promovare a propriilor sale interese politice, strategice și economice.

Deceniile care au urmat căderii regimului comunist în România au fost marcate de două importante procese politice – economice – sociale și culturale: „tranziția internă (tranziția post-comunistă) și tranziția externă (integrarea europeană)”¹. Democratizarea și intrarea în Uniunea Europeană au fost legate de câteva aspecte fundamentale: „*politically, the accession to the EU consists of having a Western-type democracy with all its components – institutional stability, rule of law, human rights, protection of minorities etc.*”². Însă, din perspectivă spirituală, acest fenomen a adus cu sine o mulțime de provocări noi, care au fost și sunt dezbătute pe larg în societatea românească: secularizarea; relația dintre biserică, stat și societate; rolul bisericii / al religiei în cadrul procesului de democratizare; chestiunea rolului social al bisericii; procesul de globalizare; poziția Bisericii Ortodoxe Române față de relația unora dintre ierarhi și clerici cu regimul comunist; mișcarea ecumenică; relațiile inter-confesionale interne (în special cu Biserica Greco-Catolică, dar și cu așa numitele culte neo-protestante – Martorii lui Iehova, Adventiști, Penticostali etc.).

Așadar, dacă se dorește analiza poziției Bisericii Ortodoxe Române față de Occident, atunci aceasta va trebui începută pornind de la aceste elemente, descoperind perspectiva și viziunea sa asupra unor probleme esențiale ca și:

¹ I. M. Bucur, R. Dima, „The Romanian Orthodox Church in the Process of Romania's EU Accession (1990-2004)”, în *Transylvanian Review*, vol. XIX, Supplement, nr. 3, 2010, p. 237.

² *Ibidem*, p. 241.

integrarea europeană, secularizarea, ecumenismul etc.³; dar și propria definiție dată conceptului de „Europa”.

Analizând articolele publicate în jurnalul oficial al Patriarhiei Române, istoricul Marius Bucur concluziona: *„the Orthodox Church understands democratization as a form of Europeanization, having as indicators the positive institutions of parliamentarianism, of competition-based market, of the free private enterprise in all domains, freedom, but emphasizes the lack of the inner element from this mode of organization. Thus, in the discourse of the Romanian Orthodox Church of the 1990s, the image of the West-European space is ambivalent: a place of mainly material, economic and social well-being, on the one hand, and a place of spiritual poverty, relativism and moral decay, from this perspective being a menace to the traditions of the Romanians, which were in perfect harmony with the Christian teachings”*⁴. Așadar, biserica trebuie să-și avertizeze credincioșii în legătură cu pericolele aduse de occidentalizarea societății.

În acest moment este esențial să observăm că Biserica Ortodoxă Română, prin vocea și acțiunea ierarhilor săi, a susținut integrarea României în Uniunea Europeană. Spre exemplu, mitropolitul Bartolomeu Anania, arhiepiscopul Clujului, Vadului și Feleacului, spunea în 1995, în fața Parlamentului României: „noi sprijinim cu căldură extinderea Uniunii Europene spre răsărit, rugându-ne din adâncul sufletului pentru ca noi toți să devenim cât mai curând posibil cetățeni ai unei Europe

³ Toate aceste elemente au fost dezbătute pe larg în societatea românească și în mediul ecleziastic, în special în contextul integrării europene. Ca un exemplu ilustrativ, putem menționa o conferință organizată în 6-7 septembrie 2006, la Mogoșoaia, de către Fundația Konrad Adenauer, în parteneriat cu parohia Stavropoleos din București, cu titlul: *Ortodoxia în Europa*. Printre subiectele discutate menționăm: îndoielile reprezentanților ortodocși referitoare la proiectul unei Europe secularizate; valorile morale – rolul valorilor creștine în societate; moștenirea creștină a Europei – Catolice, Ortodoxe și Protestante; problema mișcării ecumenice (a treia Adunare Europeană Ecumenică s-a întrunit la Sibiu, în 2007). Părintele ieromonah Iustin Marchiș – parohia Stavropoleos – a combătut ideea conform căreia Ortodoxia este potrivită doar pentru societățile sărace: „pentru mine, credința românilor va fi testată când aceștia vor trăi foarte bine”. P. S. Ciprian Cămpineanul, episcopul vicar patriarhal, s-a concentrat asupra ideii conform căreia integrarea europeană a României va aduce beneficii dar și pericole deopotrivă, acestea din urmă fiind mai ales de natură spirituală. Rolul social al bisericii a fost analizat de teologul Radu Preda, care a făcut, de asemenea, comentarii referitoare la pericolele aduse de procesul de globalizare și de evoluția tehnologică care au dus la schimbarea comportamentului uman. Vezi: *Revista 22*, 2006, nr. 13, supliment.

⁴ I. M. Bucur, R. Dima, *op. cit.* p. 241.

unite în pace”⁵. Ulterior, într-un interviu din 1999, același înalt ierarh arăta că nu există elemente anti-Ortodoxie în statutul Uniunii Europene, menționând faptul că extinderea UE este un proces politic și economic și nu unul religios⁶. Patriarhul Teoctist a semnat, în numele Bisericii Ortodoxe Române, *Declarația Denominațiunilor pentru integrarea României în Uniunea Europeană*, din 16 mai 2000, în prezența primului ministru Mugur Isărescu, declarație ce a fost „o încercare a tuturor denominațiunilor din România de a oferi un răspuns comun la eforturile făcute de către stat și societate pentru a obține statutul de stat membru al Uniunii Europene”⁷.

Ulterior, în presă, ca și în materialele publicate sub patronajul diferitelor instituții ortodoxe, autorii au subliniat rolul important jucat de Biserica Ortodoxă Română în procesul de integrare europeană a țării. Prof. Mircea Mureșan scria: „patriarhia română are o contribuție notabilă la integrarea României în comunitatea Euro-Atlantică, sprijinind acțiunile istorice ca și cooperarea apropiată cu Biserica Catolică; acești pași justifică încrederea avută de democrațiile apusene în capacitatea Ortodoxiei de a aborda marile curente pan-europene și infirmă multe din temerile unor analiști ca S. P. Huntington referitoare la obstacolele culturale și religioase care ar fi putut împiedica unificarea europeană”⁸.

Teoria lui Samuel Huntington a provocat în mod natural o serie de reacții în presa ortodoxă. Un foarte bun exemplu este cel al unui articol scris de pr. prof. Radu I. Dumitru, intitulat *Ortodoxia și integrarea europeană*, publicat în anul 2006, în *Ortodoxia*⁹, jurnalul Patriarhiei Române, care contestă în mod clar ideea că Europa se sfârșește acolo unde începe Ortodoxia. Mitropolitul Bartolomeu Anania combătea și el faptul că Occidentul se auto-definește ca „Europa”, „invitându-ne pe noi să intrăm în ea, ca și cum noi nu am fi europeni” [...] „noi am fost întotdeauna europeni

⁵ *Ortodoxia*, XLVII, nr. 3-4, 1995, p. 7

⁶ Bartolomeu Anania apud A. Simion, *Biserica Ortodoxă Română în anii '90: între "Biserica Națională" și "Biserica Naționalistă"*, în http://cclbsebes.ro/docs/Sebus_2_2010/28_A_Simion.pdf, p. 587.

⁷ I. M. Bucur, R. Dima, *op. cit.*, p. 246.

⁸ M. Mureșan, „Interacțiunea axiologică credință-datorie-valoare în configurarea unității europene”, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană*, coord. A. Gabor, R. P. Mureșan, București, Ed. Universității București, 2006, p. 9. (editat sub patronajul Facultății de Teologie Ortodoxă din București).

Teoria lui Huntington a influențat în mod evident o serie de politicieni europeni, asemeni ministrului austriac al economiei, Johannes Farnleitner, care a spus că „Europa se termină și trebuie să se termine acolo unde începe Ortodoxia”.

⁹ Radu I. Dumitru, „Ortodoxia și integrarea europeană”, în *Ortodoxia*, nr. 3-4, an LVII, Iul.-Dec. 2006, p. 245-250.

și nimeni nu poate vorbi de integrarea noastră în Europa, ci de regăsirea noastră în Europa, sau mai bine zis de regăsirea Europei în noi”¹⁰. Observația mitropolitului Bartolomeu conduce spre ideea bogăției spiritualității și tradiției răsăritene, ortodoxe, care poate aduce multe beneficii societății apusene afectată serios în perioada modernă și contemporană de laicizare și indiferentism.

Astfel, se dezvoltă metafora Ortodoxiei ca o punte care leagă Apusul de Răsărit: „ca o țară cu un popor de origine latină și credință ortodoxă, România este o punte legând Răsăritul și Apusul continentului european”¹¹. Biserica Ortodoxă Română va vorbi astfel despre vocația sa europeană și despre misiunea sa care poate fi îndeplinită în momentul în care România va deveni membră a Uniunii. Pr. A. C. Tomescu scria: „prezența Bisericii noastre în Europa trebuie să se constituie într-o reafirmare a identității și unității bisericii primare în spațiul european, răsăritean și apusean, un element care poate fi un fundament autentic pentru unitatea Uniunii Europene”; și „odată ce România este un membru al Uniunii Europene, practic, Biserica Ortodoxă Română trebuie să fie într-o permanentă misiune creștină menită să-i apere pe credincioși de pericolul apostaziei, de distanțarea lor față de Dumnezeu și credință”¹².

Acestea sunt cele două roluri principale care pot fi avute de Ortodoxia românească sau de Ortodoxia în general, în interiorul Uniunii Europene:

1. Să fie o legătură între cele două părți principale ale continentului – Vestul și Estul, acționând ca un element de unitate, pornind de la valorile și principiile Bisericii unice din primul mileniu creștin;
2. Să-i protejeze pe credincioși de toate pericolele spirituale aduse de „modernizarea” societății europene, izvorâte în timp, în Occident, dar care se răspândesc acum și în țările răsăritene.

¹⁰ Mitropolitul Bartolomeu Anania apud pr. Prof. Adrian Gabor, „Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române privind integrarea în Uniunea Europeană”, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană*, coord. A. Gabor, R. P. Mureșan, București, Ed. Universității București, 2006, p. 27.

¹¹ I. M. Bucur, R. Dima, *op. cit.*, p. 245. Metafora „punții” este clar exprimată în lucrarea scrisă de Adrian Gabor. A. Gabor, „Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române privind integrarea în Uniunea Europeană”, p. 29. Vezi și: Prof. dr. pr. Dumitru Popescu, „Biserica Ortodoxă Română și valorile euro-atlantice”, în *Ortodoxia*, 1-2, an LVIII, Ian.-Iun. 2007, p. 3.

¹² A. C. Tomescu, „Rolul Bisericii Ortodoxe Române în integrarea europeană a României. Exigențe, probleme și perspective”, 2007, în http://www.episcopiacaransebesului.ro/readarticle.php?article_id=34, p. 4-5.

Cel de-al doilea punct conține în mod clar și ideea superiorității spirituale a Ortodoxiei Răsăritene asupra celei apusene și a imposibilității acesteia din urmă de a rezista în fața tuturor schimbărilor care au afectat lumea încă din perioada iluministă: „civilizația creștin-ortodoxă este superioară deoarece oferă poporului posibilitatea de a depăși lumea materială, dimensiunea immanentă, biologică și economică a vieții, prin uniunea cu Dumnezeu, urmând calea credinței, a misticismului ortodox”¹³.

Iluminismul este considerat a fi una din sursele primordiale ale tuturor acestor pericole spirituale. Într-un articol din anul 2006, intitulat *Misterul omului și tragedia lui în lumea postmodernă*, pr. Vasile Citiriga¹⁴, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Constanța, scria condamnând defectele societății postmoderne (ca și ateismul, pornografia, divinizarea omului, pierderea identității, ideea de progres absolut, materialism, raționalism, indiferentism, ego-centrism și egoism, narcisism, lipsa conștiinței în fața păcatului și lipsa sentimentului de vinovăție, concubinajul, homosexualitatea, prostituția), identificând ca surse: iluminismul, Diderot și Voltaire, trecând apoi la Freud, Nietzsche și nazism¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 4-5.

¹⁴ V. Citiriga, „Taina omului și tragedia lui în epoca postmodernă”, în *Ortodoxia*, 3-4, an LVII, Iul.-Dec. 2006, p. 27-44.

¹⁵ Într-un articol în care dezbate probleme de bioetică, drd. Elena Rusu identifica rădăcinile desacralizării vieții și ale secularizării în programele Revoluției Franceze și în ideile promovate ulterior de Marx și de național-socialismul lui Hitler. E. Rusu, „Considerații ortodoxe despre bioetică în contextul actual”, în *Ortodoxia*, nr. 4, an LVIII, Sept.-Dec. 2007, p. 133-134.

Pr. dr. Dumitru I. Radu cita într-un articol intitulat *Ortodoxia și integrarea europeană*, pozițiile exprimate de patriarhul ecumenic Bartolomeu I, numit „apologetul inegalabil, la ora actuală, al procesului integrării europene cu păstrarea propriei identități culturale și spirituale a statelor ortodoxe în construcția Europei de mâine”. Discursul anti-occidental al patriarhului este evident atunci când vorbește despre elementele care au influențat civilizația europeană – ca și: „fascismul, nazismul, nietzsche-ismul, rasismul, holocaustul evreiesc, Inchiziția, cruciadele, lepădarea crucii de către Biserică și luarea spadei războaielor religioase de 100 de ani și respectiv de 30 de ani, asfixierile cu gaze din Abisinia, colonialismul, indulgențele, cele două războaie mondiale, raționalizarea și secularizarea credinței, teoria despre moartea lui Dumnezeu și atâtea alte abateri, care – în mod sigur – nu reprezintă manifestări ale unei civilizații superioare ci atrocități de care Dumnezeu a păzit Biserica Ortodoxă și, în cea mai mare parte, popoarele ortodoxe”. Aadaugă că Biserica Catolică a fost responsabilă de multe din aceste „atrocități”.

Apoi spune: „Nu Apusul stă la baza culturii europene, ci Răsăritul, căci elementele bune ale civilizației europene ... provin în cea mai mare parte din Bizanțul Ortodox, care a fost apărătorul tradiției și literaturii vechi grecești, încreștinătorul acestora și transmițătorul tezaurului creștin în Occident”. Radu I. Dumitru, „Ortodoxia și integrarea europeană”, în *Ortodoxia*, 3-4, an LVII, Iul.-Dec. 2006, p. 246-247.

Accederea în Uniunea Europeană a dus la o serie de transformări serioase care au fost uneori considerate periculoase de către Biserică. Astfel, Occidentul a fost văzut în multe ocazii, ca un adversar și nu ca un aliat pentru România și implicit, pentru Biserica Ortodoxă Română. Există numeroase articole în presă scrise de clerici ortodocși sau chiar și de unii ierarhi care ar putea fi interpretate ca atacuri anti-occidentale, folosind uneori un vocabular dur. Desigur, tonalitatea acestor reacții diferă foarte mult, de la o retorică teatrală ca și cea a pr. Gheorghe Calciu, care scria că „România a fost amenințată de cavalerii Apocalipsei internaționale, fiind pe cale de a fi exterminată din istorie”¹⁶, la o analiză mult mai obiectivă, care menține dezbaterile la un nivel realist. Unele din acestea au fost o încercare de a atrage atenția asupra faptului că integrarea europeană nu va însemna doar privilegii și bunăstare imediată. Poziția I.P.S. Laurențiu Streza, mitropolitul de la Sibiu, este ilustrativă în acest sens, exprimând rezervele sale în legătură cu integrarea europeană, vorbind despre greutățile pe care țara va trebui să le înfrunte odată cu accederea în Uniune¹⁷.

Pericolele pentru România care apar ca o consecință a apropierei și direcției țării spre Occident și care sunt menționate de către euro-sceptici, sunt: secularizarea, laicizarea, globalizarea, schimbările negative legate de valorile familiei¹⁸, promovarea pornografiei, avortului și homosexualității sub pretextul apărării drepturilor omului, faptul că religia nu se mai predă în școli¹⁹, invazia sectelor și chiar și neînțelegerile ce pot fi produse de ecumenism.

Cu toate că există și autori care contrazic toate aceste „temeri” (vezi articolul pr. prof. dr. Adrian Gabor, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București²⁰), elemente de discurs de acest tip pot fi găsite ușor în presa religioasă ortodoxă.

Prof. Alexandru Moraru, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, scria: „libertatea din anii de după 1989 au facilitat invazia sectelor în viața

¹⁶ Apud A. Simion, *op. cit.*, p. 582.

¹⁷ I.P.S. Laurențiu Streza, „Biserica Ortodoxă Română și Uniunea Europeană. Așteptări, speranțe și temeri”, în *Revista Teologică*, serie nouă, an XV (87), 2006, p. 10.

¹⁸ Vezi și un articol al pr. Ionuț Popa referitor la pericolele venite dinspre Statele Unite ale Americii și dinspre societatea occidentală („o modernitate desacralizată”) pentru valorile familiei creștine: I. Popa, „Problema familiei creștine astăzi. Pastorația copiilor, a tinerilor și a bătrânilor”, în *Ortodoxia*, nr. 4, an LVIII, Sept.-Dec. 2007, p. 110-130.

¹⁹ Biserica Ortodoxă Română s-a exprimat împotriva unora din legile emise de guvernul român cu scopul de a alinia legislația românească la cea europeană: spre exemplu legislația pe tema homosexualității, considerată de unii lideri bisericești ca anti-creștină. Pe de altă parte, patriarhul Teoctist și alți ierarhi au avut poziții oficiale constante în care au apărut păstrarea religiei ca disciplină de studiu în școli.

²⁰ Vezi și A. Gabor, „Biserica Ortodoxă Română în Uniunea Europeană: Probleme și perspective”, p. 121-125.

românească, afectând corpul spiritual al Bisericii. Prozelitismul sectelor a acționat liber profitând de unele principii ca: libertatea religioasă, drepturile omului, spiritul de toleranță²¹; „dușmanii Bisericii sprijină cu insistență așa zisele drepturi ale omului, care nu sunt altceva decât o violare violentă a moralei creștine, prin păcate capitale ca: homosexualitatea, pornografia, avortul etc.; Sf. Sinod al Bisericii, clerul, milioanele de credincioși au stat ferm împotriva lor, considerându-le ca păcate ale Sodomei și Gomorei [...] În același timp, promovarea secularizării și globalizării sunt un real pericol pentru creștinătate, amenințând însuși corpul național al popoarelor din lume, tradițiile, obiceiurile și cultura lor”²².

Pr. conf. dr. Ioan Stoica (vice-decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Târgoviște) și pr. drd. Sorin Bute au scris într-un articol comun că „fenomenul globalizării este unul istoric, evoluând cu sau fără obiecțiile noastre, fiind accelerat de factori care sunt independenți de punctul de vedere religios”. Dar el nu va asigura unitatea lumii, și tocmai de aceea este periculos, iar umanitatea trebuie să fie conștientă de aceasta: „noi (românii – n.n.) am trecut deja printr-o experiență forțată de globalizare (comunismul), care a rupt unitatea lumii”²³.

Pr. prof. Ioan Coman scria în 1995: „furia cu care Occidentul și Bisericele și confesiunile creștine occidentale ne invită să devenim asemeni lor este, cel puțin, suspectă [...] civilizație a eudemonismului, a păcatului ridicat la stare de drept al omului, civilizația apuseană pare să fi reușit secularizarea, înghițirea bisericilor și a confesiunilor apusene și își concentrează acum atenția asupra ultimului bastion, Ortodoxia”²⁴.

Se poate observa că legătura dintre „civilizația apuseană” și „Bisericele apusene” este făcută cu ușurință. Dar trebuie să specificăm că printre aceste biserici, atenția principală rămâne, ca întotdeauna, fixată pe Biserica Catolică, oponentul tradițional.

Părintele Petroniu, de la Muntele Athos, are un pronunțat discurs anti-occidental și anti-catolic: „problema unificării europene este mult contestabilă. Ei vor să abolească frontierele, etnicitatea, să amestece totul, să obțină un amestec în care tradițiile, legile și credințele fiecărui popor să dispară [...] sub presiunea acestor mișcări internaționaliste, tendințele naționaliste se ridică peste tot, ca un fel de

²¹ Al. Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom I, București, 2006, p. 199.

²² *Ibidem*, p. 665-666.

²³ I. Stoica, S. Bute, „Existența, sensul și implicarea conlucrării religiilor la începutul mileniului al III-lea în contextul extinderii Uniunii Europene”, în *Ortodoxia*, 1-2, an LVIII, Ian.-Iun. 2007, p. 195-196.

²⁴ I. Coman, 1995, apud A. Simion, *op. cit.*, p. 583.

reacție a popoarelor menită să apere și să salveze propria lor identitate [...] Catolicii caută să găsească o cale prin care popoarele ortodoxe să admită, pas cu pas, că poziția lor, cea catolică, este cea adevărată”²⁵. Părintele Tomescu insista și el asupra „deviațiilor” catolicilor, susținând că: „prin analiza greșelilor lumii creștine occidentale, noi nu vrem să-i judecăm pe oameni, dar noi dorim să înțelegem unele realități în așa fel încât să fim capabili să menținem ființa spirituală și națională a poporului nostru în situația actuală a Uniunii Europene, pentru că oricine poate vedea pericolul tragic și dureros al erorii și apostaziei din actuala formă subtilă a iconoclasmului promovat în numele drepturilor omului”²⁶.

În alte cazuri, întregul Occident este văzut ca o zonă de spiritualitate post-creștină, ca o societate general secularizată: citându-l pe filozoful american convertit la ortodoxie, Tristram Engelhardt Jr., Elena Rusu scria în studiul său: „o societate care nu mai e demult creștină, ca și Apusul, creștină pe vremuri, este acum post-creștină [...] creștinismul apusean a devenit secular. În sens strict, creștinismul nu mai există”²⁷.

Din punct de vedere al relațiilor inter-confesionale, Biserica Ortodoxă Română a fost foarte activă în dialogul ecumenic și după 1990. Privind direct înspre relația cu Biserica Catolică, vizita papei Ioan Paul II în 1999, în România, este o dovadă incontestabilă a acestei realități. Însă, deschiderea ecumenică poate aduce un pericol și mai mare pentru creștinătate, după cum observa teologul Radu Preda: „sincretismul, lipsa identității, uniformitatea”²⁸. De aceea, ecumenismul poate fi un pericol pentru identitatea ortodoxă a majorității românilor.

Așadar, ce este Europa pentru Ortodoxie? Într-un sens metaforic, prof. Adrian Gabor rezumă: „Europa este pentru Bisericile Ortodoxe o provocare și o oportunitate. Dar, în același timp, un pericol și o șansă”²⁹.

În fața tuturor acestor probleme, Biserica Ortodoxă Română s-a concentrat pe două direcții principale:

1. întărirea poziției Bisericii Ortodoxe Române ca „biserică națională”;
2. apărarea valorilor Tradiției ortodoxe române în interiorul Uniunii Europene.

²⁵ Pr. Petroniu apud A. Simion, *op. cit.*, p. 585.

²⁶ Pr. A. C. Tomescu, „Rolul Bisericii Ortodoxe Române în integrarea europeană a României. Exigențe, probleme și perspective, 2007, în http://www.episcopiacaransebesului.ro/readarticle.php?article_id=34, p. 4.

²⁷ E. Rusu, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ Radu Preda, 1994, apud A. Simion, *op. cit.*, p. 579.

²⁹ Adrian Gabor, „Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române”, p. 29.

Prof. pr. Alexandru Moraru (presa ortodoxă repetă în mod natural acest tip de informație) insista asupra faptului că la recensământul din 1992, 86,8% din populație s-a declarat a fi de confesiune ortodoxă și compară acest procentaj cu cel al ateilor din Franța – 60% din populație³⁰. Așadar, concluzia e simplă: românii sunt un popor religios, iar această spiritualitate este exprimată în interiorul ortodoxiei; această situație trebuie să fie păstrată pentru beneficiul națiunii întregi.

În 1994, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a modificat articolul 2 din Statutul de la acea vreme, introducând formula: „Biserica Ortodoxă Română este națională, autocefală și unitară în organizarea ei”³¹. În anul 1996, patriarhul Teoctist a cerut Parlamentului României să adopte o lege care ar fi asigurat Bisericii Ortodoxe statutul oficial de „biserică națională”, protejând-o astfel de pericolul prozelitismului și deznaționalizării – cererea nu a fost aprobată³². Un document al Patriarhiei române din anul 2010, intitulat *Apel pentru Unitatea și Demnitatea Românească*, menționa: „Biserica Ortodoxă Română este biserica poporului român” din interiorul sau din exteriorul granițelor țării³³. Acest ultim aspect este foarte important ținând cont de procesul semnificativ al emigrației românești din ultimii zeci de ani.

Istoricul și antropologul Katherine Verdery spunea că Biserica Ortodoxă a încercat să mențină un monopol al ortodoxiei bazându-se pe o relație specială cu statul, aliindu-se inclusiv cu forțele naționaliste care s-au opus influențelor religioase venite dinspre Vest. Domnia sa citează un articol din 1997 al pr. Ilie Cleopa, o figură importantă a Ortodoxiei românești, care spunea: „religii nebunești care abia s-au născut [...]; nu-i urmați pe slujitorii Satanei care vin din Occident cu milioane de dolari [...]; dacă vreți să fiți un fiu al lui Cristos și al României, veți ține de credința dreaptă, ortodoxă, pe care o respectăm de două mii de ani. Dacă nu, nu sunteți fii ai lui Cristos și ai bisericii și nu sunteți nici membru al acestui popor”³⁴. Acest tip de mesaj este anti-occidental și exclude de asemenea și pe cetățenii non-ortodocși din națiunea română. Pe de altă parte, ierarhii ortodocși, și patriarhul Teoctist însuși, contestau ideea că Biserica Ortodoxă Română ar fi una naționalistă.

Este vorba despre frica de pierdere a identității în noul context politic, economic și cultural creat de Uniunea Europeană – de aceea autori ortodocși (ca și

³⁰ Al. Moraru, *op. cit.*, p. 192.

³¹ A. Simion, *op. cit.*, p. 568.

³² *Ibidem*, p. 560-561.

³³ http://www.patriarhia.ro/_upload/documente/12659590116712358431.pdf, p. 1.

³⁴ Katherine Verdery apud A. Simion, *op. cit.*, p. 561.

Ion Bia, spre exemplu) insistă pe legătura interioară dintre credința ortodoxă și popor, considerat a se fi născut creștin și supraviețuind în timpul greutăților istorice numai datorită suportului oferit în mod constant de Biserica Ortodoxă. Ion Bia se concentrează asupra conceptului de biserică locală: „geniul Ortodoxiei constă în faptul că o biserică locală este atât de legată de o națiune particulară încât acestea se identifică una cu alta într-o simfonie”³⁵. Dar Tradiția Bisericii din primul mileniu dovedește că Ortodoxia se poate adapta, evolua, fi creativă în interiorul lumii „universale” așa cum își propune Uniunea Europeană să creeze. Aceasta este o perspectivă optimistă prezentă în unele articole. De exemplu, cel al pr. Valentin Ilie, care susținea că adevărata problemă legată de integrarea europeană a României din perspectiva Bisericii este raportul dintre Biserica locală și Biserica universală, aflate în interiorul unei Europe unite; dar, Tradiția dovedește că Ortodoxia a putut mereu să găsească pozițiile potrivite în interiorul binomului local – universal³⁶.

Așadar, așa cum spunea prof. Dumitru Radu citându-l pe patriarhul Bartolomeu al Constantinopolului, numele de „Europa” nu poate fi asociat doar cu Europa de Vest, iar aceasta nu poate fi prezentată ca deținătoare a elementelor „bune” de civilizație. Ortodoxia nu este incompatibilă cu democrația și cu integrarea europeană: „această integrare va fi de asemenea o șansă pentru Europa și pentru civilizația apuseană de a rupe anumite blocaje spirituale prin întoarcerea la rădăcinile autentice de dinainte de Marea Schizmă din 1054”. Extinderea europeană se face în funcție de motivațiile economice și politice și nu după criteriile religioase. „Ortodoxia nu are interesul să promoveze dezbinarea, dimpotrivă, ea promovează unitatea și comuniune acelor două părți ale Europei. Ea cere doar ca țările tradițional ortodoxe, sau cu o majoritate ortodoxă, să-și păstreze spiritualitatea ortodoxă într-o deschidere ecumenică față de Biserica Romano-Catolică și față de Bisericile Protestante”³⁷.

În principiu, cele două perspective principale (Vestul ca un oponent din punct de vedere confesional și ca un model din punct de vedere cultural), prezentate la începutul acestui studiu, au rămas o constantă în anii ce au urmat căderii regimului comunist și sunt foarte prezente în dezbaterile publice din România în contextul integrării țării în Uniunea Europeană. Desigur, din perspectiva confesională, pentru Biserica Ortodoxă Română, Occidentul a devenit între timp un partener în dialogul

³⁵ I. Bia, 1995, apud A. Simion, *op. cit.*, p. 563.

³⁶ Pr. V. Ilie, „The Orthodox Church and the European Integration”, în *Bărăganul ortodox*, <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/biserica-ortodoxa-integrarea-europeana-69985.html>

³⁷ D. Radu, *op. cit.*, p. 248-249.

ecumenic. Acest fapt nu a dus la o eliminare a elementelor de alteritate prezentate printr-o terminologie specifică și o serie de imagini în discursul identitar ortodox contemporan. În vreme ce, din perspectiva culturală, Biserica Ortodoxă Română și-a asumat rolul de protector al valorilor românești tradiționale, ale valorilor culturilor naționale, amenințate de pierderea propriei identități în interiorul curentelor occidentale uniformizatoare, ofensive și purtătoare uneori de non-valori.

Biserica Ortodoxă Română nu s-a exprimat în mod oficial împotriva integrării României în Uniunea Europeană; dimpotrivă, și-a manifestat public suportul pentru acest proces, văzut ca o soluție pentru a ridica țara la standardele de dezvoltare economică și politică a statelor din vestul Europei. Dar, a susținut un anumit tip de integrare, care ar permite statelor naționale să-și mențină propria identitate și propria bogăție culturală, considerate de Biserica Ortodoxă Română ca elemente de valoare adăugată pentru identitatea europeană.

În acest context, discursul Bisericii Ortodoxe Române a criticat în mod deschis valorile culturale provenite din Occident, dar considerate a fi periculoase, care au invadat recent mai mult decât oricând societatea românească, ce are nevoie să fie apărată. Acest tip de discurs este elaborat încă o dată în interiorul binomului „universal – local”, care își găsește locul în mijlocul atâtor dispute dintre Apus și Răsărit, dezvoltat din perspectiva ecleziologică, dar și din cea culturală.

O ultimă observație ar fi aceea a unui discurs în continuitate, în durată lungă. Integrarea europeană a României a oferit contextul în care temele tradiționale ale discursului identitar ortodox au fost reluate. Au fost nuanțate, adaptate la provocările noi ale ultimilor ani ai secolului XX, dar, în esență, nu tocmai noi. Tema Ortodoxiei ca biserica națiunii, ca apărătoarea ființei naționale datează din perioada modernă; discursul de alteritate cu Biserica Catolică este prezent în spațiul românesc încă din secolul XVII; tema Occidentului ca și sursă a pericolelor morale și a ateismului și indiferentismului a fost o constantă în toată perioada interbelică, legată, evident, de cea a Ortodoxiei românești ca un bastion al adevăratelor valori creștine. Biserica Ortodoxă Română a susținut și în ultimele decenii ale secolului XIX și în perioada interbelică direcția pro-occidentală a dezvoltării României, așa cum a susținut și procesul de integrare europeană. Dar a atras atenția asupra ceea ce a interpretat ca un atac asupra propriei zone de influență: un tipic al spiritualității românești considerat un adevărat model protector al principiilor evanghelice. Anii 2000, au readus în față o adevărată sinteză a temelor tipice discursului identitar ortodox dezvoltat din secolul XVII încolo.

IDENTITATEA CONFESIONALĂ A ROMÂNILOR GRECO-CATOLICI ÎN PERIOADA INTERBELICĂ – ELEMENTE ALE DISCURSULUI IDENTITAR¹

Ciprian GHIȘA*

ABSTRACT. *The Confessional Identity of Greek-Catholic Romanians in the Interwar Period - Elements of Identity Discourse.* The paper analyzes the evolution of the confessional identity of the Greek-Catholic Church from Romania, in the Inter-Wars period. The discourse of identity of the Romanian Uniate Church has many themes originated in the works of the ecclesiastical elite from the mid 18th century. On the other hand, the period after the union of Transylvania with Romania placed the Romanian Greek-Catholic Church in a very different political, social and cultural context, becoming a minority inside the wider Romanian national community of an Orthodox majority. Thus, new elements were added to the confessional discourse of identity, strengthening the theme of belonging to the Catholic, Western, spiritual environment.

Keywords: Greek-catholic, confessional identity, otherness, *entagled modernities*.

Cuvinte-cheie: greco-catolic, identitate confesională, alteritate, *entagled modernities*.

¹ The article was produced as part of the research project *A synthesis of history: The Greek-Catholic Church in Romania throughout the centuries*, supported by the United States Conference of Catholic Bishops (No. ROM 218254) and by the Diocese of Münster (No. 52071/2018).

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Blaj, e-mail: ciprian.ghisa@ubbcluj.ro



Problema identității confesionale a fost o constantă a cercetărilor și preocupărilor mele din ultimii ani, pornind de la situația Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, în secolele XVIII și XIX. Explicația este simplă: era un subiect de amploare în dezbaterile din istoriografia europeană, mai ales în contextul în care se discută atât de mult în jurul ideii de construire a unei identități europene și a relației sale cu identitățile naționale, regionale, locale. Tocmai acesta este și punctul central al chestiunilor legate de identitate: aceasta este, pe de o parte, un construct² în durată lungă, întărit prin existența unui discurs identitar reluat și reconfigurat permanent și manifestat prin intermediul unui ethos specific; pe de altă parte, fiecare persoană, sau comunitate, are mai multe identități, sau identități multiple, care se completează și se susțin reciproc, sau, în cel mai rău caz, nu se contrazic unele pe altele. Aceste identități nu trebuie să fie din aceeași categorie, dar diferitele tipuri trebuie să fie complementare pentru o identitate generală clară. Identitatea națională se poate îmbina cu cea regională, locală, cu cea confesională, cu cea supra-națională, cu cea profesională sau cu cea ce ține de diferite preocupări personale. Oare, un suporter al Universității Cluj, spre exemplu, nu are o identitate specifică? Aceasta se poate îmbina foarte bine cu identitatea respectivei persoane ca ardelean, fără ca aceasta să se contrazică cu cea de român, înglobând și elemente ale unei conștiințe europene, trans-naționale. Toate se leagă prin conștientizarea unor valori comune, trăite prin intermediul unui ethos particular. Iar acesta este cuvântul cheie care caracterizează toată construcția identitară a unei persoane sau a unei comunități: ethos, sau „felul în care noi facem un anumit lucru”. Iar pronumele „noi” este esențial în acest enunț, pentru că implică imediat și fundamental relația cu „ei”, cu ceilalți, alteritatea care definește o identitate mai bine ca orice altceva. „Noi” poate să fie tot atât de bine înlocuit cu „eu”, pentru că ulterior „eu” se va regăsi în interiorul unui grup mai mare, cu care se identifică și cu care are anumite elemente în comun. Este ceea ce transformă grupul în comunitate. Iar ethosul reprezintă, în realitate, trăirea acestui complex de valori, este identitatea trăită în viața de zi cu zi. Este semnul că respectiva

² Pentru această idee, vezi: E. Van der Zweerde, „Beyond Occidentism and Philosophic Geography: Reflections on Europe’s Eastern Border”, în vol. *The New Europe. Uncertain Identity and Borders*, coord. de M. Kowalska, Białystok, 2007, p. 48-49. Vezi de asemenea studiul lui W. Reinhard, care folosea conceptul de *Konfessionsbildung*. W. Reinhard, „Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”, în vol. *Disciplina dell’ anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, editat de P. Prodi, Bologna, Società editrice il Mulino, 1994, p. 101-123.

comunitate a atins o oarecare maturitate și se particularizează în relația cu alte comunități de același tip sau diferite.

Istoricul Kristina Stoeckl³ s-a ocupat de analiza conceptului de „entangled modernities”, adică „modernități” care se „ating”, care se influențează reciproc. Formula era aplicată pentru a explica procesele de modernizare ale unor comunități etnice specifice aflate în zone mixte, cu culturi, credințe și tradiții diferite, care au fost în contact pentru perioade mai lungi de timp, într-un spațiu anume. Observațiile sale porneau de la o serie de cercetări efectuate înainte pentru cazul Indiei. Însă, considerăm că ea se aplică foarte bine și în spații mai mici, sau cu atât mai mult în spații mai mici, iar cazul Transilvaniei poate oferi un exemplu excelent, în condițiile în care aici au coexistat și continuă să o facă diferite culturi, religii, naționalități. Toate aceste influențe și interferențe pot duce la evoluția unui proces de modernizare specific, creionând un profil particular pentru comunitatea / societatea în cauză. Tocmai de aceea, conceptul adus în discuție ar putea fi foarte ușor transformat în „entangled identities”, identități care se „ating”, care se influențează reciproc ducând la formarea unei identități noi. Spațiul nu tocmai mare al Transilvaniei (inclus în geografia generală a Europei), caracterizat prin multi-etnicitate și multi-confesionalism, reprezintă zona perfectă pentru a urmări evoluția procesului de formare a identităților naționale, trans-naționale și confesionale, respectiv a etapelor de elaborare a discursurilor identitare.

Este, evident, și cazul particular al românilor din Transilvania, împărțiți încă de la finalul secolului XVII în cele două mari comunități confesionale: greco-catolică, respectiv, ortodoxă. Ele se află pe poziții de maximă alteritate, în ciuda existenței unui număr mare de aspecte comune: amândouă fac parte din aceeași națiune și au evoluat în același spațiu geografic și în același mediu politic, social, economic, sau cultural, coexistând alături de aceleași naționalități străine. În plus față de aceste lucruri, cele două comunități ecleziastice românești au în comun și apartenența la același univers spiritual răsăritean, urmând același rit și revendicând aceeași origine doctrinară și de tradiție. Cu toate acestea, odată cu realizarea unirii religioase de la 1700, românii ortodocși și greco-catolici din Transilvania au urmat două căi de dezvoltare diferite, care au dus la formarea unor identități confesionale deosebite. Însă, tocmai pentru că au evoluat împreună, aflându-se uneori în competiție, alteori

³ Vezi lucrarea: K. Stoeckl, *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*, Frankfurt am Main, Berlin, 2008.

în contradicție, rivalizând și adâncind o alteritate deosebit de vie, dar adeseori colaborând pentru scopuri politice, naționale, sociale și culturale comune, cele două identități confesionale „s-au atins” de multe ori și în multe părți, ceea ce le face deosebit de asemănătoare. Această realitate este vizibilă în modul cel mai evident atunci când analizăm elementele discursurilor identitare ale celor două comunități, în evoluția lor în durată lungă, care sunt în foarte multe cazuri comune, dar descrise din perspective diferite, prezentate cu aceeași termeni și cu aceleași cuvinte. Sunt adeseori discursuri „în oglindă”, defensive și ofensive în același timp.

Iar aceste aspecte aduc din nou în discuție problema alterității. Nevoia fiecăruia de a-și defini identitatea devine imperativă în momentul în care respectivul intră în contact cu „celălalt”. Alteritatea adesea atestă existența unui conflict, al unei rivalități. Ea conduce la controversă și provoacă declanșarea unor mecanisme de auto-apărare și de auto-apărare pozitivă. În multe cazuri, aceasta duce la formularea unui discurs identitar care își are bazele în relații antinomice de tipul: bun – rău; adevăr – minciună; fidelitate – trădare; mântuire – condamnare⁴. Toate acestea nu lasă de obicei loc la compromis și devin acute în momentul în care problema fundamentală a mântuirii sufletului este pusă sub semnul întrebării. Din această perspectivă, o identitate confesională anume este formată din două niveluri principale: cel ecleziastic, unde alteritatea se manifestă în legătură cu ritul și cu credința celui alt; și cel național, care se referă la relația puternică dintre fiecare Biserică și națiunea căreia îi aparțin credincioșii.

În 1918, în momentul în care Transilvania se unea cu România, cele două biserici românești ardelene se aflau la capătul a 150-200 de ani de evoluție identitară paralelă. De la 1700 și până astăzi, Biserica Greco-Catolică a evoluat din perspectiva construirii și consolidării identității confesionale a credincioșilor săi trecând prin mai multe etape importante. S-a pornit de la ideea acceptării celor patru puncte florentine „și nimic mai mult” (așa cum apărea în declarațiile de unire de la finalul secolului XVII), pentru a se realiza, în timp, că unirea cu Biserica Romei însemna, în practică, „mult mai mult decât atât”. Trecerea de la „unirea cea dintâi”, așa cum definea istoricul Octavian Bârlea⁵ modelul florentin de unire (adică unirea a două biserici considerate egale, prin acceptarea celor 4 puncte florentine, dar cu

⁴ S. Nicoară, T. Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social: istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1996, p. 198-200.

⁵ O. Bârlea, „Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor renașterii culturale”, în *Perspective*, 1983, nr. 3-4, Ian.-Iun, p. 7-30.

respectarea integrală a tradiției, ritului, disciplinei și autonomiei fiecăreia din cele două părți), la „unirea cea de-a doua”, în care elemente latine intrau în practica Bisericii Unite la nivel dogmatic, disciplinar, jurisdicțional și chiar și ritual, s-a făcut treptat, începând însă chiar din primele zile ale unirii. Procesul s-a accelerat în timp datorită evoluției relației dintre Biserica Greco-Catolică și Biserica Romei (care se intensifică în a doua jumătate a sec. XIX⁶), a conflictelor inter-confesionale care au afectat populația românească din Ardeal mai ales în secolul XVIII⁷, rămânând însă o constantă până în ziua de azi, a relației cu statul (fie el Imperiul Habsburgic, sau ulterior Imperiul Austro-Ungar, ori în perioada României interbelice), dar și datorită resimțirii unei nevoi acute, venite din interiorul Bisericii Unite, de a se moderniza, la nivelul structurii organizatorice, administrative, disciplinare sau educaționale⁸.

Iată doar o parte din elementele de origine latină, care au intrat în viața Bisericii Unite de-a lungul evoluției sale istorice:

- elemente dogmatice și sacramentale: punctele florentine (inclusiv punerea lor în practica liturgică: pomenirea papei – vezi *Liturghierul* din 1905; rugăciunea pentru sufletele din purgator; introducerea lui Filioque în Crez – menționăm însă că în acest caz, aceasta a fost o raritate până la 1948, singura lucrare în care Filioque este trecut în simbolul de credință a fost *Flacăra credinței*, o carte de rugăciuni apărută la Oradea în 1931); epicleza; indisolubilitatea matrimonială (la care se adaugă destul de multe alte aspecte ce țin de dreptul matrimonial – spre ex. interzicerea celei de-a doua căsătorii a preoților); dogma infailibilității papei; dogma imaculatei concepții;
- elemente ce aparțin de rit și practici rituale: reducerea numărului de sărbători – de la peste 50 la mijlocul secolului XVIII la 21-22 în prima jumătate a secolului XIX; renunțarea treptată la cinstirea unor sfinți specifici

⁶ În legătură cu interesul pontifical față de situația Bisericii Greco-Catolice din Transilvania după 1850, vezi: A. V. Sima, *Vizitele nunțiilor apostolice vienezi în Transilvania (1855-1868)*, vol. 1, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2003.

⁷ Cel mai dificil moment pentru Biserica Unită a fost cauzat de activitatea anti-unionistă a celor doi călugări ortodocși, Visarion Sarai și Sofronie din Cioara – 1744, respectiv 1759-1761. Ca o consecință a acestor misiuni, Biserica Unită a pierdut 80% din credincioși. balanța numerică a fost restabilită spre finalul sec. XVIII, după activitatea episcopului unit Grigore Maior (1773-1782).

⁸ Restructurarea instituțională a Bisericii Unite ce a avut importante influențe latine, a avut loc la începutul sec. XIX, în timpul păstoririi episcopului Ioan Bob. Vezi D. Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, București, Ed. Scriptorium, 2005.

Bisericii Ortodoxe (cazul cel mai celebru este al Sf. Paraschieva – primele încercări de scoatere a ei din calendar au fost făcute în a doua jumătate a secolului XVIII); botezul prin „stropire” și nu prin „scufundare” – menționat deja la începutul secolului XIX; introducerea devoțiunilor latine ca și Rozariul – a doua jumătate a secolului XIX, Calea Crucii – încă din prima jumătate a secolului XIX; introducerea treptată a unui vocabular liturgic specific, care a înlocuit cuvintele de origine slavonă cu echivalentele lor latine, într-un demers început din a doua jumătate a secolului XVIII și care a avut punctul culminant în perioada activității marelui latinist Timotei Cipariu – vezi *Liturghierul* lui Cipariu din 1870 – au apărut astfel o serie de cuvinte care au devenit o adevărată marcă identitară pentru greco-catolicii români – „spirit” în loc de „duh”, „îndură-te” în loc de „miluește” etc.; aspecte vestimentare – brâul roșu pentru protopopii actuali (prima jumătate a secolului XIX), reverenda latină a episcopilor (din sec. XIX); folosirea ministranților în timpul liturghiei (pomeniți încă înainte de 1850)⁹;

- aspecte ce țin de organizarea instituțională: instituția vicariatului general (încă din 1701) sau a vicarilor foranei (1786, 1809); protopopii actuali, vice-protopopii și administratorii protopopești (perioada păstoririlor lui Ioan Bob și Ioan Lemeni); consistoriul (inclusiv mănăstirea Sf. Treime din Blaj a funcționat ca un consistoriu într-o formulă sugerată chiar de bula *Rationi Congruit* din 1721, de întemeiere a episcopiei de Făgăraș); întemeierea capitlului catedral – 1807¹⁰; etc.
- aspecte de drept canonic: introducerea treptată a numeroase elemente de drept canonic latin care au venit să suplinească și să completeze *Pravila*, care se dovedea tot mai puțin aplicabilă în cazul Bisericii Unite din Transilvania – dreptul canonic latin s-a predat la seminarul blăjean încă de la începutul secolului XIX¹¹.

⁹ Pentru toate aceste elemente, vezi: C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania 1700-1850. Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2006, p. 203-245.

¹⁰ Pentru aceste elemente, vezi: G. M. Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004; C. Ghișa, „Structura administrativ-teritorială a Bisericii Greco-Catolice din Transilvania – aspecte instituționale și terminologice”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia*, 2006, vol. 51, nr. 2, p. 36-74.

¹¹ Vezi C. Barta, „The Dogmatic Theology of Iosif Tarța”, în *Transylvanian Review*, 2010, nr. 3, Supplement, p. 21-31.

Așadar, este o diferență semnificativă între sintagma care a stat la baza unirii „credință catolică și rit grec” și practica efectivă a vieții bisericești în evoluția ei din secolul XVIII încoace. Or, această realitate a fost determinată de condițiile efective de după 1700. Era evident că pentru Biserica Romei, pentru iezuiții care au negociat cu clerul român din Ardeal, sau pentru oficialii bisericii de la Viena sau Roma, formula „patru puncte florentine și nimic mai mult” nu putea rămâne în picioare, iar completarea „și tot ceea ce propovăduiește și crede” Biserica Romei, prezentă în a treia declarație de unire, deschidea calea pentru introducerea tuturor elementelor de credință catolice. Iar Roma, după Conciliul de la Trento, nu era dispusă la negocierea aspectelor legate de credință.

Pe de altă parte, sintagma „unirea s-a făcut în credință și nu în rit”, lansată oficial de *Floarea adevărului* la 1750, descria aceeași realitate. Mesajul era însă dublu, pentru că, pe lângă sublinierea necesității de a crede elementele credinței catolice în integralitatea lor, lăsa deschisă calea evoluțiilor în domeniul ritual. Iar literatura greco-catolică ulterioară a subliniat în dese rânduri faptul că în cadrul Bisericii Catolice există mai multe rituri, iar pentru mântuirea sufletului, decisivă este trăirea credinței și nu specificul ritualic.

Toate aceste elemente latine care au intrat în practica Bisericii Greco-Catolice i-au conferit acesteia un specific aparte, au individualizat-o în timp față de Biserica Ortodoxă din Transilvania și apoi din România, după formarea noului stat național român în 1918, în condițiile unei relații de alteritate marcată de numeroase momente de tensiune și conflict. La 1948, momentul în care Biserica Greco-Catolică a fost suprimată prin decretele regimului comunist instalat de câteva luni în România, această Biserică avea o identitate confesională specifică, imbinând elemente răsăritene și latine. În secolul XVIII, polemiiștii ortodocși punctau faptul că această combinație făcea ca Unirea să fie „a treia cale”, observație menită să aibă un accent acuzator și ironic¹². Indiferent de aceasta, Biserica Greco-Catolică și-a construit un profil individualizat, păstrând intactă credința catolică, dar dezvoltând și adaptând o Tradiție proprie pornind de la ritul grec și tradițiile răsăritene.

Așadar, în perioada interbelică, discursul identitar al Bisericii Unite a ajuns la maturitate, fiind promovate o serie de teme fundamentale, unele fiind vechi, tradiționale, avându-și originea în textul *Florii adevărului*, iar altele fiind noi, generate de realitățile și evoluțiile de după 1900.

¹² C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania 1700-1850. Elaborarea discursului identitar*, p. 255-261.

Ne vom axa studiul de față pe analiza noilor tendințe din discursul identitar greco-catolic din perioada interbelică, care fac referire constantă la relația cu trei elemente fundamentale: credința catolică – Roma – persoana papei.

Credința catolică este considerată mântuitoare. Expresii ca „baza moralei creștine catolice e actul mântuirii noastre”, sau „concepția creștină catolică a mântuirii noastre”¹³ sunt des întâlnite în lucrările, articolele sau luările de poziție ale uniților transilvăneni. Ele trebuie puse alături de articolele și studiile în care se explică încă o dată că „Biserica cea adevărată e una, sfântă, catolică și apostolică”¹⁴. Toate aceste elemente sunt tradiționale și vin pe linia deschisă de *Floarea adevărului*. Tot tradițională este și insistența asupra faptului că „noi” și nu „alții” sunt beneficiarii acestor adevăruri. Ioan Georgescu, unul din cei mai importanți intelectuali greco-catolici ai vremii, scria în 1919: „Dar vedeți, cea mai deplină unitate nu se află decât numai în Biserica Catolică pentru că numai în această Biserică este un cap (Papa de la Roma), care poruncește tuturor deopotrivă ce au să creadă și ce au să facă ca să ajungă la mântuire. Pe când în celelalte Biserici și dacă nu crede fiecare om cum îl taie capul ca la protestanți, e totuși cel puțin separat, rupt de alte popoare creștine, fără nici o legătură sufletească cu alți creștini și mai ales fără legătură cu capul creștinătății, cu Papa de la Roma, cum sunt frații noștri greco-orientali” [...] „noi n-am avut și nu avem lipsă de vreun Foție ori de vreun Luther care să ne spună ce să credem; credința noastră e de la Hristos însuși!”¹⁵.

Alte articole vin să prezinte din nou în fața credincioșilor adevăruri de credință specifice catolicismului. Spre exemplu, protopopul de Firiza, Iosif Damian, scria un articol intitulat *Primatul Papei și Mineiul*. Spunea: „este cunoscut contrastul foarte mare dintre învățătura teologilor ortodoxi neuniți și textele clasice ale *Mineiului* cu privire la primatul papei. Observ că toate citatele de mai jos le iau din ediția tipărită la 1910 în București cu aprobarea Sfântului Sinod”¹⁶. Dă apoi citate din *Minei* pentru a susține principalele principii ale primatului papal întemeiat pe principiul petrin. Face referire la teologi ortodocși neuniți ca: Nil Tesalonicianul, Theodor Balsamon, Doxapatrios și Blastaris. Spune: „Confrontându-le acestea toate cu învățătura teologilor neuniți și cu credința Bisericii ortodoxe neunite de azi,

¹³ T. Mălăiu, „Eterosoterie”, în *Cultura Creștină*, 1919, nr. 1-2, p. 14.

¹⁴ I. Georgescu, „Despre Biserică”, în *Cultura Creștină*, 1919, nr. 1-2, p. 20-26.

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁶ În *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 19, p. 102-103.

vedem cu ochii și pipăim cu mâinile rana sângerătoare prin care Biserica aceasta este ruptă prin cerbicia sa de Biserica veche grecească, de biserica sfinților Părinți, de Biserica care a alcătuit *Mineiul* și care Biserica veche era într-adevăr ortodoxă (dreptcredincioasă), zidită de Petru și unită cu Petru”¹⁷. Un astfel de studiu și o astfel de construcție urmează calea deschisă de aceeași *Floarea adevărului*. Este apelul la o metodologie tradițională care își dovedește durabilitatea în timp. Tot la cărțile Bisericii Răsăritului publicate în spațiul extra-carpatic făceau apel și scriitorii blăjeni de la 1750, iar pe Nil din Tesalonic îl combătea la 1760 și Petru Pavel Aron.

Sunt însă și două elemente noi în tipul acesta de discurs. Mai întâi apelul tot mai des și mai intens la teologia apuseană, la documentele papale sau la cele conciliare. Ioan Georgescu, amintit mai sus face referiri la deciziile Conciliului Vatican I¹⁸. Sinodul diecezan de la Gherla din 1923 face referire la enciclica „*Rerum novarum*” a „Pontificelui sociolog Leon XIII”¹⁹. În vreme ce protopopul Damian pomenit mai sus se folosea ca bibliografie de scrierile lui Robert Bellarmin și Francesco Antonio Zaccaria.

Pe de altă parte, alteritatea cu celelalte religii prezente în spațiul românesc (ortodocși – neuniți; protestanți tradiționali – calvini, luterani; respectiv neo - protestanți – adventiști) se combină tot mai clar cu alteritatea cu celelalte națiuni (maghiarii în special), pentru a relua și întări concepția unei religii unite, românești și catolice, cu valențe și caracteristici locale, individualizatoare, dar și cu valențe uniformizatoare, prin apartenența la un corp eclezial universal. Biserica Greco-Catolică din România este locală, pentru că își revendică identitatea românească, întărită prin luptele naționale trecute, din secolele XVIII și XIX, în care alteritatea era reprezentată de națiunea maghiară. Ideea este clar formulată într-o luare de poziție din revista blăjeană *Cultura Creștină* din 1919: „Noi ne avem credința noastră sfântă și mântuitoare, ne avem și noi convingerile noastre religioase, din care trăim și cu care vrem să și murim, pentru care ne-am luptat cu bărbăție ca Români împotriva maghiarilor și ca catolici împotriva greco-orientalilor”²⁰. Așadar o dublă alteritate: națională – români –maghiari; confesională – catolici – ortodocși. Interesant este însă că această ultimă dualitate diferă mult față de cea din secolele XVIII și XIX

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸ I. Georgescu, „Despre Biserica”, în *Cultura Creștină*, 1919, nr. 1-2, p. 20-26.

¹⁹ În *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 9-10, p. 63.

²⁰ În *Cultura Creștină*, 1919, nr. 1-2, p. 28.

marcată de relația dintre termenii uniți – neuniți. Prin preluarea integrală a denumirii de „catolici”, greco-catolicii români se definesc pe ei ca și catolici, așa cum erau romano-catolicii francezi, italieni, români sau de oriunde din alte părți ale lumii.

Astfel, se creează o relație intimă și puternică între credincioșii greco-catolici din România și Biserica Catolică din care ei fac parte într-un mod din ce în ce mai conștient și voluntar. Această relație afectivă este exprimată foarte bine prin niște versuri publicate în 1936, intitulate „Cuvântul creștinului bun către Sf. Maică Biserică”: „Te iubesc, sfântă Biserică Catolică, Maica mea cea bună, din toate puterile mele. Pe tine singură te-a așezat Hristos pe pământ ca să povățuiești sufletele la mântuire, Ție, numai ție ți-a dat Hristos în grijă învățătura sa și comoara sfintelor sale Taine. Pe tine te-a încredințat să ne fii Mamă de la leagăn până la mormânt. Mulți au încercat în cursul veacurilor să-ți smulgă cununa de pe cap, să-ți sfîșie veșmântul, să te rănească, să te închidă în temniți, să te omoare. Tu însă deși sângărând din multe răni, pururea ești biruitoare”; mulți au suferit martiriul pentru ea; mulți au părăsit-o, ca niște „trădători” provocând răni; „În schimb însă iată mulțimea de multe mii și milioane de suflete, cari sunt mai gata să rabde orice decât să te părăsească. Pot să vină orice amenințări, orice primejdii, acești fii ai tăi nu se clatină. Mai gata sunt să-și piardă toată averea, mai gata sunt să-și vadă copiii murind de foame, mai gata să-și vadă trupul stâlcit în bățai și chiar ucis, decât să te părăsească pe tine, Mireasă a lui Hristos, sfântă Maică Biserică Catolică. Între aceștia vreau să mă număr și eu. Vreau să te ascult totdeauna ... nu voi aduce cu purtarea mea rușine asupra numelui meu de creștin catolic. În același timp însă te voi apăra de cei ce te dujmănesc. Voi lupta contra pescuitorilor în tulbure, contra acelor care bagă vorbe între oameni și-i ațâță ca să treacă la altă lege, fie pentru mâinii contra preoților, fie pentru alte cauze. Nu este și nu poate fi niciodată o cauză atât de mare ca eu să părăsesc sfânta Biserică catolică și pe capul ei, Papa de la Roma; căci asta ar însemna să renunț la cer și să mă osândesc singur la iadul veșnic. ... cât e pentru mine, eu declar încă o dată, că te iubesc o sfântă Biserică catolică și nimic în lume nu mă poate despărți de tine”.²¹

În aceeași tonalitate se publică în epocă și alte mesaje asemănătoare provenind din mediul romano-catolic românesc: „aici (în biserica catolică) am simțit pentru întâia dată cum s-a coborât pacea în sufletul meu. A doua zi, sfânta împărtășanie desăvârși acea pace, acea unire cu Dumnezeu, și plin de bucurie am zis:

²¹ *Calendarul Bunului Creștin pe anul Domnului 1936*, an IV, Mănăstirea Bixad, p. 35-36.

Ferice de mine, sunt catolic!”²². Un alt mesaj: „Așa m-am întors la biserica mamă și mă mir ca n-am fost totdeauna într-însa”²³.

Legătura aceasta se realizează și prin faptul că aceste elemente care creează legăturile spirituale și mentale cu Roma, cu universul catolic, au fost promovate sistematic prin catehisme, prin educația religioasă adresată copiilor de la cele mai mici vârste. Aceste catehisme, pe lângă mesajul teoretic explicit și bine construit, conțin și o serie de imagini foarte semnificative din punct de vedere identitar și cu mare impact psihologic. Menționăm faptul că în perioada interbelică a avut loc o oarecare uniformizare și standardizare a catehismelor care s-au folosit în învățământul confesional greco-catolic, ele fiind realizate în special de canonicul Nicolae Brânzeu. Catehismul din 1939 are înaintea de primul capitol o imagine reprezentând în prim-plan o bilă de piatră reprezentând globul pământesc, pe care e așezată o cruce, în fundal fiind imaginea catedralei Sf. Petru din Roma. Deasupra imaginii scrie: „Credința Romei – credința lumii!”, iar dedesubt, pasajul din Epistola către Romani 1,8 – „Credința noastră se vestește în toată lumea” și se încheie cu: „Să fim mândri de religia strămoșilor noștri!”²⁴.

Ilustrativă este și simpla enumerare a imaginilor prezente în paginile câtorva dintre catehismele și tipăriturile perioadei. În catehismul lui Nicolae Brânzeu din 1921 erau prezente următoarele imagini: declarația de unire de la sinodul din 1698 împreună cu peceteile protopopilor semnatari; catedrala din Blaj; catedrala din Lugoj; biserica din Densuș, „fost mausoleu roman”; bazilica Sf. Petru din Roma; biserica unită din București²⁵. În Calendarul de la Blaj din 1925: episcopul Petru Pavel Aron deschizând școlile din Blaj; catedrala din Blaj; punerea pietrei de temelie a Institutului Recunoștinței; serbările din Blaj din 3/15 mai 1923; imagini de la serbările dedicate lui Avram Iancu, de pe Muntele Găina, unde au fost prezenți și regele Ferdinand și regina Maria²⁶. În Calendarul de la Blaj din 1926: papa Pius XI în grădinile Vaticanului; bazilica Sf. Petru; imagine cu pelerinii români greco-catolici la Roma²⁷. Catehismul din 1939 al lui Nicolae Brânzeu pomenit mai sus conține și următoarele imagini: catedrala din Blaj; bazilica Sf. Petru; declarația de unire din

²² *Almanahul revistei populare catolice Viața, Roman*, 1936, p. 81.

²³ *Ibidem*, 1936, p. 82.

²⁴ N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 6.

²⁵ N. Brânzeu, *Noțiuni de istorie, liturgică și constituție*, Lugoj, 1921, p. 36, 37, 42, 45, 61, 63, 64, 65.

²⁶ *Calendarul de la Blaj*, 1925, p. 83, 95, 97, 101-107, 120-126.

²⁷ *Calendarul de la Blaj*, 1926, p. 92, 93, 95.

1698 și semnăturile protopopilor; portretul episcopului Inochentie Micu Klein; din nou catedrala Blajului cu mesajul „Mica Romă: Blajul. De aici a răsărit soarele Românilor!”; din nou bazilica Sf. Petru²⁸.

Este întărită astfel o axă spirituală imaginară, dar foarte concretă în același timp, între centrele spirituale importante ale greco-catolicilor (Blaj, Lugoj, București) și Roma, o legătură clară între planul local al catolicismului și dimensiunea sa universală. Desigur, importante sunt și referirile istorice: momentul unirii; amintirea episcopului erou Inochentie Micu Klein, decisiv pentru dezvoltarea Blajului dar și luptătorul prin excelență pentru drepturile națiunii în întregul ei; imaginea lui Petru Pavel Aron, cel care a deschis în 1754 școlile din Blaj, izvor de cultură pentru întreaga națiune, primele școli românești din Transilvania secolului XVIII; comemorarea revoluției de la 1848 și a eroului său, Avram Iancu, ceea ce aduce în prim plan alteritatea cu maghiarii, dar aduce aminte și de implicarea Bisericii Unite în sprijinirea mișcării naționale românești în epoca modernă.

Legătura între originea latină a poporului român și Roma este una naturală și s-a făcut cu ușurință încă din secolul XIX. Iată, spre exemplu, o imagine din Calendarul de la Blaj din 1926, care relatează despre cel de-al doilea pelerinaj român la Roma: „Așa a fost la Roma. Așa s-au înfrățit în cugete și simțiri pelerinii români din toate colțurile țării: îngenunchind la Columna lui Traian și primind binecuvântarea Preotului Preoților”²⁹. E o altă alăturare interesantă: împăratul Traian, unul din părinții istorici ai poporului român, alături de papa de la Roma, părintele spiritual. Roma este astfel legătura firească între specificul națiunii și apartenența confesională³⁰.

În articolul – program al revistei *Vestitorul*, organul oficial al diecezei greco-catolice de Oradea, se spunea: scopul revistei va fi să „întărească convingerea catolică românească în special. Să nu uităm că Roma ne-a născut, Roma ne-a crescut, Roma ne-a încreștinat, Roma ne-a deșteptat. Să nu uităm că noi facem parte constitutivă din acel organism puternic și plin de viață, ce-și întinde brațele sale viguroase în toată lumea cunoscută: din Biserica Catolică. Să nu uităm că suntem membrii acelei societăți ilustre în care ne face deosebită cinste să stăm alături în credință cu cele

²⁸ N. Brînzeu, *Catehism despre credință cu istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 67, 68, 70, 78.

²⁹ *Calendarul de la Blaj*, 1926, p. 93.

³⁰ Într-o poezie din 1936 se spune: „Și din Roma cea străbună / A românismului mumă / Sânge ai de la Traian / Aibi și Sufletul Roman / Aibi credința cea străbună / Vin' la Muma ta cea bună!”. *Doina unui român din Roma*, în *Almanahul Revistei Populare Catolice Viața*, Roman, 1936, p. 73-74.

mai culte și civilizate popoare ale universului: cu francezii, italienii, spaniolii, belgienii, portughezii, care în plus mai sunt de același sânge roman ca și noi”³¹.

Pe de altă parte, o altă consecință a acestei identificări a greco-catolicismului românesc cu catolicismului universal este diminuarea și mai mare a accentului pus pe păstrarea cu mare strictețe a specificității rituale răsăritene. La 1750, *Floarea adevărului* menționa păstrarea ritului grec de către uniți și arăta că singurul element care nu trebuie schimbat prin unire este credința. Uniții își păstrau ritul răsăritean, dar se introducea și ideea că acesta poate să evolueze în timp. Desigur, la mijlocul sec. XVIII, în mijlocul conflictelor inter-confesionale aceste schimbări erau excluse. Însă, așa cum am văzut mai sus, acestea au apărut treptat mai ales după 1800, fiind destul de consistente spre 1850. De altfel, un scriitor ca și Iosif Pop Sălăgean observa deja la 1845 că în interiorul Bisericii Catolice sunt mai multe rituri și că aceasta nu afectează puritatea credinței și nici șansele de mântuire.

Așadar, apartenența la Biserica Catolică asigura obținerea mântuirii. De aceea, părăsirea acesteia era o greșală enormă, care trebuia evitată cu atât mai mult cu cât, așa cum menționam mai sus, mediul confesional românesc s-a diversificat mult mai ales odată cu venirea primilor predicatori adventiști la finalul secolului XIX. Trecherile de la greco-catolicism la neunire sau la neo-protestanți sunt considerate o mare tragedie. Iată ce spune părintele Ioan Rusu din Firminiș, într-o predică din 1922, cu referire directă la neo-protestanți: „Mă cutremur în tot sufletul meu că un român s-ar putea înjosi până într-atâta ca să părăsească legea cea adevărată, în care ne putem mântui. Mă înspăimântez când mă gândesc că un om s-ar putea înjosi până la gradul de animal, până la treapta de dobitoc”³²! Aduă apoi referindu-se la propria lui biserică: „O, biserică sfântă, scutul nostru în trecut, tu nădejdea mântuirii și fericirii noastre”³³. Mesajul său se înscrie în aceeași tonalitate cu cel al episcopului de Gherla, Iuliu Hossu, care spunea într-o predică adresată credincioșilor din satul Ocoliș, numind credința adevărată „credința strămoșească”³⁴, iar pe cei care

³¹ *Vestitorul*, Oradea, 1925, an I, nr. 1, p. 3.

³² *Curierul Creștin*, 1922, an IV, nr. 20, p. 113.

³³ *Ibidem*, p. 114.

³⁴ „Credința strămoșească” este unul din conceptele cele mai importante din dialogul inter-confesional românesc, din polemica dintre greco-catolici și ortodocși. Ambele confesiuni pretind că reprezintă credința strămoșilor. Prin acest cuvânt se înțelege însă religia primordială a populației daco-romane din primele secole ale creștinismului nord-dunărean. Astfel, „strămoșii” nu se referă doar la generațiile din trecutul apropiat sau din secolul anterior unirii de la 1700, ci la toate generațiile care

încearcă să-i atragă pe oameni la o altă credință: „tot cela ce samănă neliniște și dezbinare este vrăjmaș al binelui binepriceput al neamului”³⁵. Căendarul de la Bixad cataloghează aceste gânduri de trecere la alte religii ca ispitiri ale Satanei, fie că e vorba de ortodocși, sau de pocăiți: „Vai de acela care face spargere și vrajbă în parohii! Vai de acela care dușmănește pe Maica sa, Biserica Catolică și trece la alta! Brațul pedepsitor al lui Dumnezeu atârână deasupra capului lor, a familiei lor, a avutului lor!”³⁶. În 1924, când preotul Romul Rațiu a trecut la ortodoxie, acesta a fost excomunicat din sânul Bisericii Greco-Catolice de episcopul de Oradea, Valeriu Traian Frențiu³⁷.

Desigur, un cu totul alt mesaj este promovat în cazul trecerilor de la alte confesiuni la greco-catolicism. Unul din cazurile cele mai relevante a fost cel al arhimandritului ortodox Teodosie Bonteanu, de la mănăstirea Neamțului, din Moldova, trecut la greco-catolicism în anul 1937, mutându-se astfel la mănăstirea unită de la Bixad. El și-a pus pe hârtie gândurile, încercând să explice alegerea sa, intitulându-le: „Chinurile nașterii celei de-a doua oară sau spovedania unui convertit”³⁸.

Apropierea de universul catolic se poate observa și prin permanentizarea unui fenomen prezent încă din a doua jumătate a secolului XIX³⁹: promovarea sfinților latini în spiritualitatea greco-catolică, începând încă de la nivelul educației religioase a copiilor. Într-un catehism din 1939, intitulat în subtitlu „Despre credință”, lista sfinților pomeniți este următoarea: Sf. Augustin – de 4 ori; Sf.

au compus acest popor de la nașterea lui istorică la finalul antichității și perioada imediat apropiată începerii conflictului confesional inter-românesc. Brânzeu reia această idee atât în variantele catehismului său din 1921, cât și în cea din 1939. Spune: „deci legea strămoșească a Românilor a fost religia catolică latină”. N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 59. În ziarul *Vestitorul* de la Oradea, se spune, de asemenea: „credința noastră strămoșească, care este cea catolicească și românească”. *Vestitorul*, 1925, an I, nr. 1, p. 3.

³⁵ *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 2, p. 10.

³⁶ *Căendarul Bunului Creștin pe anul Domnului 1936*, an IV, Mănăstirea Bixad, p. 17.

³⁷ *Vestitorul*, Oradea, an I, 1925, nr. 1, p. 2.

³⁸ See: Arhim. Teodosie Bonteanu, *Chinurile nașterii celei de-a doua sau spovedania unui convertit*, edit. de V. Trifu, Cluj-Napoca, Ed. Unitas, 1994.

³⁹ Vezi apelurile la sfinții latini din predicile preoților greco-catolici de la jumătatea sec. XIX, respectiv din predicile mitropolitului Victor Mihalyi de Apșa de la finalul secolului: C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania 1700-1850. Elaborarea discursului identitar*, p. 224-235; C. Ghișa, „Elements of Confessional Identity in the Thinking of Victor Mihalyi of Apșa”, în *Transylvanian Review*, nr. 3, 2010, *Supplement*, p. 74-76.

Bernard, Sf. Ambrozie, Sf. Ieronim, Felix de Nola, Sf. Leon cel Mare, Tertulian – ca sfinți sau scriitori bisericești latini; respectiv Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Grigore Teologul, Sf. Atanasie – ca sfinți răsăriteni⁴⁰. Într-o predică a parohului din Figa, Mihailă Someșan, paroh în Figa, intitulată „Despre prețul timpului”, se face referire la următorii sfinți: Sf. Bernard de Siena, Sf. Ioana Francisca de Chantal, Sf. Ieronim, Sf. Augustin, Sf. Beda Venerabilul – citați în interiorul textului, deși se inspiră la notele de subsol și din Sf. Vasile și Sf. Grigore de Nazianz⁴¹.

În plus însă, se poate observa încurajarea deschisă a unor practici rituale care își au originea în mediul spiritual apusean. Într-unul din articolele formulate de sinodul diecezan de la Gherla din 1923 se specifică necesitatea încurajării următoarelor elemente: „cultul euharistic, cultul Marian, cultul special al sfinților, indulgențele, bisericile deschise în tot cursul zilei, crearea unei atmosfere familiare calde în locul rigidității neprietenoase înstăpânite pe bisericile noastre”⁴². De asemenea, încurajarea asociaționismului, fiind menționate: Societatea Sf. Pavel pentru bărbați, cu program pentru intensificarea vieții religioase și câștigarea de cunoștințe generale, ajutorarea săracilor și infirmilor; pentru femei – Reuniunea Sf. Altar – pentru îngrijirea bisericilor; pentru femei și bărbați – Reuniunea Mariană; Reuniunea tinerimii – pentru adolescenți. Un alt articol menționa că „biserica va sprijini cu tot efortul tendința de organizare a muncitorimei în asociații sau uniuni cu caracter creștin, spulberând toate acuzele nedrepte aduse împotriva concepției sociale-creștine câtă vreme capitalismul nedrept și creștinismul stau față în față ca focul și apa”⁴³.

Aceste specificații se încadrează pe linia Acțiunii Catolice, promovate de papa Pius XI în anii 20⁴⁴. Ea și-a gasit ecoul în viața Bisericii Greco-Catolice prin înființarea în 1929 și 1930 a celor două mari asociații de laici: AGRU respectiv ASTRU. În 1939, Nicolae Brânzeu spunea că mijloacele de întărire a vieții religioase erau: procesiunile, pelerinajele, misiunile, asociațiile religioase, presa bună, acțiunea

⁴⁰ N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 3, 8, 13, 14, 50, 58, et passim

⁴¹ În *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 24, p. 129-131.

⁴² În *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 9-10, p. 61.

⁴³ În *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 9-10, p. 63.

⁴⁴ Nicolae Brânzeu a publicat în 1930 o lucrare intitulată „Actiunea Catolică”, explicând conceptul și promovând implicarea laicilor în activitatea asociațiilor religioase.

catolică⁴⁵. El continuă: „Asociațiile religioase sunt societăți de ale creștinilor catolici care prin aceste asociații caută să se deprindă împreună în ale vieții creștinești și să dovedească în fața lumii că ei sunt buni catolici”; asociațiile sunt: Congregațiile Mariane, Apostolatul Rugăciunii cu Liga sfintei Inimi a lui Isus, Reuniunile de femei, societățile corale și „mai presus de toate” AGRU”, care „este societatea în care sunt grupați credincioșii Bisericii Române Unite, pentru a dezvolta viața și cultura religioasă. E datoria fiecărui român unit să facă parte din el”⁴⁶.

Extraordinara deschidere în acest sens poate fi ilustrată prin prezentarea într-o publicație a Bisericii Greco-Catolice a posibilității tinerilor români uniți de a intra în ordinul iezuit, desigur, cu păstrarea ritului propriu⁴⁷.

Așadar, în concluzie, cine suntem „noi”? Un răspuns a fost dat în jurnalul diecezei de Gherla, *Curierul Creștin*, la capitolul de „Cateheze practice”: „Cel ce se botează, acela e creștin. Și voi sunteți botezați. Așadar și voi sunteți creștini. Pe creștinii aceia de care au fost totdeauna și tot într-o formă de când a murit Isus Cristos pe cruce îi numim creștini catolici. Pe ceilalți îi numim creștini de altă religie, de altă lege. Așa creștini de altă lege sunt creștinii reformați, luterani. Aceștia își au bisericile lor, unde se roagă. Reformații umblă la biserica reformată, luteranii în biserica luterană. Noi umblăm la biserica românească greco-catolică, pentru că noi suntem Români greco-catolici. Sau noi suntem de legea românească greco-catolică”⁴⁸. Iar „credința e cea mai mare comoară a noastră! Suntem fericiți, că de mici copii am fost crescuți la credința catolică! Cu sfințenie să păstrăm această credință, să o sporim, să o întărim în noi și să ne rugăm lui Dumnezeu, ca pe toți să-i întoarcă la credința adevărată!”⁴⁹

Așadar, discursul identității confesionale promovat de către Biserica Greco-Catolică după 1918 conținea două tipuri de teme: cele vechi, tradiționale, approximate

⁴⁵ N. Brînzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 85.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁷ În *Curierul Creștin*, an VI, 1924, nr. 15bis, p. 77-78.

⁴⁸ *Curierul Creștin*, an V, 1923, nr. 6, p. 33.

Cei de alte religii sunt catalogați drept „acatolici”. Mai concret, ortodocșii sunt cei care „au toate sfintele taine și rânduielile bisericesti din vechime, numai nu ascultă de Papa de la Roma”. Adică sunt „schismatici”. Vezi: N. Brînzeu, *Catehism*, Blaj, 1924, p. 9; N. Brînzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 89.

⁴⁹ N. Brînzeu, *Catehism pentru clasele III-VI ale școlii primare*, 1924, p. 11.

în mesajul formulat la mijlocul secolului XVIII de *Floarea adevărului*; respectiv altele noi, determinate de situația concretă care a urmat unirii Transilvaniei cu Vechiul Regat al României, la finalul Primului Război Mondial, dar și de acțiunea evolutivă a elementelor latine asupra vieții spirituale și instituționale a greco-catolicilor de-a lungul secolului XIX și în prima jumătate a secolului XX.

Teme vechi, care continuă să fie promovate în discursul identitar greco-catolic și după 1918:

- Tema unirii cu Biserica Romei urmând modelul florentin⁵⁰;
- Credința catolică este cea adevărată și mântuitoare;
- Unirea în credință permite diversitatea riturilor⁵¹;
- Unirea a adus numeroase beneficii românilor, mai ales la nivel cultural, spiritual, scoțând poporul din ignoranță și deschizând posibilitatea legăturilor cu Occidentul⁵².

Teme noi, care se conturează în jurul anului 1900 și se dezvoltă în noul context generat de unirea Transilvaniei cu Regatul României după 1918:

- Tema catolicității – ideea apartenenței la universul catolic, la marea familie catolică, avându-l pe papa de la Roma ca părinte și conducător; conștiința universalității;
- Credința catolică este credința strămoșească a românilor;

⁵⁰ Conciliul de la Florența apare în mai multe cazuri menționat ca și fundamentul teoretic al unirii religioase cu Biserica Romei. Se specifică și faptul că unirea a fost semnată și de reprezentantul românilor, mitropolitul Damian al Moldovei; că de vină pentru nereușita unirii au fost grecii – se menționează rolul negativ jucat de Marc de Efes; respectiv faptul că încercările de unire s-au făcut mereu la inițiativa papilor. Vezi: N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 63-64; D. Lucaci, „Unirea cea mare dela Florența”, în *Almanahul Viața*, 1939, p. 33-37.

⁵¹ Brânzeu spune: „Dar dacă biserica lui Hristos e una, asta nu înseamnă că în ea nu pot fi mai multe rituri, adică feluri și rânduieli de a face sfintele slujbe, de a ține sărbătorile, posturile, de a trăi preoții și altele. Este ritul latin, grecesc sau bizantin din care s-au dezvoltat cel slavon și cel românesc; mai multe rituri în Asia”. N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 49.

⁵² N. Brânzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj, 1939, p. 64-72.

- Dezvoltarea sentimentului de fidelitate față de pontiful roman;
- Dezvoltarea unei pietăți catolice – care include și practici rituale de tip latin: Calea Crucii, Rozarul, devoțiunea pentru sfinți latini ca și Anton de Padova;
- Dezvoltarea Acțiunii Catolice – asociaționismul în Biserica Unită;
- Biserica Greco-Catolică este adevărata biserică națională – o idee importantă într-o perioadă în care tendințele naționaliste au fost importante în toată Europa, inclusiv în România;
- Accentul pus pe imaginea Blajului – ca și centru cultural care a adus iluminarea pentru națiunea română;
- Dubla alteritate – nu doar alteritatea tradițională cu ortodocșii, dar și alteritatea mai nouă cu noile culte protestante – adventiști, nazarieni, sâmbătari.

LA BOLLA *RATIONI CONGRUIT* E LA SUA IMPORTANZA

Ovidiu Horea POP* 

ABSTRACT. *The Bull of Rationi Congruit and its Importance.* On the occasion of the 3rd century (1721-2021) since the publication of the papal bull *Rationi Congruit*, the present article attempts to formulate some considerations on this important historical event. The bull would provide the means to create a royal instrument in Transylvania, through which the Viennese court would succeed in destructuring the edifice established for centuries on the basis of medieval principles and contribute to the repositioning of things in the context of Habsburg reformism.

Keywords: *Rationi Congruit*, Romanian Greek Catholic Church, Papal Bull, Romanian nationalism, Austro-Hungarian Empire

Cuvinte cheie: *Rationi Congruit*, Biserica Greco-Catolică din România, bulă papală, naționalism românesc, Imperiul Austro-Ungar

I. Introduzione

Nella ricorrenza di tre secoli dalla canonizzazione del Vescovado Rumeno Unito della Transilvania, mediante la pubblicazione, nel 1721, della Bolla pontificia *Rationi Congruit*, proviamo di redigere alcune considerazioni intorno a questo epocale avvenimento storico. La Bolla istituzionalizzava le decisioni dei sinodi celebrati ad Alba Iulia nel 1697, 1698, 1699 e 1700 e riconosciuti dalla Corte imperiale il 19 marzo 1701 attraverso la pubblicazione della seconda Diploma leopoldina.

* Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, ovidiu.pop@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8577-7392>.



II. La diffusione della Riforma in Ungheria

La Riforma protestante in Ungheria ha avuto come causa immediata la catastrofica sconfitta dell'esercito reale ungherese, sotto la guida del re Ludovico II, il 29 agosto 1526 nella battaglia con i turchi a Mohács. Questi, morendo in battaglia e senza eredi, il trono fu rivendicato da Ferdinando d'Asburgo, il fratello della regina vedova Anna. Lo rivendicò anche Giovanni Zápolya, il voivoda della Transilvania ed il rappresentante della corrente nazionale ungherese. Sul campo di battaglia di allora morirono anche due arcivescovi, cinque vescovi ed un numero grande di prelati. Dato che i candidati al trono ungherese nominavano ognuno due vescovi per ciascuna sede vescovile, determinando un caos generalizzato, si è giunti ad avere, nel 1538, soltanto tre vescovi consacrati canonicamente in tutto il regno.

L'avanzamento dei turchi verso il centro del paese ha causato il crollo della gerarchia cattolica a causa del fatto che i vescovi delle diocesi occupate dai turchi non hanno potuto restare nelle proprie residenze, ma si ritirarono nell'Ungheria superiore, rimasta sotto il governo asburgico. La posizione dei turchi si è consolidata nel 1541, quando il sultano Solimano il Magnifico (1520-1566) ha occupato Buda e ha trasformato la parte centrale dell'Ungheria in provincia turca. La parte dell'est, cioè il Principato della Transilvania, ha goduto di una certa autonomia, garantita dai turchi e questa situazione si mantenne malgrado l'opposizione degli Asburgo.

Il crollo della gerarchia cattolica ha favorito la diffusione della Riforma protestante. Le idee di Martino Lutero erano giunte in Ungheria proprio prima di Mohács, e questo soprattutto nelle città abitate dai tedeschi. Furono fatti tanti presupposti circa la causa del movimento riformatore e si è cercato una risposta adeguata a spiegare il successo avuto. Prima di tutto dobbiamo menzionare che l'interesse per il rinnovamento religioso ha preparato la via della Riforma e non tanto la crisi della Chiesa o la sua decadenza. Giacomo Martina, nel volume *La Chiesa nell'età della Riforma*, parlando delle cause della *Rivoluzione* protestante, presenta la tesi tradizionale, secondo la quale, nei secoli passati, cattolici e protestanti, indipendenti fra loro, hanno detto che la Riforma è scoppiata a causa degli abusi diffusi nella Chiesa e soprattutto nella Curia romana e hanno testimoniato le colpe della Chiesa, a cominciare con il papa Adriano VI (1523) e continuando con Bossuet (1704) nel secolo XVII. Però, a cominciare con il XX secolo si è menzionato che pure altre epoche hanno visto abusi gravi senza che scoppiasse una rivolta contro Roma.

D'altronde anche i protestanti hanno cominciato a negare il fatto che Martino Lutero fosse il prodotto di un convento decadente e si domandavano per quale motivo la Riforma non è scoppiata in Italia, dove le condizioni religiose non erano migliori che in Germania. In conclusione, si può affermare oggi che i cattolici e i protestanti sono d'accordo con la rispettiva tesi¹.

La reazione della Chiesa cattolica ungherese di fronte alla Riforma è cominciata con l'arcivescovo di Strigonio, Nicolaus Olahus (†1568), un eminente studioso. Egli ha preso coscienza che il ricorso alla forza non porterà alla riconquista delle anime a favore della causa cattolica. I Decreti del Concilio di Trento non furono approvati dal Papa, anche se Olahus ha cominciato a fare i primi passi in vista della loro promulgazione. In questo senso i primi i suoi interventi hanno tentato di promuovere la convocazione di sinodi diocesani, in vista dell'istruzione del clero e del miglioramento del suo comportamento morale. Nel 1562 si è pubblicato in traduzione ungherese il *Catechismo* di Pietro Canisio, per poi nel 1566, a Nagyszombat, in Ungheria superiore, sotto l'occupazione asburgica, si aprì un Seminario. Il rispettivo Seminario, benché diocesano venne consegnato ai gesuiti.

La rinascita cattolica dell'Ungheria ha ricevuto un nuovo punto d'appoggio, con la nomina, nel 1607, di Francesco Forgach quale arcivescovo di Strigonio. All'inizio egli ha creduto nei vantaggi dell'uso della forza. Poi ha visto che la reazione dei protestanti all'uso della forza da parte dei cattolici ha incitato l'insurrezione di Stefano Bocskai. Allora l'arcivescovo ha dovuto riconoscere che questo metodo non giova alla causa cattolica. Perciò, dal 1608, ha cominciato favorire la riforma interna della Chiesa cattolica ungherese. Nel 1611 ha convocato un sinodo provinciale, per promuovere le decisioni del Concilio di Trento e di trattare le varie problematiche del clero, per esempio la residenza dei vescovi, la predicazione, i matrimoni clandestini o la catechesi. In quella stessa occasione ha decretato la fondazione di un Seminario.

Dal 1616, dopo la morte di Forgacs, arcivescovo di Strigonio è stato nominato Pázmány Peter. Egli si è convinto, dall'inizio della sua pastorale, della sterilità dell'uso della forza e ha preferito il metodo delle conversioni personali. Ha seguito un massiccio ritorno alla Chiesa cattolica delle famiglie nobili. Il principio *cuius regio, eius et religio* si è dimostrato un'arma efficace nel servizio del cattolicesimo, dopo che nel secolo precedente ha favorito la diffusione del protestantesimo. Nei

¹ G. Martina, *La Chiesa nell'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 37-39.

primi anni della sua pastorale Pázmány ha dovuto scappare di fronte all'invasione di Bethlen Gabor, il principe della Transilvania². Ritornò a Strigonio soltanto nel 1622.

Al ritorno, Pázmány si è dedicato alla riforma interna. Nel 1627 ha aperto un Seminario a Vienna, poi, nel 1630, ha rifondato il Seminario di Nagyszombat, per poi, nel 1635 di fondare nella stessa città una università. In una lettera del 1627 dichiarava che due terzi dei suoi introiti sono spesi per gli studenti teologi e per i suoi seminari. Fra 1628 e 1633 ha convocato tre sinodi diocesani, uno provinciale e uno nazionale. Questi sinodi hanno cercato di chiarire, con argomenti specifici dell'epoca post-tridentina, le cose che riguardavano la residenza dei parroci e dei vescovi, l'obbligo dei sacerdoti di partecipare ai sinodi diocesani, delle visite pastorali, dell'educazione del clero, del celibato dei preti, dell'uniformità liturgica, dell'obbligo della predicazione, come pure della catechesi dei Seminari.

La politica ecclesiastica romana durante il pontificato del papa Urbano VIII (1623-1644), il fondatore della *Congregazione de Propaganda Fide*, porterà all'apparizione di nuove correnti teologiche all'interno della Chiesa, per esempio il Giansenismo, il Gallicanesimo e l'episcopalismo, cose che generarono conflitti fra la Santa Sede e le Chiese nazionali. Soltanto con il pontificato del papa Innocenzo XI (1676-1689) si è notata un cambiamento nella politica europea, diventata più favorevole alle guerre contro i turchi. Prima di questo cambiamento notiamo la campagna militare del principe transilvano Giorgio Rákóczi I, incominciata nel 1644 e annoverata fra quelle appartenenti alla guerra di trent'anni. Nel 1658 è seguito il fallito intervento militare in Polonia, guidato da Giorgio Rákóczi II. Questo intervento ha avuto luogo senza l'accordo dei turchi, questi hanno occupato la fortezza di Oradea, un punto molto importante della linea difensiva della Transilvania, accentuando la presenza turca in questo paese e muovendo contro la sua autonomia. Il cambiamento epocale avvenuto nell'attività diplomatica della Santa Sede si è prodotto con il coinvolgimento in politica europea del papa Innocenzo XI. Egli è riuscito a pacificare il conflitto fra l'imperatore Leopoldo I e il re di Francia Ludovico XIV. Dopo 1679, con la pace fra la Francia e l'Austria, fu possibile la riorganizzazione degli eserciti imperiali in vista del conflitto con i turchi.

² Gabor Bethlen (1613-1629), principe della Transilvania ha organizzato il Principato quasi esclusivamente in base agli articoli di fede calvinista e si è dichiarato il protettore del protestantesimo, in Veghseo Tamás, *Catholice Reformare*, Agoston Benkovics O. S.P. P. E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631-1702), Budapest – Roma, 2007, p. 26.

L'iniziativa bellica è venuta tuttavia dalla parte dei turchi, i quali hanno cominciato una grande offensiva nel 1683 contro l'Impero Asburgico. L'assedio di Vienna, guidato dal grande vizir Kara Mustafa è stato un fallimento totale per i turchi, e l'esercito imperiale ha scatenato una grande offensiva. Questa finirà con la pace di Karlovicz, nel 1699. La pace ha sancito il passaggio dell'Ungheria e della Transilvania all'Impero Asburgico. Una misura riparatoria venne presa nel 1694, quando vennero restituiti tutti i beni della Chiesa cattolica, andati persi sotto i turchi. In questa situazione i vescovi diventeranno grandi latifondieri, anche se le zone erano devastate e spopolate. Si è posta un problema molto stringente, cioè la colonizzazione di queste regioni con cattolici. Malgrado ciò gli aspetti confessionali non saranno in fine dei conti decisivi nell'attività colonizzatrice di questi territori.

Il quadro religioso dell'Ungheria gode di un arricchimento, nel 1646, quando nel castello di Ujgorod, sessanta e tre preti ortodossi firmeranno un documento di unire con la Chiesa di Roma. Il processo di unire ebbe come scopo il rafforzamento della Chiesa cattolica bizantina³.

Studi più recenti hanno evidenziato l'attività missionaria del vescovo unito Giuseppe De Camillis, in Ungheria superiore ed in Partium, a favore dell'unione religiosa dei cristiani orientali con la Chiesa di Roma⁴. Questi, appena arrivato e introdotto a Mukacevo, il 20 aprile 1690, il 10 maggio dello stesso anno è andato a Satu-Mare. Il giorno seguente dopo il suo arrivo qui, sessanta preti rumeni l'hanno riconosciuto come il loro vescovo legittimo e si sono dichiarati uniti. L'attività del vescovo desiderava il miglioramento della missione sacerdotale, dell'immagine e del comportamento dei sacerdoti uniti nella società. Questa preoccupazione si vede anche dal Catechismo stampato negli anni successivi. Dopo i dibattiti sinodali, nella domenica successiva si è benedetta la chiesa *dei greci* in Satu-Mare. Questa realizzazione rappresenta il trionfo della pressione esercitata dalla Corte di Vienna e dall'esercito imperiale, il quale occupò la fortezza di Mukacevo nel 1688. L'unione di Ujgorod e Satu-Mare saranno seguite da quella di Alba Iulia, rispettivamente dalla Transilvania. In realtà i principi transilvani calvinisti si sono preoccupati di guadagnare per essi, alla Riforma, la popolazione ortodossa della Transilvania. In questo sforzo hanno avuto risultati modesti. Nel nuovo contesto ed in seguito di un processo prolungato di tempo, si è arrivati all'unione con la Chiesa cattolica.

³ Idem, p. 30.

⁴ Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici*, PUC, Cluj/Napoca, pp. 117-149.

La ripresa spettacolare di alcune vasti territori dell'Ungheria ha determinato la Corte di Vienna e l'Impero Asburgico di promuovere un'azione di unione nelle parti strappate dai turchi. Preti cattolici, soprattutto gesuiti, che funzionavano come cappellani militari nell'esercito imperiale, ma anche quei per i cattolici latini, hanno ricevuto la missione di attivare fra gli orientali ortodossi in vista dell'unione. Essi adoperavano le istruzioni date dalla *Congregazione de Propaganda Fide* per i missionari dall'oriente, dove si stipulava che l'unione si farà secondo i canoni del concilio fiorentino, cioè con la conservazione del rituale orientale⁵. La pressione nella direzione del ricupero dei cristiani ortodossi risulta anche dal memoriale presentato alla Corte di Vienna da parte del cardinale Kollonich. In questo si presentava il grande spazio di missione per gli anni successivi⁶. Il cristianesimo ortodosso era rappresentato dai rumeni, ruteni, serbi, greci e rumeni dalla Macedonia. Una problematica di lunga data nella realizzazione del consolidamento dell'unione è rimasta la concezione diversa riguardo la essa. Così, il clero latino, dominato dalla mentalità tridentina, ha inteso l'unione come fosse un mezzo di latinizzazione, mentre la gerarchia unita ha provato di utilizzare i sinodi unionisti, una garanzia in vista dell'osservanza della disciplina orientale⁷. Il processo dell'unione dev'essere visto come un disciplinamento sociale, dato che lo scopo era di integrare in società alcune categorie rimaste indietro. Qui si inquadrava, per esempio, la liberazione del clero unito dallo stato di servitù della gleba e lo sviluppo delle Chiese unite sotto la sorveglianza dell'assolutismo cattolico degli Asburgo.

La pressione calvinista si è espressa sempre più forte verso la fine del XVII-secolo, senza tener conto dalle condizioni cambiate dopo il fallimento dell'assedio di

⁵ O. Bârlea, *Unirea Românilor (1697-1701)*, în *Îndreptar*, Anul XIII, Nr. 49-50, iulie-decembrie 1990, pp. 7-8.

⁶ O. Ghitta, *Nașterea unei Biserici*, pp. 29-30.

⁷ Un ceno interessante fatto da Giorgio Șincai nella *Hronica Românilor*, quando medita sull'unione religiosa presso i rumeni di Transilvania: *Tyrănnia aceasta socotindu-o augustă Casa Austriei și fiindu-i milă de beții români, după ce au luat Ardealul de la turci, la sfârșitul veacului al șaptesprăzecelea, au adus unirea între românii din Ardeal, numai ca să poată ajuta nobililor și preoților celor românești, care unire n-au stat nici stă din alta, fără numai se nu clevețim pre cei ce se șin de Beserica Romei, pentru obiceiurile lor, iară noi românii se ținem obiceiurile Besericei Resăritului și lătinii încă să nu ne clevetească pre noi, căci cele patru puncturi, care sunt între uniți și neuniți (cu ertare să fie zis de mine), necum să le știe românii cei proști și neînvățați, dară dintre cărturarii românești încă mulți nu le înțeleg, cu numai pleve vorbesc, neînțelegând unul pre altul.*, în Gheoghe Șincai, *Opere II, Hronica Românilor* Tom II, Ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura pentru Literatură, București 1969, p. 184

Vienna, avvenimento che ha favorito la nascita di una corrente a favore dell'unione, sostenuta dai gesuiti⁸. L'unione si è fatta in un sinodo, con la partecipazione degli arcipreti e dei preti, avendo accanto due o tre laici di ciascuna parrocchia. L'attaccamento all'unione era sostenuto dalle comunità presenti nei villaggi, attratte soprattutto dal programma sociale annunciato⁹ insieme con la sua realizzazione. Oltre a questa, del tutto mal ispirata, la Dieta ha deciso la crescita degli obblighi della Chiesa rumena, cosa che ha determinato la nascita di un atteggiamento anticalvinista al suo interno e sostenendo l'unione.

In conclusione, possiamo affermare che la diffusione della Riforma protestante nella parte dell'Est dell'Ungheria ha favorito la nascita della corrente unionista. In seguito, la Corte di Vienna ha risposto pubblicando più Diplomi, con lo scopo di riconoscere il passo compiuto dai cristiani orientali di Transilvania. La più spettacolare di esse sarà la seconda Diploma leopoldina, del 19 marzo 1701, dove veniva menzionata per la prima volta *Nationem Valachicam*, che non si doveva più considerarsi tollerata, ma privilegiata come le altre¹⁰. A breve scadenza scoppierà una guerra, cioè un forte movimento di liberazione dagli imperiali¹¹, proprio nelle parti di est dell'Ungheria, occasione che sconfiggerà la tendenza verso unione. L'estensione della guerra e la sua sconfitta coinciderà con il vescovado di Atanasie Anghel (1713). Malgrado i tentativi di entrare in collegamento con gli organi papali competenti non si è riuscito ottenere il riconoscimento canonico di questo vescovado, per poi la città di residenza Alba Iulia ha dovuto subire grandi cambiamenti durante la costruzione della fortezza, mentre la cattedrale rumena unita venne demolita. Intanto il vescovo latino, assente dalla sua residenza dal 1556 poté tornare alla sua antica sede vescovile nel 1715 con l'accordo della Dieta. Ora si coinvolgerà attivamente a favore dei rumeni uniti l'imperatore Carlo VI, per ottenere la canonizzazione del vescovado unito. La bolla che riguardava la canonizzazione sarà data successivamente da due papi: il 3 febbraio 1721 dal papa Clemente XI ed il 15 giugno 1721 dal suo successore Innocenzo XIII.

⁸ P. Teodor, *Sub semnul luminilor Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 34.

⁹ Ibidem, p. 36.

¹⁰ Il Diploma fu pubblicata da Nicolao Nilles, in *Symbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, I, Oeniponte 1885, pp. 292-301.

¹¹ Si tratta della Rissa dei curutzi, terminata con la pace di Satu Mare, nel 1711.

III. Bolla *Rationi congruit*

La Bolla *Rationi Congruit* è stata pubblicata nello spazio rumeno, in lingua latina, dai Samuil Micu, Petru Maior e Nicolao Nilles¹². Recentemente, venne pubblicata in latino e in traduzione rumena da Ioan Chindris (2001), nel volume *Cultura e società nel contesto della Scuola Transilvana*¹³.

L'unione religiosa dei rumeni non è stata canonizzata da Roma prima della morte del primo vescovo unito e artigiano dell'unione, Atanasie Anghel. Rafforzati con la II Diploma leopoldina, i romeni uniti hanno fatto pressioni sulla Dieta transilvana, in vista della modificazione della costituzione del paese. Si è arrivati, così, ad una opposizione fra gli Stati storici transilvani¹⁴, che non potevano accettare la modifica dei rapporti esistenti fra essi ed il nuovo Stato dei rumeni uniti. In realtà, dopo l'ingresso dell'esercito asburgico in Transilvania, le classi superiori della società furono preoccupate di salvaguardare la situazione istituita sotto i turchi. L'autonomia religiosa, amministrativa e costituzionale degli Stati transilvani è stata riconosciuta da Leopoldo I con il Diploma del 4 dicembre 1691¹⁵. Tempi prolungati si sono fatti pressioni per la realizzazione della promessa di elevare al nuovo Stato i rumeni uniti, però fino alla Rivoluzione del 1848 la mentalità feudale dell'epoca rimase nello spirito legislativo del Principato, riassunto dalle *Approbatæ*¹⁶ e nel *Tripartitum* -ul lui Werbczy¹⁷.

¹² Pubblicata in latino da Nilles, *Symbolæ*... I, pp. 431-436; si trova pubblicata in *Jus Pontificium de Propaganda Fide*, II, pp. 345-348.

¹³ I. Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca 2001, pp. 40-44.

¹⁴ Questa alleanza non si deve intendere nel senso moderno, ma risale all'intesa di Căpâlna del 16 settembre 1437 col titolo di *Unio Trium Nationum*, contro i contadini in rivolta, riunendo la nobiltà ungherese, i nobili sassoni e i siculi. Dal punto di vista religioso abbiamo quattro religioni riconosciute dalla Dieta del paese: i cattolici, luterani (1557), i calvinisti (1564) e gli antitrinitari (1568).

¹⁵ Questo diploma del 4 dicembre 1691 fu pubblicata da Carolus Szasz De Szemeria, *Sylloge tractatum allorumque actorum publicorum historiam et argumenta benigni diplomatis Leopoldini, resolutionis item Alvincziana vocatur, illustrantium*, Claudiopoli, 1833, pp. 118-129; Più recentemente si trova nel volume: Ovidiu H. Pop, *La Chiesa Rumena Unita 1830-1853*, Roma 2005, pp. 269-273.

¹⁶ Questa collezione di leggi venne pubblicata in traduzione rumena sotto il nome *Constitutiile Aprobate ale Transilvaniei*, edizione curata da Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

¹⁷ Le principali collezioni sono: *Approbatæ Constitutiones Regni Transylvaniae* (articoli dietali fra 1540-1653 raccolti alla richiesta e con l'accordo del principe Giorgio Rakoczi II nell'anno 1653) e

Nel 1715, si è posto il problema di riportare alla sede vescovile di Alba Iulia del vescovo latino, dopo una assenza prolungata dalla sede, che durava dal 1556. In questo periodo la cattedrale cattolica fu usata dai calvinisti. Parallelamente è scoppiato un confronto riguardo all'elezione e alla nomina di un vescovo rumeno nella sede di Atanasie, morto nel 1713. Si sono riuniti più sinodi elettorali, però solo al quarto, tenuto il 9 gennaio 1715 Giovanni Patachi ha ottenuto un voto. In base al rispettivo voto, Carlo VI l'ha nominato vescovo.

Patachi è stato respinto sistematicamente dai sinodali a causa del fatto che questi aveva abbracciato, giovane, il rito latino e molti arcipreti li avevano fatto una propaganda negativa. Da allora si è discusso molto sul rifiuto della sua candidatura e non si è capita la preferenza per altri candidati, cattolici romani, per esempio Wenceslau Franz, il segretario ceco di Atanasie oppure Ferenc Szunyogh, un gesuita ungherese. Lo storico Giovanni Chindris critica i rumeni dell'inizio del XVIII secolo e li considera sprovvisti della capacità di intendere il senso storico, in quanto si sono confrontati con il cattolicesimo latino e con i gesuiti, personificati secondo essi da Patachi, mentre i preferiti degli arcipreti erano proprio latini e gesuiti. Secondo il nostro parere, Patachi ha abbracciato da giovane il rito latino, ed è stato formato in maniera molto superficiale dal punto di vista liturgico e, per questo motivo era lontano dalle attese dei fedeli, e le cerimonie richieste dal rituale orientale erano totalmente trascurate. La dinamica della formazione dei due cattolici latini ha seguito un principio contrario del percorso seguito da Patachi. Mentre i due latini si erano abituati con le cerimonie orientali, vivendo in mezzo alle pratiche religiose della Chiesa rumena transilvana, Patachi celebrasse in rito latino e viveva questa tradizione. Anche a Roma, l'interesse per la vita liturgica, per la spiritualità e per la regola canonica degli orientali è cresciuto lentamente. Tuttavia, è vero che il papa Gregorio XIII ha fondato qui il Collegio Greco nel 1576-1577, senza poter parlare di una formazione strettamente bizantina. Non dobbiamo dimenticare che i greci che venivano in Italia provenivano dalle comunità latine. Abbiamo il caso del vescovo Giuseppe De Camillis, battezzato latino, oriundo dalla isola Chios e destinato per la pastorale delle comunità unite dell'est d'Ungheria. De Camillis si è ispirato dalle

Compilatae Constitutiones (articoli che datano dal 1669 dal tempo del principe Michele Apafi) In seguito alla rissa di Bobâlna (1437) si è tenuta l'intesa di Căpâlna il 16 settembre 1437 risultando *Unio Trium Nationum*, legiferata da Werboczi, nel 1514, con il codice *Opus tripartitum juris consuetudinarii incltyti regni Hungariae*.

decisioni del Concilio di Trento e molto meno dal concilio fiorentino. Questa situazione spiega la latinizzazione dei suoi fedeli. Soltanto alla fine del XIX secolo il papa Leone XIII ha deciso di sostituire i gesuiti dalla formazione degli alunni bizantini e nominare i monaci benedettini alla formazione del Collegio Greco (1897)¹⁸.

L'importanza della vita liturgica bizantina e la sua purezza non è stata apprezzata al suo giusto valore lungo il periodo di scisma esistente tra le principali Chiese cristiane. Vediamo come, in Transilvania, dopo le riforme introdotte nelle scuole di Blaj, durante il vescovado di Lemeni, i professori di qui si sono ritrovati con alunni che provenivano da una regione da dove non erano venuti finora. Così Oprea Țirca di Cernatu fu il primo che ha avuto il coraggio di portare i figli alle scuole degli uniti di Blaj. Lo ha seguito Giovanni Bran di Zărnești. *Dal 1833-34 sono venuti da Brașov tre studenti rumeni: Demetrio Leca, Giovanni Jipa e Radu Tempeanu, il figlio del vice arciprete e due greci: Naslim e Panaiot Djanli, l'unico figlio dell'amministratore della chiesa greca. Nel giorno di Pentecoste è venuto l'amministratore Djanli e un suo parente, Hagi Ghidru, per vedere suo figlio, e di vedere più da vicino la fede degli uniti. La loro meraviglia fu assai grande, quando, dopo l'espressione di Djanli, trovarono la divina liturgia come si celebra alla patriarchia di Constantinopoli. Da quegli anni la gioventù rumena di Brașov e dal suo distretto non mancò più dalle scuole di Blaj*¹⁹.

Benché l'elezione imperiale data dal 23 dicembre 1715, l'Imperatore ha spiegato che ha istituito una fondazione di 3 000 fiorini per il sostentamento della nuova istituzione, ma ha chiesto che il Papa dispensasse il nuovo vescovo eletto di celebrare in tutti i due i riti²⁰. L'anno successivo, il 23 dicembre 1716, l'Imperatore ha ribadito la richiesta indirizzata al Papa e ha insistito che Patachi fosse nominato vescovo²¹. Tramite il Diploma del 11 dicembre 1715, Carlo VI ha restituito ai cattolici la cattedrale di Alba Iulia, permettendo il ritorno del vescovo alla vecchia residenza. Il vescovo cattolico Martonffy fu intronizzato il 16 febbraio 1716, con la partecipazione dei rumeni e sempre allora saranno nominati i canonici del capitolo della cattedrale.

¹⁸ O. Pop, *Il catechismo del vescovo De Camillis, in Da Roma in Hungaria*, Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkacs- Mukacevo (1689-1706), Nyiregyhaza, 29-30 settembre 2006, a cura di Tamas Veghseo, Nyiregyhaza, 2009, pp. 250-253.

¹⁹ G. Bariț, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, I, Ediția a II-a, Brașov 1993, p. 567.

²⁰ N. Nilles, *Symbolae...* I, pp. 409-411.

²¹ Ibidem, pp. 413-415.

Conformemente al progetto imperiale sono cominciati lavori alle fortificazioni della città di Alba Iulia, e la cattedrale rumena, costruita da Michele Il Bravo, nel 1600, fu demolita. Mediante il Diploma del 23 dicembre, l'Imperatore ha provveduto 3 000 fiorini per il mantenimento del vescovado e del vescovo unito. Dopo, sempre l'Imperatore, cederà le proprietà di Gherla e Sâmbăta de Jos a favore del vescovado unito. La Corte di Vienna e la Sede Apostolica di Roma desideravano un vescovado unito in Transilvania. La sua esistenza era combattuta dal vescovo romano cattolico, Martonffi, recentemente installato ad Alba Iulia. Questi si volgerà, l'8 ottobre 1718 alla Congregazione *De Propaganda Fide*, per tentare il bloccaggio del nuovo vescovado, dalle posizioni del Concilio Laterano IV, del 1215. Sui canoni di questo concilio, egli ha chiesto di non accettare un nuovo vescovado nel territorio della propria diocesi. Vedeva come soluzione l'attribuzione di titoli fittizi, esistenti nell'antichità. Nella riunione del 28 novembre 1720, la *Congregazione De Propaganda Fide* ha risolto in maniera positiva il dossier, rispettando il desiderio dell'Imperatore. Le formalità non erano terminate il 3 febbraio 1721, quando il Papa Clemente XI ha riconosciuto il vescovado di Făgăraș e ha confermato Patachi vescovo suo, tramite la bolla *Rationi Congruit*. Il papa Clement è morto il 19 marzo, e la bolla sarà ultimata dal suo successore Innocenzo XIII, il 15 giugno dello stesso anno.

Meditiamo più da vicino il testo della bolla. Dopo una lunga introduzione, si afferma che *alle pie e insistente preghiere del più caro figlio nostro in Cristo, Carlo* alla data di 3 febbraio 1721 e ventunesimo anno del pontificato di Clemente:

1. *Si sono separate di qualsiasi altra giurisdizione gerarchica le chiese e le persone, tanto laiche quanto regolari del sopraricordato rito greco e le ha separate sia che abitano nella città di Făgăraș della ricordata provincia, sia in altri luoghi, città, villaggi, territori separati in vari parti annesse o sottoposti o nelle città della ricordata provincia e sempre tutti questi, tanto clero che i laici del rito ricordato, li ha presi e li ha liberati per quanto riguarda l'obbedienza diocesana una volta per sempre dalla gerarchia, giurisdizione, potere, il controllo, sottomissione e guida del vescovo di rito latino della Transilvania.*

2. *La ricordata città di Făgăraș è stata sollevata alla dignità di fortezza e gli abitanti furono onorati col nome, titolo e diritto di cittadino, la stessa città insieme alla chiesa che porta il nome di San Nicola, che si trova nella città dichiarata residenza di un vescovado di rito greco, chiamato di Făgăraș.*

3. *Per la tavola vescovile di Făgăraș e per la sua dotazione si è deciso e destinato 3 804 fiorini dagli introiti fiscali del villaggio Sâmbăta de Jos e della proprietà Gherla donate dal ricordato Carlo.*

4. *Si chiedeva la presentazione di una persona giusta per nominarla vescovo di rito greco alla chiesa di Făgăraș e di pastore per compiere una tale missione.*

5. *Clemente ha voluto che si comprasse subito e senza ritardo la casa vescovile con circa 4 000 fiorini, somma che a quella data era presente e destinata.*

6. *Si è chiesto che nella stessa chiesa di Făgăraș siano consacrati monaci e preti secondo i canoni del rito greco, quando questi mancassero, per sostituire i canonici ed il capitolo. Si vede necessario di non nominare vescovi nella ricordata chiesa di Făgăraș se non quelli che appartenevano al rito greco e solo essi di poter esercitare la giurisdizione sulla chiesa. In questo senso ha dichiarato ripetutamente che si deve rispettare tutti i decreti della Congregazione De Propaganda Fide per quanto riguardano i greci che convivono con i latini, senza che in questa maniera, se venisse scritto il diploma rispettivo, portare danni al fratello nostro – allora suo – Giorgio Martonffi, il vescovo latino della Transilvania, come pure ai suoi seguaci come in realtà prevede pure il decreto quale i fratelli della Congregazione per gli affari consistoriali li hanno presentati in questo senso.*

IV. Conclusioni

Come abbiamo visto, tramite la bolla *Rationi Congruit*, il vescovado Rumeno Unito della Transilvania è stato canonizzato; questo gesto ha fatto che la popolazione rumena transilvana sia estratta dall'oblio storico in cui venne immersa dall'organizzazione feudale della Transilvania attraverso la formula *Unio Trium Nationum*. La residenza del nuovo vescovado fu stabilita a Făgăraș, titolo che è rimasto fino ai nostri giorni, anche dopo il ricupero dell'istituzione della Metropoli, un'istituzione considerata persa in occasione della realizzazione dell'unione. A base delle richieste insistenti espresse pure alla Adunanza nazionale sul Campo della Libertà (15 maggio 1848) a Blaj dopo cinque anni, nel 1853, si è proclamata la Metropoli, canonizzata il 26 novembre dello stesso anno, tramite la bolla *Ecclesiam Christi* del papa Pio IX. Nel 1855 fu installato il primo metropolita a Blaj, Alessandro Sterca Țuțui.

Più avanti, cioè nel 1737, l'imperatore Carlo VI ha spostato la sede del vescovado a Blaj, ma conservando in continuazione il titolo di vescovado de Făgăraș. La fondazione della città di Blaj, come residenza del vescovado, alle insistenze della Corte di Vienna, hanno permesso al terzo vescovo, Innocenzo Micu Klein, di spostare, in maggio 1737, la residenza nel centro della Transilvania. Il vescovado aveva introiti di 6 000 fiorini all'anno. Una volta fondato Blaj diventerà il centro del nazionalismo rumeno²². I desideri dei rumeni prenderanno consistenza soltanto nel quadro generale di riforma, attraverso la creazione del complesso scolastico e monastico della Santissima Trinità. Anche se le scuole di Blaj non furono le uniche istituzioni scolastiche che si sono occupate dell'istruzione della gioventù rumena, pian-piano esse daranno il tono del movimento nazionale. L'unione con la Chiesa di Roma aveva tentato, sulla base di una teoria, di sostituire un edificio nuovo al posto di quello sorto lentamente nei secoli. Questo esperimento sembrava fallito, benché fossero stati realizzati fatti nuovi e rivoluzionari. Ma le potenze storiche si erano mostrate, almeno per il momento, più forti. Avevano piegato l'energica lotta del leggendario vescovo Innocenzo Micu, avevano costretto a dimettersi il vescovo Gregorio Maior, avevano respinto le richieste della nazione rumena presentate alla Corte di Vienna e conosciute col titolo *Supplex Libellus Valachorum*. Dall'altra parte penetrarono anche nella Chiesa Unita tendenze estranee alla vita ecclesiale rumena. Contro queste si ribellarono i tre rappresentanti maggiori della Scuola transilvana, ma rimasero sconfitti dal proprio vescovo Giovanni Bob (1830).

La naturale conseguenza fu la stima per il passato, per la tradizione e il culto per la storia nazionale. Da questo tono profetico risulterà che solo con lo sviluppo della storia le istituzioni nazionali prenderanno consistenza. Per la generazione successiva la storia diventerà maestra come se essa possedesse una superiore segreta saggezza. *La storia è il primo libro di una nazione. In questo si vede il passato, il presente e il futuro. Una nazione senza storia rappresenta ancora un popolo barbaro e guai a quel popolo che ha perso la religione dei ricordi*²³. Nel 1831 la scuola di Blaj assunse lo statuto di liceo con circa 250 studenti. Formatì in questa scuola e alla scuola di questi libri, parecchi giovani transilvani si dispersero alla ricerca di condizioni migliori di lavoro, *scatenando l'impulso patriottico in tutte e tre le province*

²² I. Toth Zoltan, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean (1696-1792)*, Editura Pythagora 2001, p. 105.

²³ George Bariț și contemporanii săi, I, p. 104, n. 3.

della vecchia Dacia²⁴. Facendo riferimento a Pietro Maior e alla sua *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*²⁵, Ion Heliade Rădulescu scriveva nel 1839 che quest'opera fu una specie di bastone di Mosé tramite il quale, separando il mare dell'ignoranza che tratteneva i rumeni dalla terra promessa, li fece passare oltre l'Egitto della loro menzogna per conoscere la verità e il loro glorioso inizio²⁶. Più tardi, nel 1843, Mihail Kogălniceanu, aprendo il corso di Storia nazionale all'Accademia Mihăileană di Iași, dice di Pietro Maior che, come un novello Mosè ha svegliato lo spirito nazionale morto più di un secolo fa.

Un ruolo importante nella diffusione del sentimento nazionale l'hanno avuto l'apparizione dei giornali, che inaugureranno una nuova forma di dibattiti. La stampa crea e struttura l'opinione pubblica, abbozza i temi preferiti dei lettori e allarga lo spazio delle esperienze personali e professionali. Lo sviluppo nazionale e la vita culturale rumena si arricchì, dal 1838, con la nascita del primo giornale rumeno transilvano *Gazeta de Transilvania* e il suo supplemento *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, editi a Brașov da George Barițiu²⁷. Il suo ruolo di pioniere giornalistico fu importantissimo. I suoi giornali copriranno presto l'intera area abitata dai rumeni, diventando la fonte più autorevole di informazioni e arbitro di molti dibattiti politici e culturali.

Lo studio della lingua è diventato un'attività sostenuta nel campo della letteratura rumena. Ricordiamo la menzione di Ion Heliade Rădulescu che sottolinea l'importanza dei dizionari. Questi ha pubblicato a Sibiu la sua prima opera stampata: *Gramatica românească de D. I. Eliad*. Nel Prefazio della Gramatica scrive: *Qui oso parlare per i fratelli dalla Transilvania e Banat, i quali sono degni di tutta la lode per le fatiche e gli sforzi che fanno per la letteratura rumena*. E conclude questa introduzione parlando della necessità di avere strumenti adatti per il perfezionamento della lingua e tra questi menziona i dizionari. Egli accenna al fatto che, tra i molti che si sono occupati dell'argomento, il primo dizionario rumeno stampato è uscito in

²⁴ Intorno all'anno 1840 tutte le scuole dei due Principati erano guidate da transilvani, ad eccezione del Collegio Santo Sava, dove Petrache Poenaru condivideva la guida della scuola con Aron Florian, in Ovidiu H. Pop, *La Chiesa Rumena Unita 1830-1853*, Roma 2005, p. 25.

²⁵ Il libro di Pietro Maior è uscito a Buda nella stampa dell'Università di Pesta, 1812, mentre la seconda edizione fu stampata a Buda nel 1834 con le spese di Iordache Mălinescu

²⁶ C. Bodea, 1848 *La Romani*, p. 60, n. 1.

²⁷ *Gazeta de Transilvania* è uscita il 12 marzo 1838 e *Foaia pentru minte...* il 2 luglio 1838..

due volumi a Cluj, nel 1821, con le spese del vescovo unito Ioan Bob di Blaj, e il secondo uscito a Buda²⁸, in un solo volume, nell'anno 1825²⁹. Sempre a Blaj, il vescovo Lemeni ha ordinato di portare la corrispondenza in diocesi con caratteri latini³⁰.

L'atmosfera pacifica e prolifica dal punto di vista culturale fu agitata dalla decisione della Dieta della Transilvania, il 31 gennaio 1842, di sostituire il latino con l'ungherese. Però il progetto dietale mirava molto in alto, in quanto si voleva che la lingua ungherese diventasse lingua dell'amministrazione, dell'istruzione pubblica e alla fine lingua nazionale. Questo progetto si doveva mettere in atto nei seguenti dieci anni. Contro questo piano si ribellarono gli intellettuali rumeni, e da Blaj fu mandato a Cluj, a Lemeni, partecipante ai lavori dietali, il *Protesto del concistoro di Blaj contro la lingua ungherese nell'anno 1842*³¹.

In conclusione, possiamo ricordare che il 15 maggio 1848 a Blaj si svolse la Adunanza Nazionale dei rumeni transilvani. Il luogo scelto ha rappresentato l'effetto e una riconoscenza del nazionalismo di Blaj: il vescovo Lemeni ha stabilito la data dell'Adunanza e i teologi e gli alunni di Blaj hanno mobilitato i villaggi e hanno invitato i rumeni all'incontro. Ora si evidenzierà in maniera plenaria Simion Bărnuțiu, recitando nella cattedrale di Blaj, un discorso celebre, considerato il più grande discorso della nazione rumena.

²⁸ Si tratta del lavoro conosciuto sotto il nome di *Lexiconul de la Buda*, opera che prende in considerazione la fine del periodo classico della Scuola transilvana.

²⁹ Parliamo del primo lavoro stampato e pubblicato a Sibiu: *Gramatică Românească* de D. I. Eliad, în 1828. Qui troviamo la menzione citata più in alto, in Ion Heliade Rădulescu, *Gramatică Românească*, Editura Eminescu, București 1980, p. 557.

³⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 358.

³¹ Datato 15 febbraio 1842 e firmato da Simion Crainic, vicario generale e Ștefan Manfi, notaio, era indirizzato al vescovo Lemeni, presente alla Dieta di Cluj. Questa iniziativa mostra l'alto grado di coscienza pubblica dove sia arrivata l'intellettualità rumena di Transilvania alla vigilia della Rivoluzione del 1848, in G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, Cultura Națională, București 1924, pp. 209-211. Ecco l'espressione più decisa menzionata in questo testo: *Confessiamo sinceramente, che non solo dieci anni, ma neanche fra dieci secoli, anzi mai, nei secoli dei secoli, noi e la nostra nazione non possiamo essere obbligati mediante una legge, che per le tradizioni e la nostra fede, prepara un pericolo e una barriera, e per la nostra nazionalità rovina e morte.*

STUDIA PHILOSOPHICA

ROMAN PHILOSOPHY

Călin Ioan DUȘE* 

ABSTRACT. *Roman Philosophy.* Although the Romans were a practical people throughout their history, the influence of the Greeks also made its presence felt in the field of philosophy. This has been increasingly configured since 168 BC, when the Romans conquered Macedonia. From this moment on, many philosophers and rhetoricians from Greece began to come to Rome. Stoicism was the most widespread and influential philosophical current in the Roman Empire, until Christianity became the state religion. Thus, Late Stoicism or New Roman Stoicism/Roman Neo-Stoicism had the most followers and admirers in Rome, both during the Republic and the Empire period. Among the representatives of this philosophical system, the most influential were Seneca (4 BC-64 AD), Musonius Rufus (c.30-c.101), Epictetus (55-135) and the emperor Marcus Aurelius (121-181). These philosophers left us an important literary heritage that partially compensates for the loss of the works of the ancient Stoics. Epicureanism was another current which was widely spread in the Roman world. In Rome, Epicureanism found its second homeland, thanks to the merits of the poet Lucretius (94-55 BC). Skepticism also managed to occupy a rather important place within Roman society. In Rome, one of the representatives of skepticism was Marcus Vispasianus Agrippa (62 BC-12 AD). Cicero (106-43 BC), through his vast erudition, but also through his immense work, was the one who

* Lecturer PhD, University Babeș-Bolyai of Cluj-Napoca, Faculty of Greek Catholic Theology in Oradea, Specialisation Patristic theology Address: Str. Parcul Traian, nr. 20, Oradea, Bihor. RO 410044, Phone: 0744809082, Email: calin_duse@yahoo.com, calin.duse@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9828-5486>.



managed to combine elements taken from different systems of thought. Through his writings, he succeeded in bringing and propagating Greek philosophical themes to the Latin world. At the same time, he managed to convince the Latins of the great educational and practical importance of philosophy. Cicero also has the great merit of having given Greek terminology Latin equivalents, which have been preserved to this day.

Keywords: philosophy, Romans, Stoicism, Epicureanism, Skepticism.

Cuvinte cheie: filosofie, romani, stoicism, epicureism, scepticism.

Introduction

The Romans were a practical people who, throughout their history, focused more on legal and administrative, political and military issues, and in the field of philosophy they had no original contributions. The influence of the Greeks also made its presence felt in the field of philosophy, and this was accentuated starting from 168 BC, when the Romans conquered Macedonia. From this moment on, many philosophers and rhetoricians from Greece began to come to Rome, but the senators hurried to expel them in 161 BC. It was only a momentary reaction, because the special prestige enjoyed by Greek culture and philosophy won over many aristocrats, so that many began to send their children to study in Greece. Towards the end of the 2nd century BC, we will meet in Rome some of the most famous Greek philosophers, who will come at the invitation of the politicians they befriended. Among them we note Panaetios of Rhodes¹ who was one of the most influential representatives of Stoicism²

Philosophical currents

Stoicism was the most widespread and influential philosophical current in the Roman Empire, until Christianity became the state religion. The founder of Stoicism was Zeno of Cittium/Kition, who lived between 336-264 BC. or 342-270

¹ Panaetios of Rhodes, lived approximately between 185-110 BC. and came to Rome, where he became a member of the cultural-political circle of the Scipionis

² Marius Telea, *Introducere în cultura și civilizația romană*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2021, p. 119.

BC³, 333/332-262⁴. He founded, around 300 BC, a philosophical school in Athens. The name Stoicism comes from a portico with columns, *stoa poikile*, which in Greek means painted portico. It was decorated by the painter Polygnotos⁵ with scenes from the destruction of Troy, the battles of the Athenians with the Amazons, but also from the battle of Marathon⁶. In this portico, Zeno held his classes and the discussions he had with his disciples. The Stoic current (ἡ Στοά) as a philosophical synthesis and arrangement, is monistic. The world, man and God, form a unit and a unitary principle, the universe. Thus, in the Stoic view, all is physical, and the soul is nothing but a more delicate physical existence. In the universe there are two principles, or powers: the passive one and the active or dynamic one. The latter, which is somatic and more delicate, is seen as reason (logos), fire and breath (pneuma), which gives birth to and gives form to the passive principle (power), which is matter. Thus the universe spends, permeates and dominates an almighty power, which is life-giving, cautious and with organizational spirit. This power is called divine fire, although it forms an element of the universe, which is present everywhere in man, animals, plants, heavenly bodies, etc. In man, this soul is endowed with reason and intellect. This divine fire is the soul, which is rational, logical and divine. Because of this, Stoics consider the world to be animated, rational, logical, and divine. Fire, rising to the divine and universal reason or mind of the universe, defines everything in the world. Thus, it is fate and destiny, before which man must submit without being able to protest, due to the fact that he never has the possibility to change it.

In their philosophical system, the Stoics speak of the "seminal reasons" of things and, in this sense, concrete objects have within the creative principle, corresponding reasons, which owe them their origin. The Stoic philosophical system promoted a moral integrity that could be achieved through self-control, but also through severe asceticism. Stoicism taught people that the purpose of life is to obtain

³ Stylianos G. Papadoupoulos, *Patrologie*, vol. I, Traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 146.

⁴ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Vol. 5: Cinismul, epicureismul și stoicismul*, Traducere din limba italiană Cristian Șoimușan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2016, p. 325.

⁵ Polygnotos of Thasos, was a painter and lived in the first half of the 5th century BC. He worked as a painter in Athens between 470-440 BC, and many of his compositions were inspired by Homeric literature.

⁶ The Battle of Marathon took place in 490 BC. between the Persians, who invaded Greece, and an alliance of Greek city-states. As a result of this battle, the Persians were defeated, being forced to withdraw from Asia.

happiness, and this was obtained by following the path of nature⁷. For man to live "according to reason" means to free oneself from passions and instincts, which are immoral. When man reaches dispassion, they will be like the reason of the universe and thus, they will have the possibility to live together with God.

The Stoics had an impressive moral system, which broadly included self-denial, because it is practically inapplicable and unattainable. Therefore, only a few chosen spirits could reach this dispassion, such as Zeno, the founder of Stoicism, Cleante of Assos (331-232 BC), Zeno's disciple, Heracles⁸ and Socrates (469-399 BC. Hr.). We can observe here that there is a perfect limitation of the circle of the chosen ones, which is greater compared to the one we will meet in Gnosticism and which constantly suffered from elitism, eclecticism, because it was provided only for the chosen groups⁹.

By promoting materialism and pantheism, Stoicism sought to discover to man the ultimate good, but also the means by which they could acquire it. So the originality of Stoicism was embodied in the identification of God with nature, which, in its essence, is an unfolding of the divine, providence and destiny. The Stoics also believed that the world is governed by necessity and thus evil cannot be absent. In this regard they recommended apathy, justifying vices and suicides. The Stoics believed that virtue is the only good in man, who must eliminate all passions, lusts and desires from the soul in order to be able to remain impassive in the face of life's trials and thus become totally independent. In the view of the Stoics, every man should be regarded as your neighbor, and in this sense the strong and the weak, the rich and the poor, and slaves and free people were considered equal. This originality of Stoic thought found a wide echo within Greco-Roman society, thus facilitating the adoption of Christianity¹⁰.

In Stoic perspective, the soul is physical without being material; it is corporeal, because everything is body, not material, because it is a fragment of the

⁷ *Istoria bisericească universală*, Vol. I De la întemeierea Bisericii până în anul 1054. Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română, Ediția a II-a, revizuită. Coordonator: Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Pr. Prof. Dr. Daniel Benga, Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor, Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, Editura Basilica. București, 2021, p. 57.

⁸ Heracles/Heraclitus of Ephesus lived approximately between 535-475 BC. and was a presocratic philosopher.

⁹ Stylianos G. Papadoupoulos, op. cit., pp. 146-148.

¹⁰ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului I*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, pp. 23-24.

active principle that informs matter. In Zeno's conception, the soul would be a "sensitive nature (*aisthētikēn physin*), the breath that is co-natural with us (*symphyes*)" or a warm breath (thanks to which) we remain alive and (by which) we are moved. We can recognize here the breath that animates the universe; warm because it is fire, co-natural because it is the form that nature takes in various animate beings: a "sensitive nature". After death, this breath, which is the soul, subsists for a moment close to the body, after which it dissipates corporeally, the soul is also mortal¹¹.

Cleante of Assos, who lived between 331-232 BC, was Zeno's successor at the head of the Stoa school. He will not be content to affirm the corporeality of the soul, but will demonstrate it with syllogistic reasoning, starting from the similarity that exists between the souls of children and parents, because only what is corporeal can be similar or dissimilar. Thus, for Cleante, the soul is an exaltation or vaporization, but his thinking will differ from that of Zeno regarding the becoming of the soul after death. Where Zeno understood only an ephemeral survival, Cleante will see souls subsisting until the universal conflagration that will end a cosmic cycle.

Chrysippus/Chrysippos, who lived between 279-206 BC, became, after Cleante's death in 232 BC, the third head of the Stoa Poikile school in Athens. Chrisipp will succeed in introducing other nuances, due to the fact that he was more of a dialectician than a physicist, and thus he will demonstrate the corporeality of the soul. His definition will be close to that of Zeno: a breath that feeds on blood. From this definition we may conclude that he sees in this breath or vaporization of the blood, an innate and coherent breath which is spread throughout the body as long as the breath of life is present here.

Chrisipp explained the connection between the human soul and cosmology, thus the breath, which animates man, is the same which ensures the cohesion of the cosmos, penetrating all things. This breath, which is a substance composed of air and fire, makes a reciprocating movement between the surrounding universe and the interior of man. In this conception of his, Chrisipp meets the physicians, who distinguish an innate warm movement that comes from within man (from the heart) and a cold breath, which is the breathed air. Chrisipp developed an original conception of the survival of the soul, saying that only the souls of the wise survive until the cosmic conflagration, and the others decompose immediately after leaving their bodies. Thus the souls of the wise will become spherical and revolve around the

¹¹ Giovanni Reale, *op. cit.*, pp. 326-331.

earth like the stars. He does not consider it impossible that after death, and even after long periods of time, we should be restored again to the form we have now. We have here apocatastasis¹², which will also be embraced by some Christian writers.

We can notice that the main development of Stoicism regarding the soul relates to its destiny after death. This will not be surprising in this judgment, which is nevertheless situated in the movement of a soul, which is inseparable from the body. The soul is born at the same time as the body (being transmitted by sperm, and then by blood) and it does not die with the body, as the Epicureans taught. We can observe that from this thinking of the Stoics, we are not far from the Christian conception of the immortality of the soul, which would not be linked to a preexistence. This was the Stoic philosophical system from the ancient period, between 300-200 BC¹³.

Stoicism from the middle period 200-50 BC. will be influenced by Platonism and Pythagoreanism at the beginning of the 1st century BC. Thus, Panaetios/Panaitios of Rhodes (185-110 BC)¹⁴, together with his disciple Posidonius of Apamea (140/130-51 BC), who was Cicero's teacher between 78/77 BC¹⁵, but also Julius Caesar's, will elaborate a new form of stoicism. It will also be embraced by the Romans, because it was much more ethical, less speculative, but also more syncretistic.

Posidonius preserved from Stoicism the universal sympathy, but also the cosmic ages, which will be punctuated by conflagrations. The soul is also a warm breath for him, being present everywhere in the body, down to the bones. Posidonius will keep from Chrisipp the survival of souls, which reach astral places, where they will await the next conflagration. In this view, he could have remained faithful to the stoicism of the ancient period, which saw the immaterial existence of the soul in the future, but because he was influenced by Pythagoreanism, he would extend the immaterial existence of the soul into the past. Posidonius may have seen that every soul begins its existence as a demon-animus, which is not a soul until it animates a body. This will take place at the beginning of a cosmic era, when the air is full of *animi immortales*, and which, after entering the bodies, animate them.

¹² Apocatastasis, comes from the Greek word apocatastasis and means restoration to the original state. It was promoted by the Stoics, but also by some mystics. Along with them, the apocatastasis was also promoted by the Christian writer Origen (185-254). According to this speculation, by the grace of Christ all men will be saved, including the devils.

¹³ Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, pp. 231-236.

¹⁴ Giovanni Reale, op. cit., pp. 461-471.

¹⁵ Ibidem, p. 476.

After the death of the body, the soul will become animus again and will go to live in places close to the moon, where it will wait for a new conflagration, so that it can be reborn completely. We can observe in Posidonius' thinking the achievement of philosophical syncretism, in which ideas from Stoicism, Platonism, and Pythagoreanism are mixed with regard to the soul. He travelled extensively in the East and West, being considered by some to be the greatest explorer of Antiquity. Posidonius thus traveled to Asia Minor, Palestine, Egypt, Italy, Gaul and Spain. Also, he was a tireless and unusual researcher in the field of empirical sciences, being concerned with geography, ethnology, mathematics, astronomy, meteorology and history¹⁶. Among the philosophers, only Epicurus and Lucretius will stand out as true followers, unconditional, of the inseparable soul, because they refused any notion of a survival of the soul¹⁷.

Late Stoicism or New Roman Stoicism/Roman Neo-Stoicism. It had the most followers and admirers in Rome, both during the period of the Republic, but also during the Empire. The disappearance of the Republic, which was accompanied by the loss of the freedom of the citizen and the abolition of all public duties closely connected with civic activities, strengthened in the most sensitive minds the interest in study in general, but also in Stoic philosophy in particular. Among the representatives of this philosophical system we can mention Seneca (4 BC-64 AD), Musonius Rufus (c.30-c.101)¹⁸, Epictetus (55-135) and the emperor Marcus Aurelius (121-181). From these philosophers we have an important literary heritage that partially compensates for the loss of the works of the ancient Stoics. Thus, several letters, moral treatises, scientific works, but also a series of tragedies remained from Seneca. From Marcus Aurelius we have the writing *Thoughts to himself*, from Epictetus one has been preserved a remarkable number of lessons transposed into writing by Arrianus, and from Musonius Rufus we have some discourses, which were preserved by a certain Lucius. In the writings of the Neo-Stoics we find many

¹⁶ Ibidem, pp. 476-487.

¹⁷ Marie Hélène Congourdeau, *Embrionul și sufletul lui la sfinții Părinți și în izvoarele filozofice și medicale grecești (secolele VI î.Hr.-V d.Hr.)*, Traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2014, pp. 178-184.

¹⁸ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Vol. 6: Scepticismul, ecletismul, neoaristotelismul și neostoicismul*, Traducere din limba italiană Cristian Șoimușan, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2018, pp. 223-231.

precepts, which remind us of the evangelical precepts: the kinship of all people with the Divinity, the brotherhood of all, the necessity of forgiveness, love for our neighbor, but also for those who harm us (Reale, 2018: 195-200).

Seneca was the counselor of the emperor Nero (54-68), but because he was accused of conspiring against him, he forced him to cut his veins¹⁹. Seneca was not a thinker who created a philosophical system, because he dealt very little with logic or metaphysics. He managed to bring Stoicism as close as possible to the possibilities of practical reception of the Romans, wanting to explain the evils and at the same time proposing a remedy for them. The remedy proposed by Seneca was the acquisition of virtue, the acquisition of a certain inner independence, the disdain of wealth, but also of other illusory satisfactions. He promoted the ideals of humanity and equality, which brought him great popularity, saying that we are all members of one great body, and nature has born us brothers and given us all the same purpose. Seneca particularly emphasizes the need for a permanent self-education of man. Philosophy, understood as a norm of life, comes to the aid of this ideal of moral self-education and aims to form a personality endowed with a deep sense of justice, love and equality of all people, including slaves²⁰. In his philosophical work, Seneca pursued, with priority, the perfection of moral life and therefore it had a particularly important influence on early Christianity²¹.

The most illustrious representative of Roman Stoicism was Epictetus. He was born at Hierapolis in Phrygia²² and was the slave of Epaphroditus, who was a soldier in Nero's guard. Epaphroditus will release him and thus Epictetus will be secretary to Nero (54-68) and Domitian (81-96). Epictetus became a disciple of Musonius Rufus²³ and taught moral philosophy in Rome until 94, when the emperor Domitian expelled the philosophers from Rome. Exiled to Nicopolis²⁴, Epictetus founded a

¹⁹ *Istoria bisericească universală*, op. cit., p. 57.

²⁰ Giovanni Reale, op. cit., pp. 195-200.

²¹ Marius Telea, op. cit., pp. 119-120.

²² Phrygia/Phrygia is an ancient historical region in the west-central part of Asia Minor in Asiatic Turkey. In Phrygia there was also the Gordian Knot, which in 333 BC it will be cut by Alexander the Macedon (356-323 BC).

²³ Gaius Musonius Rufus was a Roman Stoic philosopher and taught philosophy in Rome. He gave moral lectures in Greek and Latin.

²⁴ Nicopolis is the city of Actia Nicopolis in Epirus in Greece. It was founded by Octavian Augustus in 31 BC. in commemoration of his victory over Mark Antony and Cleopatra.

famous school of philosophy, where he had outstanding disciples. Flavius Arrianus²⁵ (92-175) stood out among them, and thanks to him the teachings of Epictetus reached us. Arrian collected the lectures of Epictetus and published them in eight books under the title *Manual* and some *Conversations*. Of these, only four have survived to this day.

Epictetus was a philosopher who did not launch into theoretical speculations and therefore his philosophical doctrine is of practical morality. So he emphasizes the idea that philosophy has only one goal, to make man better. Epictetus believes that all human passions are a disease of the soul, and our freedom means accepting events as a necessity. Freedom consists in the exercise of what lies within man's power, but also of his inner attitudes such as opinion, feeling, desire and aversion. He gives priority only to things that pertain to human intelligence and will, because the others, like disease, wealth, and good reputation, should leave man indifferent. In this regard, every man should acquire self-control, but also perfect self-control in the face of all daily difficulties. Epictetus places great emphasis on self-control: "Endure and refrain", because it is the only one that brings happiness²⁶. He condemns yielding to lust and passions, but also the ambiguous attitude, which is dictated by instincts and does not lead a life in accordance with human reason. The only criterion of truth and good is sensation²⁷.

The goal that Epictetus proposed in his teachings was aimed at stimulating the moral personality of man through a perfect domination of his physical condition, but above all perfection and closeness to God, to whom we are permanently linked by our rational essence. In this respect, we can affirm with certainty that Epictetus is the most illustrious representative of Roman Stoicism²⁸.

The writings of Epictetus exerted a major influence on the emperor Marcus Aurelius (161-180), who managed to fuse in his work the rigor of Stoic morality with the severity of ancient Roman morals. In his work entitled *To Myself*, written in the form of musings in Greek, he talks about universal order and a rational providence, but also about the need for man's self-improvement. It emphasizes the strength of

²⁵ Flavius Arrianus Xenophon lived approximately between 86-160. He was born in Nicomedia (today the city of Izmit in Turkey), the capital of the province of Bithynia. Xenophon was a Greek historian, military commander and philosopher. He died in Athens.

²⁶ Marius Telea, op. cit., pp. 120.

²⁷ *Istoria bisericească universală*, op. cit., p. 58.

²⁸ Giovanni Reale, op. cit., pp. 233-257.

soul that man must have in order to be able to overcome the difficulties of life, about the contempt of vain goods, the duty that people have to love each other, as well as about the obligation to fulfill the tasks fixed by providence²⁹. Marcus Aurelius believes that the human intellect is a part of the divine intelligence. That's why death is as natural as birth and that's why we shouldn't be afraid of it³⁰. Seneca, Epictetus, but also the emperor Marcus Aurelius were the most important philosophers of Roman Stoicism³¹. Through Marcus Aurelius, Stoicism experienced its greatest triumph, and after his death experienced its own decline, disappearing in the 3rd century³².

Epicureanism was another philosophical current, which was widely spread in the Roman world. The founder of this philosophical movement was Epicurus, who was born around 341 BC. in the island of Samos and lived until 270 BC, when he dies in Athens³³.

Epicurus was considered a disciple of the philosopher Democritus³⁴, but within his philosophical system, he diverges from him in several points. It retains the essential part of Democritus' philosophical system. Thus, the soul is a body that has subtle atoms in its composition. They are dissipated through the matter that makes up the body. Epicurus wants to specify what the internal composition consists of, which makes up this subtle body. He says that the soul is not indistinctly composed of spherical atoms, for it is made up of several elements such as: breath, heat, but also a "nameless element" which is more intimately mixed than the rest with dense body. Epicurus will introduce a distinction between the two parts of the soul, the rational part (logikon) and the irrational part (alogon), which are united but at the same time distinct. Therefore, the soul, like the other elements in the conglomerate, is not eternal, but mortal. This consequence necessarily follows from the system's materialistic

²⁹ Marius Telea, op. cit., p. 120.

³⁰ Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației* II, Editura SAECULUM I.O., București, 2013, pp. 325-327.

³¹ Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 236-240.

³² Giovanni Reale, op. cit., pp. 259-284.

³³ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Vol. 5: Cinismul, epicureismul și stoicismul*, op. cit., p. 173.

³⁴ Democritus lived approximately between 460-360 BC. and was the representative of the atomistic philosophical system. According to this philosophical system, at the base of the world, there are atoms. These are solid, invisible, imperceptible, uncreated and eternal particles that are in continuous motion. From the combination of atoms are born all the things that make up the universe, both material bodies and the human soul.

premises³⁵. Epicureanism was based on the pursuit of happiness and wisdom, with the ultimate goal of ataraxia, which was a state of absolute stillness of mind. One of the aims pursued by this philosophical system was the avoidance of suffering. This could be achieved by removing the sources of pleasures, which are neither natural nor necessary³⁶.

In Rome, Epicureanism found its second homeland, thanks to the merits of the poet Lucretius (94-55 BC). He knew how to translate the teachings of Epicurus into verses of a high and moving poetic thrill. So, the philosophy of Epicurus was taken up and transmitted to the Roman world by the poet Lucretius in his poem *De rerum natura* (On the nature of things). It was written in Latin and is the greatest philosophical poem of all time. Because the fear of death was considered the source of all evil, this poem is an exhortation, through which Lucretius wants to banish the fear of death. For this he describes the true nature of the soul in the third book of his poem. Lucretius will resume the distinction that Epicurus made between the part rational (logikon) and irrational (alogon) part of the soul, but he will insist on their unity. Thus, in the Lucretian conception, the two form a single substance, *unam naturam*, the *animus* being in the center of the chest, and the *anima* being present in the whole body. The two are corporeal in nature, being made up of tiny atoms that are smooth and mobile. They have a common substance, which is not simple, being composed of breath, heat, and air, but also a fourth substance. It is "nameless" being hidden within us and constituting "the soul of our soul". The Animus is mortal, having the role of keeping the "gates of life closed" and preventing the soul from spilling out. The soul together with the spirit is born at once with the body and dissipates at the same time with it. So Lucretius says that if the soul disappears at the same time as the body, like smoke, or like the contents of a broken vessel, it follows that all fear after death is useless. This, because nothing follows after death³⁷. Thus, he who has known how to live well, when the hour of death comes he is not gripped by remorse, because he gets up and leaves like a guest fed up from a feast. But whoever did not know how to live well, there is no point in continuing to live, because if he does, he will continue to harm himself by living in this way. In both cases, death is not an evil.

³⁵ Giovanni Reale, op. cit., pp. 173-284.

³⁶ *Istoria bisericească universală*, op. cit., pp. 57-58.

³⁷ Marie Hélène Congourdeau, op. cit., pp. 166-167.

Although it was considered a philosophy of pleasure, Epicureanism did not emphasize fleeting pleasures, but only those that lasted a lifetime, being the result of an inner peace. The only lasting pleasures were physical health and peace of mind. The gods did not concern themselves with the well-being of the world and the happiness of man, because they were as if non-existent and thus denied the divine providence, promoting religious indifference, which was extended to atheism³⁸. Epicureanism did not talk about sin, universal judgment, or life after death³⁹. In Epicurus, but also in Lucretius, evil is hidden and death is denied. Hence the great dilemma: as long as you exist, death does not exist, and when death exists, you no longer exist⁴⁰.

The success enjoyed by Stoicism and Epicureanism in the Roman world is mainly due to the affinities these doctrines had with the character and life conception of the Romans, but also with their preference for eclecticism (the lack of original ideas and the ability to choose from several systems of thought what is best)⁴¹, a way that corresponded to their eminently practical spirit⁴².

Skepticism was another philosophical current, which managed to occupy a rather important place in Roman society. This philosophical trend comes from the Greek term *skepsis*, which means research, doubt, doubt. The father of this philosophical system was Pyrrhon of Elea/Elis/Ilia, who lived between 365/360-275/270 BC. He began to spread a new teaching after 323 BC, thus giving birth to a movement of thought, which saw an important development within the ancient world. So Pyrrhon will give a new way of thinking and a new spiritual attitude, which in the history of ideas in the Western world will remain as fixed points of reference. Three important factors influenced the development of this philosophical system: 1 Pyrrhon's participation alongside Alexander Macedon/the Great (356-323 BC) in the great expedition to conquer the East and revolutionizing the ancient way of conceiving political and ideological life; 2 the meeting with the East, but especially with the gymnosophists. These were a kind of sages from India who led a monastic

³⁸ Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 240-242.

³⁹ Nicolae Chifăr, op. cit., p. 23.

⁴⁰ Giovanni Reale, pp. 285-320.

⁴¹ Marius Telea, op. cit., p. 121.

⁴² Ovidiu Drimba, op. cit., p. 328.

life, oriented towards overcoming every human need, being devoted to renunciation of the things of this world and focused on attaining the state of impassivity; 3 the birth in Pyrrhon's mind of a new vision of life *at the level of emotional intuition*. Thus, Pyrrhon borrowed the conceptual tools used for its formulation from the Greek Philosophical Schools, especially from the Atomists and the Megarics. Therefore, Pyrrhon was able to borrow from atomism and megarism a series of concepts and ideas, which put at the service of that new intuition about the meaning of life and things, acquired and consolidated during the expedition of Alexander the Macedon/the Great, was the basis the emergence of his skepticism⁴³.

Pyrrhon also had other followers, among whom we mention: Arkesilas/Arcesilas of Pitane (315-240 BC) and Aenesidemus of Knossos (ca. 80-10 BC). They affirmed that all doctrines and efforts to know are false, devoting themselves to a self-limiting and practical epistemology. In this regard, it is not what is true that determines human actions, but what is probable, since no judgment about truth is final⁴⁴.

According to this philosophical system, we cannot obtain certain knowledge of how things actually are. Pyrrhon will recommend the suspension of judgment, but without abandoning the investigation of the objects of sensible or intellectual knowledge of beliefs and practice. Thus, according to their doctrine, man is incapable of having any certainty. In order for the human being to free himself from these delusive certainties upon which his state of happiness or unhappiness depended, he will have to maintain this suspension of judgment. Also, the man will have to be dispossessed of every opinion, because in this way, he will be able to distance himself from every cause that brings him anxiety.

Within his philosophical system, the skeptics believed that the nature of things could not remain hidden. Therefore, the only criterion at our disposal is the phenomenon that corresponds to the way we think we feel and imagine the object. Thus, one might think that skepticism is a sleep of reason, but it is not so, because it is an examination of all knowledge by reason, which is animated by an ideal of equalization and a lack of differentiation of our representations. From a moral point of view, skepticism unfortunately promoted vice and immorality, which were carried

⁴³ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Vol. 6: Scepticismul, ecletismul, neoaristotelismul și neostoicismul*, op. cit., p. 328.

⁴⁴ *Istoria bisericească universală*, op. cit., p. 58.

to excess⁴⁵. Skepticism, which would be promoted by the New Academy of Carneades (215-129 BC) believed that things were unknowable. Thus, happiness would consist in serenity (*ataraxia*) and impassiveness (*apathy*), which could be obtained by refraining from any kind of affirmations⁴⁶. Carneade's method mainly followed two major paths. Thus, according to the dialectical procedure, which was adopted by Arcesilas, he sought to reduce his opponents to absurdity. For this, Carneade used elements taken from their thinking, in a very skillful game of counterposing them from the inside. On the other hand, he used the sophistic procedure in use at the time, that of counterbalancing opposing theses and reasons, or even taken from opposing systems.

Carneade criticized all the elements that articulated the system of thought of Chrysippus/Chrysippos and Stoicism, starting with logic, physics and ethics. In logic, he criticized the doctrine of cataleptic representation, the method of demonstration in the Stoics, and their dialectic. In physics, he particularly criticized the part related to the existence of the Divinity, its nature, polytheism, the doctrine of Providence, the belief in mantics and the doctrine of destiny. From ethics, Chrysippus criticized its foundation, but also the doctrine of the supreme good and justice⁴⁷.

In Rome, one of the representatives of skepticism was Marcus Vispasianus Agrippa (62 BC-12 AD). He was a politician and general who played a decisive role in the Battle of Actium in 31 BC. between Mark Antony, Cleopatra VII and Octavian Augustus. Agrippa was also one of the best friends and collaborators of the emperor Octavian Augustus.

Cicero (106-43 BC) through his vast erudition, but also through his immense work, was the one who managed to combine elements taken from different systems of thought. As a young man he listened to the lectures of the Epicurean Phaedrus, and later to those of Zeno, another Epicurean. He followed the lessons of the stoic Diodotos and knew Panitios' teachings very well. Cicero also had a close friendship with Posidonius and was decisively influenced by Philo of Larissa. For a certain period, he listened to the lectures of Antiochus of Ascalon, read Plato, Xenophon, Aristotle, but also a series of philosophers from the old Academy and the Peripatetic

⁴⁵ Nicolae Chifăr, op. cit., p. 23.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile Muntean, *Istoria Creștină generală Volumul I (ab initio-1054)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 48.

⁴⁷ Giovanni Reale, op. cit., pp. 61-71.

School. However, Cicero always had as a unit of measure the philosophy of the time. From all these philosophers, he took over and sought confirmation regarding certain issues, except perhaps Epicureanism, against which he conducted fierce polemics⁴⁸.

Through his writings, he succeeded in bringing and propagating Greek philosophical themes to the Latin world. At the same time, he managed to convince the Latins of the great educational and practical importance of philosophy. Cicero also has the great merit of having given Greek terminology Latin equivalents, which have been preserved to this day⁴⁹. In addition to his numerous works in various fields, Cicero wrote in a clear and refined style important works of moral philosophy, among which stand out: *On duties*, *On friendship*, *On old age*, *On the supreme good and the supreme evil*. In this treatise, written in the form of a dialogue, the interlocutors present and discuss the conceptions of the Epicurean, Stoic, Platonic and Aristotelian philosophies about the ultimate good, which can bring people happiness. The same method is used in *On the Nature of the Gods*, where Cicero is a follower of Stoic philosophy. This work will exert a great influence on ancient writers, but also on Christian writers. In the writing *On Consolation*, one feels the Stoic influence in his thinking, when he talks about the benefits that philosophy can bring, when it is based on the belief in the immortality of the soul.

Cicero tries to make a synthesis between the Greek speculative spirit and the practical way of thinking of the Romans, in the moral philosophy treatise *On Duties*. Cicero will also try in *Tusculaneum* to prove that the real evil that injures man and stirs his anxiety is the fear of death and not death itself. This because reason can overcome or at least alleviate any pain. Philosophy can be that tool which calms and tempers the passions, but at the same time it is also a medicine for the human soul. Therefore, man will have to remain sober and modest, because virtue is that which is sufficient to ensure his happiness.

From Cicero's work we will be able to see that his entire thinking was permeated by a strong civic feeling, wanting to transmit his readers a serenity and moral energy of a stoic nature⁵⁰. It will find a wide echo in the Roman world, but also later over the centuries (Drimba, 2013: 328-330). So Cicero's major contribution lies in the spread and popularization of ancient culture, playing an essential role in the

⁴⁸ Giovanni Reale, op. cit., pp. 97-99.

⁴⁹ Marius Telea, op. cit., p. 121.

⁵⁰ Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 242-244.

spiritual history of the West. No Greek would have been able to spread Greek thought in the world, as Cicero did⁵¹.

Conclusions

From what was presented above we could see that the Romans, even if they were a practical people throughout their history, accepted the influence of the Greeks in the field of philosophy.

Of the philosophical currents, Stoicism was the most widespread and influential in the Roman Empire, until Christianity became the state religion. Thus, late Stoicism or the new Roman Stoicism/ Roman neo-Stoicism had the most followers and admirers in Rome, both in the period of the Republic, but also in that of the Empire. This was embraced by the Romans, because it was much more ethical, less speculative, but also more syncretistic. Emperor Marcus Aurelius managed to fuse in his work the rigor of Stoic morality with the severity of ancient Roman morals. The originality of Stoic thought found a wide echo within Greco-Roman society, thus facilitating the adoption of Christianity. Through Marcus Aurelius, Stoicism experienced its greatest triumph, and after his death it experienced its own decline, disappearing in the 3rd century.

Epicureanism was also widely spread in the Roman world. Thus, in Rome, it found its second homeland, thanks to the merits of the poet Lucretius, who knew how to transpose the teachings of Epicurus into verses of a high and moving poetic thrill. It was written in Latin and is the greatest philosophical poem of all time.

Skepticism was another philosophical current, which managed to occupy a rather important place in Roman society. Cicero through his vast erudition, but also through his immense work, managed to combine elements taken from different systems of thought. Thus, through his writings, he succeeded in bringing and propagating Greek philosophical themes to the Latin world. At the same time, he managed to convince the Latins of the great educational and practical importance of philosophy. Cicero also has the great merit of having given Greek terminology Latin equivalents, which have been preserved to this day.

⁵¹ Giovanni Reale, op. cit., pp. 99-112.

STUDIA THEOLOGICA

IONA 1,1-16, RESCRIEREA ȘI STRUCTURAREA TEXTULUI CONFORM PRINCIPIILOR RETORICII BIBLICE SEMITICE

I

Marius Grigore FURTUNĂ*

ABSTRACT. *Jonah 1,1-16, Rewriting and Structuring the Text According to the Principles of Semitic Biblical Rhetoric.* Rhetorical analysis of a text can help to better understand it in its unity. To achieve this, the method of rhetorical analysis consists of rewriting a text in such a way as to highlight the elements that make up its backbone (parallelisms, concentric forms of structuring the text, terms that are repeated and their position within a text, etc.). This article, using the methods of Biblical Rhetorical Analysis, focused on a part of the book of the prophet Jonah (1.1-16). For the purpose of the article, the text was translated by the author from the Greek version of the book (LXX). Each verse, or part of a verse, was rewritten, briefly explaining why the proposed rewriting was chosen. Subsequently, each part was rewritten, highlighting the elements that constitute the rhetorical structure. In a subsequent article, the rewriting and interpretation of the entire picture will be carried out.

Keywords: Jonah, rhetorical analysis, parallelism, symmetry, synonymy, concentric structure, chiasmus

Cuvinte cheie: Iona, analiză retorică, paralelism, simetrie, sinonimie, structură concentrică, chiasm

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj-Napoca, marius.furtuna@ubbcluj.ro.



1. Structura primului tablou (Iona 1,1-16)

Cartea profetului Iona este structurată în patru tablouri (1,1-16; 2,1-11; 3,1-4,4 și 4,5-11). Primul tablou al cărții lui Iona (1,1-16) este compus din patru părți după cum urmează:

1. YHWH îi vorbește lui Iona, care nu împlinește voința Lui (1,1-3)
2. Păgânii cer ajutor de la dumnezeii lor (1,4-6)
3. Iona îl face cunoscut păgânilor pe YHWH și voința Lui (1,7-11)
4. Păgânii ascultă de Iona și împlinesc voința lui YHWH în ceea ce îi privește (1,12-16)

În cele ce urmează se va propune rescrierea textului verset cu verset, punându-se în evidență figurile retorice biblice¹ (tipuri de paralelisme etc). După rescriere se vor pune în evidență paralelismele (simetriile) la nivel de parte, apoi de tablou.

Textul folosit, după cum se va vedea pe parcursul articolului, este versiunea greacă a cărții conform Septuagintei².

2. Prima parte: YHWH îi vorbește lui Iona, care nu împlinește voința Lui (1,1-3)

2.1. Rescrierea versetelor (vv. 1-3)

^{1,1}Și a fost un cuvânt
 al Domnului către
 Iona, al lui Amathi,
 zicând:

¹ Pentru familiarizarea cu această metodă vezi lucrarea de referință Meynet, R., *Trattato di retorica biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2008, istoricul acestei metode și bibliografie.

² *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, editid Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979², vol. II, pp. 528-529.

^{1,1}καὶ ἐγένετο λόγος
κυρίου πρὸς
Ἰωнан τὸν τοῦ Αμαθι
λέγων

Primul tablou și prima parte a cărții lui Iona, se deschid cu un verset în două stihuri dispuse într-o structură concentrică având pe extremități termeni din același câmp semantic, cel a limbajului: „cuvânt” (λόγος) și „a zice” (λέγων). În centru se găsesc personajele cărții: Domnul (YHWH) și Iona fiul lui Amathi.

²**Scoală** și **du-te** în Ninive, cetatea cea mare, și
Propovăduiește în ea pentru că
a urcat strigătul răutății ei la Mine.

²**ἀνάστηθι** καὶ **πορεύθητι** εἰς Νινευη τὴν πόλιν τὴν μεγάλην καὶ
κήρυξον ἐν αὐτῇ
ὅτι ἀνέβη ἡ κραυγὴ τῆς κακίας αὐτῆς πρὸς με

Verset cu trei stihuri ce conțin fiecare verbe legate de activitatea profetică. Astfel în primul stih sunt verbe ce indică trimiterea profetului în misiune: „a (se) scula, a (se) ridica” și „a merge” (ἀνάστηθι respectiv *πορεύθητι*) pentru a porni la drum spre destinația ce i-a fost indicată, Ninive. La mijloc se găsește stihul ce conține verbul prin excelență al activității profetice: „a propovădui” (*κήρυξον*). Al treilea stih ce conține verbul „a urca” (*ἀνέβη*) la Dumnezeu, arată motivul pentru care Iona este trimis. Astfel, Iona este trimis (primul stih) pentru a propovădui locuitorilor din Ninive (stihul din mijloc) convertirea de la comportamentul lor greșit (al treilea stih).

³Și s-a **sculat** Iona șă fugă în Tharsis de la fața Domnului.
A coborât în Ioppe și
a găsit o corabie mergând spre Tharsis.
A plătit și
s-a **urcat** în [corabia] care naviga cu ei spre Tharsis [departe] de la fața Domnului.

³ἀνέστη Ἰωνας τοῦ φυγεῖν εἰς Θαρσῖς ἐκ προσώπου κυρίου καὶ
κατέβη εἰς Ἰοππὴν καὶ
εὗρεν πλοῖον βαδίζον εἰς Θαρσῖς καὶ
ἔδωκεν τὸ ναῦλον αὐτοῦ καὶ
ἐνέβη εἰς αὐτὸ τοῦ πλεῦσαι μετ’ αὐτῶν εἰς Θαρσῖς ἐκ προσώπου κυρίου

Ultimul verset al primei părți are cinci stihuri dispuse concentric. În centru este menționarea faptului că Iona a găsit mijlocul prin care să nu împlinească voia lui YHWH: merge la Tharsis cu o corabie. Direcția este opusă celei în care a fost trimis de YHWH. I s-a cerut să meargă, iar Iona navighează. O subtilă ironie: corabia merge la Tharsis, dar Iona nu! El navighează!

Stihurile 1, 3 și 5 fac referire la Tharsis. În stihurile 1 și 5 se specifică faptul că Tharsis este locul unde Iona fuge „de la fața Domnului”.

2.2. Rescrierea primei părți

^{1,1}Și a fost un cuvânt al Domnului către Iona, al lui Amathi, zicând:

²**Scoală** și **du-te în Ninive**, cetatea cea mare, și propovăduiește *în ea* pentru că a urcat strigătul răutății *ei* la Mine.

³Și s-a sculat Iona **să fugă** în Tharsis de la fața Domnului.

A coborât în Ioppe și a găsit o corabie **mergând** spre Tharsis. A plătit și s-a urcat în [corabia] care naviga cu ei spre Tharsis [departe] de la fața Domnului.

^{1,1}καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωναν τὸν τοῦ Ἀμαθὶ λέγων

²ἀνάστηθι καὶ πορεύθητι εἰς Νινευὴ τὴν πόλιν τὴν μεγάλην καὶ κήρυξον ἐν αὐτῇ ὅτι ἀνέβη ἡ κραυγὴ τῆς κακίας *αὐτῆς* πρὸς με

³καὶ ἀνέστη Ἰωνας τοῦ φυγεῖν εἰς Θαρσῖς ἐκ προσώπου κυρίου καὶ

κατέβη εἰς Ἰοππὴν καὶ εὗρεν πλοῖον βαδίζον εἰς Θαρσῖς καὶ ἔδωκεν τὸ ναῦλον αὐτοῦ καὶ ἐνέβη εἰς αὐτὸ τοῦ πλεῦσαι μετ’ αὐτῶν εἰς Θαρσῖς ἐκ προσώπου κυρίου

Prima parte (Iona 1,1-3) prezintă o introducere (v. 1) urmată de o structură concentrică.

Centrul conține fuga lui Iona „de la fața Domnului” (*ἐκ προσώπου κυρίου*) spre Tharsis. Centrul se leagă de ceea ce-l încadrează prin verbe ce sunt fie sinonime sau aceleași, fie în antiteză. Astfel verbul „a (se) ridica” (*ἀνάστηθι* în v. 2a respectiv *ἀνάστηθι* în v. 3a) în primul caz este porunca divină adresată lui Iona, iar în cel de-al doilea caz este începutul acțiunii de fugă. Astfel același verb indică acțiuni total opuse. Pe de altă parte sunt verbe în antiteză evidentă. Dumnezeu îi cere lui Iona să meargă (*πορεύθῃτι*) în Ninive, iar Iona fuge (*φυγεῖν*) în Tharsis. Tot aici corabia merge (*βαδίζον*) spre Tharsis, iar Iona fuge de Ninive spre Tharsis.

În versetul 2, Iona primește porunca de „a (se) scula, a (se) ridica” și „a merge” (*ἀνάστηθι* respectiv *πορεύθῃτι*). În versetul 3, Iona se scoală, se ridică (*ἀνέστη*) dar nu pentru a merge ci pentru a fugi (*φυγεῖν*). Nu fuge spre Ninive ci în direcția opusă. Mai mult, fuge „de la fața Domnului” (*ἐκ προσώπου κυρίου*). Acemănător este și în cazul ultimelor stihuri ale versetelor 2 și 3. Este folosit același verb „a urca” (*ἀνέβη* în v. 2c respectiv *ἐνέβη* în v. 3e) dar pentru două acțiuni total diferite, chiar opuse. În primul caz răutatea oamenilor din Ninive urcă, ajunge până la YHWH, iar în cel de-al doilea Iona urcă în corabie pentru a nu îndeplini dispoziția divină.

3. A doua parte: Păgânii cer ajutor de la dumnezeii lor (1,4-6)

3.1. Rescrierea versetelor (vv. 4-6)

⁴ Și Domnul	a ridicat	<u>un vânt</u>	<i>pe mare și</i>
	s-a format	<u>o furtună puternică</u>	<i>pe mare</i>
⁴ καὶ κύριος	ἐξήγειρεν	<u>πνεῦμα</u>	<i>εἰς τὴν θάλασσαν καὶ</i>
	ἐγένετο	<u>κλύδων μέγας</u>	<i>ἐν τῇ θαλάσσει</i>

Primele două segmente (din cele trei) ale versetului 4 sunt într-un paralelism progresiv. Cele două verbe „a ridica” și „a (se) forma” (*ἐξήγειρεν* respectiv *ἐγένετο*) dau ideea unei evoluții: Dumnezeu ridică un vânt, iar acesta formează o furtună puternică, mare (*κλύδων μέγας*). Asemănător este cu termenii „vânt” (*πνεῦμα*) respectiv „furtună puternică” (*κλύδων μέγας*), cu sensul original de „mare”, de mare intensitate.

și corabia era în **pericol** să fie sfărâmată.

⁵Și **au fost înspăimântați** marinarii
 și **au strigat** fiecare către dumnezeul său

καὶ τὸ πλοῖον **ἐκινδύνευεν** συντριβῆναι
⁵καὶ **ἐφοβήθησαν** οἱ ναυτικοὶ
 καὶ **ἀνεβόων** ἕκαστος πρὸς τὸν θεὸν αὐτῶν καὶ

Ultimul segment al v. 4 și primele două segmente (din 5) ale v. 5 constituie un paralelism progresiv constituit din trei stihuri. Sunt trei termeni care indică o dinamică a unui fapt: corabia este în pericol (*ἐκινδύνευεν*) fapt ce-i înspăimântă (*ἐφοβήθησαν*) pe marinarii care, fiecare dintre ei, strigă (*ἀνεβόων*) către propria divinitate. În Sfânta Scriptură, a striga către divinitate indică acțiunea de rugăciune intensă.

Au aruncat încărcătura din corabie în mare [pentru]
a fi ușurată de aceasta.

ἐκβολὴν ἐποιήσαντο τῶν σκευῶν τῶν ἐν τῷ πλοίῳ εἰς τὴν θάλασσαν
τοῦ κουφισθῆναι ἀπ' αὐτῶν

Segmentele doi și trei ale v. 5 constituie un paralelism sinonimic compus din două stihuri. Paralelismul este dat de două perechi de sinonime. Prima pereche sunt verbele „au aruncat,” (*ἐκβολήν*) și „a fi ușurată” (*τοῦ κουφισθῆναι*). Este indicată acțiunea prin care se urmărea ușurarea corabiei pentru a putea pluti mai ușor pe marea agitată. A doua pereche de sinonime este compusă din substantivul „încărcătura” (*τῶν σκευῶν*) și termenul „aceasta” (*αὐτῶν*).

Iona, însă, **a coborât** în cala corabiei, [unde] dormea și sforăia.
⁶Și **a venit** la el comandantul și i-a zis: Tu, de ce sforăi?

Ιωνας δὲ **κατέβη** εἰς τὴν κοίλην τοῦ πλοίου καὶ ἐκάθευδεν καὶ ἔρρεγγεν
⁶καὶ **προσῆλθεν** πρὸς αὐτὸν ὁ πρῶτος καὶ εἶπεν αὐτῷ τί σὺ ῥέγγεις

Ultimul segment al v. 5 și prima parte a v. 6 formează un paralelism sinonimic cu două perechi de termeni. Prima pereche este constituită din verbele „a coborâ” (κατέβη) și „a veni” (προσῆλθεν). Primul verb se referă la Iona care a coborât în burta navei, corabiei (τὴν κοίλην τοῦ πλοίου), iar cel de-al doilea se referă la comandantul corabiei care vine la Iona pentru a-l trezi.

A doua pereche este constituită din două forme ale aceluiași termen „a sforăi” (ἔρρεγγεν respectiv ῥέγγεις).

Scoală și

cheamă pe dumnezeul tău, pentru ca
să ne salveze dumnezeu și

să nu pierim

ἀνάστα καὶ

ἐπικαλοῦ τὸν θεόν σου ὅπως
διασώσῃ ὁ θεός ἡμᾶς καὶ

μὴ ἀπολώμεθα

Ultimele două segmente ale v. 6 constituie un paralelism concentric având în centru termenii „a chema” (ἐπικαλοῦ) divinitatea și „a fi salvat” (διασώσῃ) de divinitate. Cele două verbe, „a chema”/„a (se) ruga” și „a fi salvat” aparțin câmpului semantic al rugăciunii îndreptate spre divinitate. Iona este trezit de comandantul corabiei pentru a se ruga dumnezeului său pentru a fi cu toții salvați din pericolul în care se găsesc.

3.2. Rescrierea părții a doua

⁴Și **Domnul** a ridicat un vânt pe mare și
s-a format o furtună puternică pe mare și
corabia era în pericol să fie **sfărâmată**.
⁵Și au fost înspăimântați marinarii

și au strigat fiecare către **dumnezeul său**.
Au aruncat încărcătura din corabie în mare [pentru] a fi ușurată de aceasta.

Iona, însă, a coborât în cala corabiei, [unde] dormea și sforăia.
⁶Și a venit la el comandantul și i-a zis: Tu, de ce sforăi?

Scoală și cheamă pe **dumnezeul tău,**
 pentru ca să ne salveze **dumnezeu și** **să nu pierim.**

⁴καὶ κύριος ἐξήγειρεν πνεῦμα εἰς τὴν θάλασσαν καὶ
 ἐγένετο κλύδων μέγας ἐν τῇ θαλάσῃ καὶ
 τὸ πλοῖον ἐκινδύνευεν **συντριβῆναι**
⁵καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ναυτικοὶ

καὶ ἀνεβόων ἕκαστος πρὸς **τὸν θεὸν αὐτῶν**
 καὶ ἐκβολὴν ἐποιήσαντο τῶν σκευῶν τῶν ἐν τῷ πλοίῳ εἰς τὴν θάλασσαν τοῦ
 κουφισθῆναι ἀπ' αὐτῶν

Ἰωνας δὲ κατέβη εἰς τὴν κοιλίην τοῦ πλοίου καὶ ἐκάθευδεν καὶ ἔρρεγχεν
⁶καὶ προσῆλθεν πρὸς αὐτὸν ὁ πρῳρεὺς καὶ εἶπεν αὐτῷ τί σὺ ῥέγχεις

ἀνάστα καὶ ἐπικαλοῦ τὸν **θεόν σου**
 ὅπως διασώσῃ **ὁ θεὸς ἡμᾶς καὶ** **μὴ ἀπολώμεθα**

A doua parte are două structuri. Prima este un paralelism sinonimic realizat prin prezența termenului „mare”. Cea de-a doua structură este una concentrică. În centru este un paralelism antitetic descris mai sus, Este pus în opoziție comportamentul lui Iona care doarme și sforăie și cel al echipajului reprezentat de către comandatul corabiei. Centru acestei părți prezintă uşoare note de umor.

Întreaga parte este articulată pe diferiți termeni. Primul este termenul care indică divinitatea. Este un adevărat joc de nuanțe: „domn[ul]” (κύριος), „... dumnezeul său” (... τὸν θεόν σου), de două ori în simetrie, și „dumnezeu” (ὁ θεός). Se trece de la termenul „domn” (κύριος - formă nearticulată) prin „dumnezeul său” (τὸν θεόν σου - formă articulată însoțită de pronumele posesiv „său” dumnezeul său, al fiecăruia) și „dumnezeul tău” (θεόν σου - formă articulată însoțită de pronumele posesiv „tău” cu referire la Dumnezeu lui Iona, YHWH) până la „dumnezeul” (ὁ θεός - formă articulată).

Termenii „mare” și „corabie” se găsesc în prima jumătate a părții. Dumnezeu stârnește o furtună pe mare. Ca urmare a acestui fapt corabia este în pericol de a fi sfărâmată (συντριβῆναι) iar oamenii să piară (ἀπολώμεθα).

4. A treia parte: Iona îl face cunoscut păgânilor pe YHWH și voința Lui (1,7-11)

4.1. Rescrierea versetelor (vv. 7-11)

⁷Și a zis fiecare către vecinul său:

Haide să **tragem sorți** și
să cunoaștem din cauza cui este răul acesta asupra noastră.
Și **au tras sorți**
și a căzut **sortul** pe Iona.

⁷καὶ εἶπεν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ

δεῦτε **βάλωμεν κλήρους** καὶ
ἐπιγνῶμεν τίνος ἔνεκεν ἡ κακία αὕτη ἐστὶν ἐν ἡμῖν
καὶ **ἔβαλον κλήρους** καὶ
ἔπεσεν ὁ **κλῆρος** ἐπὶ Ἰωνᾶν

Verset cu o structură concentrică în 5 stihuri. În centrul structurii este dorința oamenilor de pe corabie (mai puțin Iona care ... doarme și sforăia) de a cunoaște cauza a ceea ce ei îndură. În jurul dorinței de a cunoaște cauza răului este menționată de trei ori metoda prin care se va afla cauza răului: tragerea la sort (βάλωμεν κλήρους). Este o formă de divinație întâlnită des în Sfânta Scriptură

⁸Atunci au zis către el: Spune-ne,
din ce cauză este răul acesta asupra noastră?
Cu ce te ocupi?
De unde vii?
Din ce țară și
din care popor ești tu?

⁸καὶ εἶπον πρὸς αὐτόν ἀπάγγειλον ἡμῖν
 τίνος ἔνεκεν ἡ κακία αὕτη **ἐστὶν** ἐν ἡμῖν
 τίς σου ἡ ἐργασία **ἐστίν** καὶ
 πόθεν ἔρχη καὶ
ἐκ ποίας χώρας καὶ
ἐκ ποίου λαοῦ εἰ σύ

Versetul 8 nu are o structură retorică evidentă. Este o serie de 1 + 4 întrebări. Prima este asemănătoare cu cea din centrul structurii din versetul precedent: cauza răului pe care trebuie să-l înfrunte. Pentru a obține răspunsul sunt alte patru întrebări ce stabilesc identitatea lui Iona: ocupația, de unde este, din ce țară și ce popor. În centrul celor 5 întrebări este cea cu privire la locul de unde vine.

⁹Și le-a zis: **Rob** al Domnului eu sunt, și la Domnul Dumnezeu *cerului,*
eu mă închin care a făcut *marea și uscatul.*

⁹καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς **δοῦλος κυρίου** ἐγὼ εἰμι καὶ τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ
ἐγὼ σέβομαι ὃς ἐποίησεν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν

Versetul 9 este compus din două stihuri ce sunt într-un paralelism sinonimic. Sunt trei perechi de termeni ce constituie simetria. Prima pereche: „rob al Domnului” (*δοῦλος κυρίου*) și „eu mă închin” (*ἐγὼ σέβομαι*); a doua pereche: „Domnul Dumnezeu” (*τὸν κύριον θεὸν*) și „care a făcut” (*ὃς ἐποίησεν*); a treia pereche: „cerului” (*τοῦ οὐρανοῦ*) și „marea și uscatul” (*τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*).

¹⁰Și au fost înspăimântați **bărbații** [aceia] cu frică mare. Și au zis către el:

De ce ai făcut aceasta?

Pentru că au cunoscut **bărbații** [aceia] că

de la fața Domnului era fugar,

fiindcă spusese **Ior.**

¹⁰καὶ ἐφοβήθησαν **οἱ ἄνδρες** φόβον μέγαν καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν

τί τοῦτο ἐποίησας

διότι ἔγνωσαν **οἱ ἄνδρες** ὅτι

ἐκ προσώπου κυρίου ἦν φεύγων

ὅτι ἀπήγγειλεν **αὐτοῖς**

Versetul 10 este compus din 3 + 2 stihuri ce se găsesc în raport de paralelism alternat (stihurile 1,3 și 5 constituie un paralelism, iar stihurile 2 și 4 un altul). Primul paralelism (stihurile 1,3 și 5) este constituit pe de-o parte de termeni „bărbați” și „lor” (οἱ ἄνδρες și αὐτοῖς), iar pe de alta de 3 verbe ce constituie o dinamică a comportamentului bărbaților păgâni: „au fost înspăimântați” (ἐφοβήθησαν), „au cunoscut” (ἔγνωσαν) și „spusese” (ἀπήγγειλεν).

Stihurile 2 și 4 sunt într-un paralelism progresiv. În stihul 2 se pune întrebarea „De ce ai făcut aceasta?” (τί τοῦτο ἐποίησας), accentul întrebării fiind pus pe termenul „aceasta” (τοῦτο). Răspunsul dezvoltă conținutul termenului „aceasta”.

¹¹Și au zis către el: Ce să-ți facem și **să se potolescă** marea cu noi?
Căci marea se agita și ridica [tot] **mai multe valuri**.

¹¹καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν τί σοι ποιήσωμεν καὶ **κοπάσει** ἡ θάλασσα ἀφ’ ἡμῶν
ὅτι ἡ θάλασσα ἐπορεύετο καὶ ἐξήγειρεν **μᾶλλον κλύδωνα**

Versetul 11 este un chiasm cu două stihuri. Sunt două perechi de termeni ce se găsesc în poziție chiastică. Prima pereche este constituită din repetarea aceluiași subsantiv, „marea” (ἡ θάλασσα). Cea de-a doua pereche este constituită din termeni antitetici: „să se potolească” (κοπάσει) și „se agita și ridica [tot] mai multe valuri” (ἐπορεύετο καὶ ἐξήγειρεν μᾶλλον κλύδωνα).

4.2. Rescrierea părții a treia

⁷Și a zis fiecare către vecinul său:

Haide să tragem sorti și să cunoaștem din cauza cui este răul acesta asupra noastră. Și au tras sorti și a căzut sortul pe Iona.

⁸Atunci **au zis către el**: Spune-ne, din ce cauză este răul acesta asupra noastră?

Cu ce te ocupi? De unde vii? Din ce țară și din care popor ești tu?

⁹Și le-a zis: Rob al

Domnului eu sunt și

la Domnul Dumnezeuul cerului eu mă închin, care a făcut marea și uscatul.

¹⁰Și au fost înspăimântați bărbații [aceia] cu frică mare.

Și **au zis către el**: De ce ai făcut aceasta? Pentru că au cunoscut bărbații [aceia] că de la fața Domnului era fugar, fiindcă spusese lor.

¹¹Și **au zis către el**: Ce să-ți facem și marea să se potolească cu noi? Căci marea se agita și ridica [tot] mai multe valuri.

⁷καὶ εἶπεν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ
δεῦτε βάλωμεν κλήρους καὶ ἐπιγνώμεν τίνος ἔνεκεν ἡ κακία αὕτη ἐστὶν ἐν ἡμῖν καὶ ἔβαλον κλήρους καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Ἰωнан

⁸καὶ **εἶπον πρὸς αὐτόν** ἀπάγγειλον ἡμῖν τίμος ἔνεκεν ἡ κακία αὕτη ἐστὶν ἐν ἡμῖν
τίς σου ἡ ἔργασία ἐστὶν καὶ πόθεν ἔρχη καὶ ἐκ ποίας χώρας καὶ ἐκ ποίου λαοῦ
εἰ σύ

⁹καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς δοῦλος
κυρίου ἐγὼ εἰμι καὶ
τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι ὃς ἐποίησεν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν

¹⁰καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβον μέγαν καὶ
εἶπαν πρὸς αὐτόν τί τοῦτο ἐποίησας διότι ἔγνωσαν οἱ ἄνδρες ὅτι ἐκ
προσώπου κυρίου ἦν φεύγων ὅτι ἀπήγγειλεν αὐτοῖς

¹¹καὶ **εἶπαν πρὸς αὐτόν** τί σοι ποιήσωμεν καὶ κοπάσει ἡ θάλασσα ἀφ' ἡμῶν
ὅτι ἡ θάλασσα ἐπορεύετο καὶ ἐξήγειρεν μᾶλλον κλύδωνα

Marinarii doresc să cunoască, prin tragerea la sorț, din cauza căruia dintre ei sunt în pericol să piară odată cu corabia (v. 7). Se află cine este vinovatul: Iona. În simetrie cu căutarea cauzei și a răspunsului (v. 7d), marinarii se întreabă, și-l întreabă pe Iona ce este de făcut (v. 11) pentru a scăpa de pericolul ce-i amenință.

Marinarii, aflând cine este cauza pericolului prin care trec, îi cer lui Iona să le proclame (ἀπάγγειλον) din ce cauză s-a abătut asupra lor furtuna (v. 8). Iona le explică cauza: el fuge de la fața Domnului (v 10c). Când bărbații de pe corabie cunosc motivul se înspăimântă cu frică mare (v. 10a-b)

În centru structurii concentrice se găsește anunțul, vestirea, proclamarea (v. 9b) de către Iona a „Domnului Eu sunt” (*κυρίου ἐγὼ εἰμι*). Iona se prezintă pe sine ca rob al „Domnului Eu sunt” (v. 9a) care a creat cerurul, marea și uscatul (9c-d). Numele Dumnezeului lui Iona de „Domnul Eu sunt” trimite la Numele cu care YHWH i se prezintă lui Moise în deșert (în opoziție cu marea pe care este Iona) atunci când este

trimis la poporul lui Izrael (în opoziție cu Iona care fuge de la fața lui Dumnezeu, fuge din sânul poporului ales). Moise este trimis de YHWH la poporul Său, Iona este trimis de Același la un popor păgân. Moise ascultă și ajunge să conducă poporul spre Țara Făgăduită, Iona nu ascultă și ajunge să fie aruncat în mare unde va fi înghițit de un monstru marin.

5. A parta parte: Păgânii ascultă de Iona și împlinesc voința lui YHWH în ceea ce îi privește (1,12-16)

5.1. Rescrierea versetelor (vv. 12-16)

¹²Și a zis Iona către ei:

Luați-mă și aruncați-mă în	mare și
se va potoli	marea cu voi;

¹²καὶ εἶπεν Ἰωνᾶς πρὸς αὐτούς

ἄρατέ με καὶ ἐμβάλετέ με εἰς	τὴν θάλασσαν καὶ
κοπάσει	ἡ θάλασσα ἅφ' ὑμῶν

Versetul 12a-b deschide cea de-a patra parte. Este un paralelism sinonimic compus din două stihuri. Sinonimia este dată de termenul „mare”/„marea”. Se poate sublinia totdata relația dintre aruncarea lui Iona în mare și potolirea furiei acesteia.

deoarece	eu am înțeles că
din cauza	mea furtuna această mare
este împotriva voastră.	

διότι ἔγνωκα	ἐγὼ ὅτι
δι'	ἐμὲ ὁ κλύδων ὁ μέγας οὗτος
ἐφ' ὑμᾶς ἐστίν	

A doua parte a versetului 12 este o explicație, din partea lui Iona, cu privire la înțelegerea cauzei pericolului. Este exact ceea ce doreau să știe marinarii. Structura este constituită din trei stihuri.

¹³Și se sileau bărbații să se întoarcă *la țärm*, dar nu puteau căci
 marea se agita și se ridica mai mult împotriva lor.

¹³καὶ παρεβιάζοντο οἱ ἄνδρες τοῦ ἐπιστρέψαι πρὸς τὴν γῆν καὶ οὐκ ἠδύναντο ὅτι
 ἡ θάλασσα ἐπορεύετο καὶ ἐξηγείρετο μᾶλλον ἐπ' αὐτούς

Versetul 13 este un chiasm cu două perechi antitetice. Prima pereche este constituită din „să se întoarcă” (τοῦ ἐπιστρέψαι) în opoziție cu „se ridica” (ἐξηγείρετο). A doua pereche este „la țärm” (τὴν γῆν) și „marea” (ἡ θάλασσα). Tentativei de a salva corabia se opune marea care se ridică împotriva încercării de a se întoarce la țärm a marinarilor. „Cerința” mării este tot mai clară: aruncarea lui Iona în mare este prețul de plătit.

¹⁴Și au strigat către **Domnul** și au zis:

Nicidecum **Doamne** să nu pierim din cauza *sufletului omului* acestuia și
 să nu pui asupra noastră *sânge* nevinovat;
 Tu, Doamne, precum doreai, ai făcut.

¹⁴καὶ ἀνεβόησαν πρὸς κύριον καὶ εἶπαν
 μηδαμῶς κύριε μὴ ἀπολώμεθα ἕνεκεν τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου τούτου
 καὶ μὴ δῶς ἐφ' ἡμᾶς *αἷμα* δίκαιον
 ὅτι **σύ κύριε** ὃν τρόπον ἐβούλου πεποίηκας

Partea studiată continuă cu v. 14 care are 1 + 3 stihuri (a și b-c-d). Primul stih (v. 14a) introduce acțiunea marinarilor. Aceștia se roagă (ἀνεβόησαν) mai precis, ei strigă; termen ce indică rugăciunea celui aflat în dificultate. Păgânii, după ce Iona le-a spus cine este și cui se închină, adresează rugăciuni Domnului (κύριον, κύριε, σύ κύριε), divinității căruia Iona i aduce cult, lui YHWH.

Stihurile 2,3 și 4 (v. 14 b-c-d) sunt concentrice, având în centru (v. 14c) cererea păgânilor de a nu fi considerați responsabili de moartea lui Iona aruncându-l în mare. Expresia „să nu pui asupra noastră sânge nevinovat” (μὴ δῶς ἐφ' ἡμᾶς αἷμα δίκαιον) indică rostirea unei sentințe, o declarație sau o acuză de vinovăție. Păgânii sunt preocupați de a nu greși în fața lui YHWH. Aceștia au ajuns să înțeleagă acest pericol interpretând comportamentul mării; Iona în schimb a greșit și știe acest lucru.

Stihul al doilea (v. 14b) este cererea de a nu fi pedepsiți (*μὴ ἀπολώμεθα*) pentru posibila moarte a lui Iona. Marinarii nu vor să fie pedepsiți și nici să nu poată fi acuzați pentru moartea lui Iona. Acești păgâni dau dovadă de o dorință puternică de a fi drepti în fața lui Dumnezeu.

Al treilea stih poate fi considerat concluzia rugăciunii marinarilor ce recunosc puterea lui YHWH și se supun voinței acestuia.

¹⁵Și [1]-au luat pe Iona și l- au aruncat în **mare** și
a încetat **marea** din zbuciumul său.

¹⁵καὶ ἔλαβον τὸν Ἰωнан κα ἐξέβαλον αὐτὸν εἰς **τὴν θάλασσαν** καὶ
ἔστη **ἡ θάλασσα** ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς

Versetul 15 este un paralelism cu două stihuri. Termenul „mare” (*τὴν θάλασσαν* respectiv *ἡ θάλασσα*) se regăsește în ambele stihuri în aceeași poziție, spre sfârșitul fiecărui stih.

O a doua pereche de termeni „au aruncat” (*ἐξέβαλον*) și „a încetat” (*ἔστη*) sunt într-o relație de succesiune cronologică. Iona este aruncat în mare, iar marea se liniștește. Din acest motiv pot fi considerați cei doi termeni ca „participanți” la realizarea paralelismului între cele două stihuri.

¹⁶Și **au fost înspăimântați** bărbații [aceia]
cu o **teamă mare** de Domnul;

¹⁶καὶ **ἐφοβήθησαν** οἱ ἄνδρες
φόβῳ μεγάλῳ τὸν κύριον

Versetul ce încheie partea și primul tablou al cărții lui Iona este compus din două paralelisme cu câte două stihuri fiecare.

Primul paralelism (v. 16a) se realizează prin perechea de termeni „au fost înspăimântați” (*ἐφοβήθησαν*) și „o teamă mare” (*φόβῳ μεγάλῳ*). Ambii termeni aparțin câmpului semantic al fricii.

și au jertfit *jertfe* Domnului și
s-au rugat rugăciuni.

καὶ ἔθυσαν θυσίαν τῷ κυρίῳ καὶ
εὐξάντο εὐχάς

Cel de-al doilea paralelism din cadrul v. 16 este realizat prin pereche de termeni „au jertfit” (ἔθυσαν) și „s-au rugat” (εὐξάντο). Acești termeni aparțin limbajului de cult. Jertfele erau însoțite, de regulă, de rugăciunile celui care aducea jertfa.

5.2. Rescrierea părții a patra

¹²Și a zis Iona către ei: Luați-mă și aruncați-mă în mare și

se va potoli marea cu voi; deoarece eu am înțeles că din cauza mea **furtuna această mare** este împotriva voastră. ¹³Și se sileau bărbații să se întoarcă la țarm, dar nu puteau căci **marea se agita și se ridica mai mult** împotriva lor.

¹⁴Și au strigat către Domnul și au zis: Nicidecum Doamne să nu pierim din cauza suferinței omului acestuia și să nu pui asupra noastră sânge nevinovat; căci Tu, Doamne, precum doreai, ai făcut.

¹⁵Și [1]-au luat pe Iona și l-au aruncat în mare și

a încetat marea din zbuciumul său. ¹⁶Și au fost înspăimântați bărbații [aceia] cu o teamă mare de Domnul; și au jertfit jertfe Domnului și s-au rugat rugăciuni.

¹²καὶ εἶπεν Ἰωνᾶς πρὸς αὐτούς ἄρατέ με καὶ ἐμβάλετέ με εἰς τὴν θάλασσαν καὶ **κοπάσει ἡ θάλασσα** ἀφ' ὑμῶν διότι ἔγνωκα ἐγὼ ὅτι δι' ἐμὲ

ὁ κλύδων ὁ μέγας οὗτος ἐφ' ὑμᾶς ἐστίν ¹³καὶ παρεβιάζοντο οἱ ἄνδρες τοῦ ἐπιστρέψαι πρὸς τὴν γῆν καὶ οὐκ ἠδύναντο ὅτι **ἡ θάλασσα ἐπορεύετο καὶ ἐξηγείρετο μᾶλλον** ἐπ' αὐτούς

¹⁴καὶ ἀνεβόησαν πρὸς κύριον καὶ εἶπαν μηδαμῶς κύριε μὴ ἀπολώμεθα ἕνεκεν τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου τούτου καὶ μὴ δῶς ἐφ' ἡμᾶς αἷμα δίκαιον ὅτι σύ κύριε ὃν τρόπον ἐβούλου πεποίηκας

¹⁵καὶ ἔλαβον τὸν Ἰωνᾶν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν εἰς τὴν θάλασσαν καὶ

ἔστη ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς ¹⁶καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβῳ μεγάλῳ τὸν κύριον καὶ

ἔθυσαν θυσίαν τῷ κυρίῳ καὶ εὐξάντο εὐχάς

Partea a patra (vv. 12-16) este compusă din trei perechi de segmente paralele între ele.

În primul paralelism este pe de-o parte cerința lui Iona de a fi aruncat în mare pentru a potoli agitația mării (v.12a), iar pe de alta aruncarea profetului (v.15a). Marea se potolește fiind îndeplinită dorința lui Dumnezeu. Iona este ultima ”marfă” aruncată pentru a ușura corabia în pericol de a fi distrusă de furtună.

Al doilea paralelism (v. 12b-c-d și v. 13 în paralel cu 15b și 16a-b-c) conține în primul segment explicarea, de către Iona, a cauzei pentru care marinarii și corabia sunt în pericol: Iona nu împlinește voința dumnezeului său. În al doilea segment marinarii păgâni împlinesc voia dumnezeului lui Iona: ei îl predau pe profetul fugăr Celui de care acesta fuge, YHWH. Predarea are loc prin intermediul mării care-l primește pe Iona în ea.

Cel de-al treilea paralelism (v. 14 în paralel cu v. 16d) se realizează prin cele două rugăciuni ale marinarilor. În primul segment rugăciunea este pentru înțelegerea voinței divine. Marinarii caută să înțeleagă, să îplinească cât mai bine și corect voința divină. Acest comportament este în totală opoziție cu atitudinea și comportamentul lui Iona! Al doilea segment conține și el o rugăciune a acelorași păgâni. Este o rugăciune de mulțumire și recunoștință adusă pentru că au putut înțelege și îndeplini voința Divinității pe care ei nu o cunoșteau, dar le-a fost revelată de Iona. Și în acest caz, anticipând rezultatele cercetării, se va constata opoziția între această atitudine și cea a lui Iona când YHWH va renunța la pedepsirea altori păgâni în urma convertirii acelora. Iona, și atunci (ca și în cazul primei părți din acest tablou) va fi întistat și tulburat.

Continuarea studiului primului tablou al cărții lui Iona va continua într-un ulterior articol în cadrul căruia se va rescrie întregul tablou, se vor pune în evidență termenii ce se regăsesc în principalele părți și se va comenta întregul tablou.

BIBLIOGRAFIA

Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979².
Meynet, R., *Trattato di retorica biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2008.

IONA 3,1-4,4 RESCRIEREA ȘI STRUCTURAREA TEXTULUI CONFORM PRINCIPILOR ANALIZEI RETORICE¹

I

Marius Grigore FURTUNĂ*

ABSTRACT. *Jonah 1,1-16, Rewriting and Structuring the Text According to the Principles of Semitic Biblical Rhetoric.* Rhetorical analysis of a text can help to better understand it in its unity. To achieve this, the method of rhetorical analysis consists of rewriting a text in such a way as to highlight the elements that make up its backbone (parallelisms, concentric forms of structuring the text, terms that are repeated and their position within a text, etc.). This article, using the methods of Biblical Rhetorical Analysis, focused on a part of the book of the prophet Jonah (3.1-4.5). For the purpose of the article, the text was translated by the author from the Greek version of the book (LXX). Each verse, or part of a verse, was rewritten, briefly explaining why the proposed rewriting was chosen. Subsequently, each part was rewritten, highlighting the elements that constitute the rhetorical structure. In a subsequent article, the rewriting and interpretation of the entire picture will be carried out.

Keywords: Jonah, rhetorical analysis, parallelism, symmetry, synonymy, concentric structure, chiasmus

Cuvinte cheie: Iona, analiză retorică, paralelism, simetrie, sinonimie, structură concentrică, chiasm

¹ Pentru familiarizarea cu această metodă vezi lucrarea de referință Meynet, R., *Trattato di retorica biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2008, istoricul acestei metode și bibliografie.

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj-Napoca, marius.furtuna@ubbcluj.ro.



1. Introducere

Cartea profetului Iona este structurată în patru tablouri (1,1-16; 2,1-11; 3,1-4,4 și 4,5-11). În cadrul acestui articol se va rescrie și structura până la nivel de părți cel de-al treilea tablou al cărții (Iona 3,1-4,4). Acesta este compus din trei părți intitulate după cum urmează:

1. După ce a fost convertit, lui Iona îi este încredințată a doua oară aceeași misiune profetică (3,1-3)
2. Iona propovăduiește cu succes, păgânii își schimbă comportamentul, iar Dumnezeu își schimbă planul Său (3,4-10)
3. Iona, întristat și tulburat de milostivirea lui Dumnezeu (4,1-4).

Se poate observa simetria dimensiunilor părților: cea centrală este amplă (6 vv.) iar prima și ultima mai reduse (3 respectiv 4 vv.). În cele ce urmează se vor rescrie versetele, sau părți din acestea, fără a modifica conținutul lor. După rescrierea versetelor se va trece la nivelul părților ce sunt constituite din mai multe versete. Mai multe părți constituie un tablou, iar unul sau mai multe tablouri constituie o carte.

Textul folosit, după cum se va vedea pe parcursul articolului, este versiunea greacă a cărții conform Septuagintei².

2. Prima parte

După ce a fost convertit, lui Iona îi este încredințată a doua oară aceeași misiune profetică (3,1-3)

2.1. Rescrierea versetelor (vv. 1-3)

^{3,1}Și a fost cuvânt al Domnului către Iona,
al doilea, zicând:

^{3,1}καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωναν
ἐκ δευτέρου λέγων

² *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, editit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979², vol. II, pp. 528-529.

Primul verset, tipic pentru începutul unui nou tablou narativ, este compus din două stihuri. Este un paralelism în care sunt doi termeni ce aparțin aceluiași câmp semantic: „cuvânt” (λόγος) și „zicând” (λέγων).

² Scoală și mergi	<u>în Ninive</u> , cetatea cea mare, și
vestește	<u>în ea</u>
² ἀνάστηθι καὶ πορεύθητι	<u>εἰς Νινευη</u> τὴν πόλιν τὴν μεγάλην καὶ
κήρυξον	<u>ἐν αὐτῇ</u>

Versetul al doilea este constituit din două paralelisme. Primul (constituit din prima jumătate a versetului) este sinonimic. În cele două stihuri sunt două perechi de sinonime. Prima este: „în Ninive” (*εἰς Νινευη*) și „în ea” (*ἐν αὐτῇ*) pronumele referindu-se la cetatea Ninive. Cea de-a doua pereche este constituită din: „scoală și mergi” (*ἀνάστηθι καὶ πορεύθητι*) și „vestește” (*κήρυξον*). Sinonimia constă în faptul că expresia „scoală și mergi” este una tipică pentru trimiterea în misiunea de vestire (cel de-al doilea termen) a profeților. Cele două expresii indică activitatea profetului, cea de a rosti mesajele profetice primite de la Dumnezeu, fiind trimis de Divinitate.

întocmai cu vestea cea dintâi pe care
Eu am spus-o către tine.

κατὰ τὸ κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν ὃ
ἐγὼ ἐλάλησα πρὸς σέ

Al doilea paralelism din v. 2 este și el unul sinonimic. Acest lucru se realizează printr-o pereche de sinonime: „veste cea dintâi” (*κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν*) și „Eu am spus-o” (*ἐγὼ ἐλάλησα*).

³ Și s-a ridicat Iona și a mers în <u>Ninive</u> precum a zis	Domnul,
<u>Ninive</u> era o cetate mare pentru	Dumnezeu,
ca la trei zile de drum.	

³ καὶ ἀνέστη Ἰωνας καὶ ἐπορεύθη εἰς <u>Νινευη</u> καθὼς ἐλάλησε	κύριος
<u>Νινευη</u> ἦν πόλις μεγάλη τῷ	θεῷ
ὡσεὶ πορείας ὁδοῦ ἡμερῶν τριῶν	

Versetul 3 este compus din trei stihuri. Toate cele trei sunt într-un paralelism sinonimic prin câte o expresie ce face trimitere la cetatea în care este trimis Iona: Ninive. Primul termen, ce se găsește în primele două stihuri este numele orașului, „Ninive”. Ceilați doi termeni: „cetate mare” (πόλις μεγάλη) și „trei zile de drum” (ὁδοῦ ἡμερῶν τριῶν) fac trimitere tot la cetatea Ninive. În acest sens a se vedea stihul al doilea. Ultima expresie indică dimensiunea mare a cetății Ninive. Era atât de mare încât erau necesare trei zile pentru a o traversa.

Primele două stihuri mai conțin câte un termen ce sunt sinonimi: Domnul” (κύριος) respectiv „Dumnezeu” (θεῶ).

2.2. Rescrierea primei părții (vv. 1-3)

^{3,1}Și a fost cuvânt al Domnului către Iona, al doilea, zicând:

²Scoală și **mergi** în Ninive, cetatea cea mare, și vestește în ea întocmai cu vestea cea dintâi pe care Eu am spus-o către tine.

³Și s-a ridicat Iona și **a mers** în Ninive precum a zis Domnul, Ninive era o cetate mare pentru Dumnezeu, ca la trei zile de drum.

^{3,1}καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωναν ἐκ δευτέρου λέγων

²ἀνάστηθι καὶ **πορεύθῃ** εἰς Νινευη τὴν πόλιν τὴν μεγάλην καὶ κήρυξον ἐν αὐτῇ κατὰ τὸ κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν ὃ ἐγὼ ἐλάλησα πρὸς σέ

³καὶ ἀνέστη Ἰωνας καὶ **ἐπορεύθη** εἰς Νινευη καθὼς ἐλάλησεν κύριος Νινευη ἥν πόλις μεγάλη τῷ θεῷ ὥσει πορείας ὁδοῦ ἡμερῶν τριῶν

Prima parte este o structură concentrică compusă din cinci stihuri. În centru este referința la mesajul pe care Iona trebuie să-l transmită locuitorilor din Ninive. Nu se enunță conșinutul mesajului ci se spune că este „întocmai cu vestea cea dintâi” (κατὰ τὸ κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν).

Stihurile doi și patru conțin fiecare o pereche de verbe specifice profetismului „a se scula” și „a merge”. Iona primește porunca divină de a se scula, a se ridica și de a merge în cetatea Ninive pentru transmite mesajul profetic primit.

De remarcat este prezența a trei termeni în stihurile unu, trei și cinci. Termenii sunt: „al doilea” (δευτέρου), „dintâi” (τὸ ἔμπροσθεν) și „trei” (τριῶν). Fiecare termen, dintre cei trei, trimite la o multitudine de semnificații.

Termenul „dintâi”, din stihul central, apare în expresia „vestea cea dintâi pe care Eu am spus-o” (τὸ κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν ὃ ἐγὼ ἐλάλησα). Expresia indică unicitatea mesajului transmis de YHWH lui Iona. Mesajul divin este imuabil, este unic precum unic este El.

Prima parte începe cu „Și a fost cuvânt al Domnului ..., al doilea, ...” (καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου ... ἐκ δευτέρου). Alăturarea termenilor „cuvânt” (λόγος) și „al doilea” (δευτέρου) nu poate să nu îndrepte mintea spre Fiul, cea de-a doua Persoană Divină a Sfintei Treimi și unul dintre titlurile cele mai des utilizate pentru Acesta: Logosul Divin.

Ultimul stih al primei părți conține expresia „trei zile de drum” (ὁδοῦ ἡμερῶν τριῶν). Având prezente precedentele două expresii legate de Dumnezeu (YHWH) și de Logosul Divin, expresia „trei zile de drum” poate fi interpretată ca o anticipare a evenimentului Învierii lui Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu.

3. A doua parte

Iona propovăduiește cu succes, păgânii își schimbă comportamentul, iar Dumnezeu își schimbă planul Său (3,4-10)

3.1. Rescrierea versetelor (vv. 4-10)

⁴Și a început Iona a intra în cetate,
 ca de o zi,
 și a vestit zicând:
 Încă **trei zile** și
Ninive va fi distrusă.

⁴καὶ ἤρξατο Ἰωνᾶς τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὴν πόλιν
 ὥσει πορείαν **ἡμέρας μιᾶς**
 καὶ ἐκήρυξεν καὶ εἶπεν
 ἔτι **τρεῖς ἡμέραι** καὶ
Νινευη καταστραφήσεται

A doua parte se deschide cu v. 4. Versetul are o scurtă introducere: „Și a început Iona a intra”, pentru ca apoi să constituie o simetrie centrată cu 5 stihuri. În centru se găsește verbul „a vesti” (ἐκήρυξεν), verb tipic pentru profetism. Un verb ce se regăsește de mai multe ori în această a doua parte, dar și pe parcursul cărții lui Iona. Simetria stihurilor doi și trei este dată de termenul zi/zile (ἡμέρας/ἡμέραι)

Pe extreme stihurile conțin doi termeni sinonimici: „cetate” (τὴν πόλιν) și „Ninive”. Termenii indică destinația și locul în care Iona trebuia să ajungă și să transmită mesajul divin.

⁵Și au crezut **oamenii** din Ninive lui Dumnezeu.

Au vestit post și au îmbrăcat saci,

de la mare până la mic ai lor.

⁵καὶ ἐνεπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευη τῷ θεῷ καὶ

ἐκήρυξαν νηστείαν καὶ ἐνεδύσαντο σάκκους

ἀπὸ μεγάλου αὐτῶν ἕως μικροῦ αὐτῶν

Versetul cinci este o structură concentrică ce are în centru două verbe importante: „au vestit” (ἐκήρυξαν) și „au îmbrăcat saci” (ἐνεδύσαντο σάκκους). Verbul „a vesti” este același cu cel folosit în cazul lui Iona când acesta vestește, propovăduiește mesajul profetic primit de la YHWH. Tot în centru se găsesc termeni aparținători câmpului semantic al convertirii, al practicilor ce indică schimbarea comportamentului. Este vorba despre „au vestit post” (ἐκήρυξαν νηστείαν) și „au îmbrăcat saci” (ἐνεδύσαντο σάκκους).

Concentric se găsesc un terment și o locuțiune verbală ce indică aceeași realitate, locuitorii din Ninive: „oamenii din Ninive” (οἱ ἄνδρες Νινευη) și „de la mare până la mic ai lor” (ἀπὸ μεγάλου αὐτῶν ἕως μικροῦ αὐτῶν).

⁶Și a ajuns cuvântul la regele Ninivei.

S-a ridicat de **pe tronul** său,

și-a dat jos de pe el veșmântul său, s-a încins [cu] sac și a **șezut** **pe cenușă**.

⁶καὶ ἤγγισεν ὁ λόγος πρὸς τὸν βασιλέα τῆς Νινευη καὶ ἐξανέστη ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ περιέλατο τὴν στολὴν αὐτοῦ ἅφ' ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ σποδοῦ

Versetul este un paralelism antitetice. Sunt trei perechi de termeni antitetici. Prima este: „regele Ninivei” (τὸν βασιλέα τῆς Νινευη) și „a dat jos de pe el veșmântul său” (περιεῖλατο τὴν στολὴν αὐτοῦ). Regele odată dezbrăcat de hainele sale nu mai poate fi recunoscut ca rege de cei ce nu-l cunosc. Astfel regele, cel la care ajunge vestea cu privire la propovăduirea lui Iona, dezbrăcându-se și așezându-se pe cenușă (și nu pe tronul său) temporar încetează de a mai fi rege.

O a doua pereche de termeni antitetici sunt verbele „a se ridica” (ἐξάνεστη) de pe tron și „a se așeza” (ἐκάθισεν) pe cenușă ca semn al propriei convertirii.

A treia pereche antitetice este constituită din termenii „tron” (τοῦ θρόνου) și „cenușă” (ἐπὶ σποδοῦ). Fastului curții regale (hainele, tronul etc) i se opune umilința, modestia hainelor făcute din material de sac și cenușa, loc unde se așează regele.

⁷Și a fost vestit și anunțat în Ninive, din partea regelui și demnitarilor săi, zicând:

Oamenii,

să [nu] mănânce nimica

animalele, boii și oile

nici să pască [și] nici apă să bea.

⁷καὶ ἐκηρύχθη καὶ ἐρρέθη ἐν τῇ Νινευη παρὰ τοῦ βασιλέως καὶ παρὰ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ λέγων

οἱ ἄνθρωποι καὶ

μὴ γευσάσθωσαν μηδὲν

τὰ κτήνη καὶ οἱ βόες καὶ τὰ πρόβατα

μηδὲ νεμέσθωσαν μηδὲ ὕδωρ πιέτωσαν

Versetul 8 este compus din trei stihuri. Primul introduce porunca regelui din Ninive și a demnitarilor cetății.

Stihurile doi și trei sunt într-o relație de paralelism progresiv. Ceea ce se enunță în al doilea stih se dezvoltă, se detaliază, în cel de-al treilea. Astfel se poruncește ca: „oamenii” (οἱ ἄνθρωποι) „să [nu] mănânce nimica” (μὴ γευσάσθωσαν μηδὲν), iar „animalele, boii și oile” (τὰ κτήνη καὶ οἱ βόες καὶ τὰ πρόβατα) „nici să pască [și] nici apă să bea” (μηδὲ νεμέσθωσαν μηδὲ ὕδωρ πιέτωσαν).

⁸Și s-au încins cu saci oamenii și animalele.

⁸καὶ περιεβάλοντο σάκκους οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ κτήνη

Primul stih al v. 8 constituie o singură unitate retorică.

Au strigat către Dumnezeu cu putere, [s-]au întors fiecare din calea sa cea rea și de la nedreptatea care [era] în mâinile lor, **zicând**:

καὶ ἀνεβόησαν πρὸς τὸν θεὸν ἐκτενῶς καὶ ἀπέστρεψαν ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ
τῆς πονηρᾶς καὶ
ἀπὸ τῆς ἀδικίας τῆς ἐν *χερσὶν αὐτῶν λέγοντες*

Marea parte a v. 8 constituie un chiasm (o structură de forma literei X în limba greacă). Astfel: termenii sinonimi între ei, „au strigat” (*ἀνεβόησαν*) și „zicând” (*λέγοντες*) se găsesc în poziții diametral opuse. Primul la începutul structurii, iar cel de-al doilea la sfârșitul ei.

Termenii „calea sa cea rea” (*τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς*) și „nedreptatea” (*τῆς ἀδικίας*) din mâinile locuitorilor cetății sunt sinonimi indicând faptele rele săvârșite de locuitorii din Ninive. Poziția lor este inversă decât a precedentelor cuvinte: primul „calea sa cea rea” se găsește la sfârșitul unui stih iar cel de-al doilea „nedreptatea” (*τῆς ἀδικίας*) la începutul următorului stih.

⁹**Cine știe**

dacă *se va răzgândi*

Dumnezeu și

se va întoarce de la urgia mâniei sale și [astfel]

sigur nu vom pieri.

⁹**τίς οἶδεν**

εἰ μετανοήσῃ

ὁ θεὸς καὶ

ἀποστρέψει ἐξ ὀργῆς θυμοῦ

αὐτοῦ καὶ

οὐ μὴ ἀπολώμεθα

Versetul 9 este o structură concentrică cu patru stihuri. În centru se găsește un paralelism sinonimic în care se exprimă speranța ca Dumnezeu să renunțe la pedeapsa pe care are de gând să o aplice locuitorilor din Ninive. Sinonimia este dată de două perechi de termeni: „se va răzgândi” (*μετανοήσῃ*) și „se va întoarce” (*ἀποστρέψει*), iar cea de-a doua este compusă din termeni ce fac referire la Divinitatea lui Iona, „Dumnezeu” (*ὁ θεὸς*) și „sale” (*αὐτοῦ*).

Pe extremități se găsesc două expresii sinonime între ele ce redau speranța într-o posibilă iertare: „cine știe” (*τίς οἶδεν*) și „sigur nu” (*οὐ μὴ*).

¹⁰Și a văzut Dumnezeu faptele lor, că [s-]**au întors** de la căile lor cele rele.
Și [s-]**a răzgândit** Dumnezeu [cu privire] la răul care a zis [că-]l face lor și nu [l-]
]a făcut.

¹⁰καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ ἔργα αὐτῶν ὅτι **ἀπέστρεψαν** ἀπὸ τῶν ὁδῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν
καὶ **μετενόησεν** ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ ἣ ἐλάλησεν τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐποίησεν

Ultimul verset al părții a doua este un paralelism sinonimic. Acesta se realizează prin intermediul a două perechi de termeni. Prima este „[s-]au întors” (ἀπέστρεψαν) și „[s-]a răzgândit” (μετενόησεν). Cea de-a doua pereche este „căile lor cele rele” (τῶν ὁδῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν) și „răul” (τῇ κακίᾳ).

3.2. Rescrierea părții a doua (vv. 4-10)

⁴Și a început Iona a intra în cetate, cale ca de o zi, și a vestit zicând: Încă trei zile și Ninive va fi distrusă. ⁵Și au crezut **oamenii** din Ninive lui Dumnezeu. **Au vestit post** și **au îmbrăcat saci**, *de la mare până la mic* ai lor. ⁶Și a ajuns cuvântul la regele Ninivei. S-a ridicat de pe tronul său, și-a dat jos de pe el veșmântul său, **s-a încins [cu] sac și a șezut pe cenușă**. ⁷Și a fost vestit și anunțat în Ninive, din partea regelui și demnitarilor săi, zicând: *Oamenii*, animalele, boii și oile să [nu] mănânce nimica nici să pască și nici apă să bea.

⁸Și **s-au încins cu saci oamenii și animalele**. Au strigat către Dumnezeu cu putere, *[s-]au întors fiecare din calea sa* cea rea și de la nedreptatea care [era] în mâinile lor, zicând:

⁹Cine știe, dacă *Dumnezeu se va răzgândi* și *se va întoarce* de la urgia mâniei sale și [astfel] sigur nu vom pieri. ¹⁰Și a văzut Dumnezeu faptele lor, că *[s-]au întors de la căile lor cele rele*. Și *[s-]a răzgândit Dumnezeu* [cu privire] la răul care a zis [că-]l face și nu [l-]a făcut.

⁴καὶ ἤρξατο Ἰωνας τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὴν πόλιν ὥσει πορείαν ἡμέρας μιᾶς καὶ ἐκήρυξεν καὶ εἶπεν ἔτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευη καταστραφήσεται ⁵καὶ ἐνεπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευη τῷ θεῷ καὶ **ἐκήρυξαν νηστείαν καὶ ἐνεδύσαντο σάκκους ἀπὸ μεγάλου αὐτῶν ἕως μικροῦ** αὐτῶν ⁶καὶ ἤγγισεν ὁ λόγος πρὸς τὸν βασιλέα τῆς Νινευη καὶ ἐξανέστη ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ περιελάτο τὴν στολὴν αὐτοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ **περιεβάλετο σάκκον** καὶ **ἐκάθισεν ἐπὶ σποδοῦ** ⁷καὶ ἐκηρύχθη καὶ ἐρρέθη ἐν τῇ Νινευη παρὰ τοῦ βασιλέως καὶ παρὰ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ λέγων οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ κτήνη καὶ οἱ βόες καὶ τὰ πρόβατα μὴ γευσάσθωσαν μηδὲν μηδὲ νεμέσθωσαν μηδὲ ὕδωρ πιέτωσαν

⁸καὶ **περιεβάλοντο σάκκους** οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ κτήνη καὶ ἀνεβόησαν πρὸς τὸν θεὸν ἐκτενῶς καὶ ἀπέστρεψαν ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς καὶ ἀπὸ τῆς ἀδικίας τῆς ἐν χερσὶν αὐτῶν λέγοντες

⁹τίς οἶδεν εἰ μετανοήσει ὁ θεὸς καὶ ἀποστρέψει ἐξ ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ ἀπολώμεθα ¹⁰καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ ἔργα αὐτῶν ὅτι ἀπέστρεψαν ἀπὸ τῶν ὁδῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ ἣ ἐλάλησεν τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐποίησεν

A doua parte a celui de-al treilea tablou al cărții lui Iona este compusă din trei părți. La mijloc este acțiunea locuitorilor din Ninive care fac penitență (se îmbracă în saci, au abandonat căile lor greșite și s-au rugat la Dumnezeu al cărui profet era Iona).

În prima parte locuitorii cetății auzind mesajul lui Iona, anunță ca fiecare să postească și să se îmbrace în sac, materialul aspru din care erau făcuți sacii (*ἐκήρυξαν νηστείαν καὶ ἐνεδύσαντο σάκκους*). Această decizie îi vizează pe toți locuitorii cetății, de la mare până la cel mai mic al lor (*ἀπὸ μεγάλου αὐτῶν ἕως μικροῦ*). Verbul pentru a anunța măsurile penitențiale asumate de locuitori este același cu cel folosit pentru acțiunea de vestire a deciziei divine de către Iona (*ἐκήρυξεν* în cazul lui Iona, respectiv *ἐκήρυξαν* în cazul locuitorilor)

Decizia locuitori este „dublată” – sau confirmată, capătă autoritate – prin acțiunea regelui de a îmbrăca sac și anunțul venit din partea regelui și a demnitarilor cetății cu privire la postul alimentar. În acest caz sunt incluse și animalele mari (bovinele și alte asemenea) și ovinele.

Partea centrală (v.8) confirmă acțiunea de îmbrăcare (încingerea în jurul brâului) cu sac, atât oamenii cât și animalele. Nu se confirmă acțiunea de a posti alimentar. În schimb se menționează că „au strigat către Dumnezeu cu putere, [s-]au întors fiecare din calea sa” (*τὰ κτήνη καὶ ἀνεβόησαν πρὸς τὸν θεὸν ἐκτενῶς*).

Acțiunea de întoarcere a fiecăruia (ἀπέστρεψαν ἕκαστος) este cea care leagă blocul de text central de cel de-al treilea prin verbul „a (se) întoarce” (ἀπέστρεψαν) (v. 10a). Legătura are loc prin enunțul speranței din rugăciunea oamenilor din Ninive: speranța ca „Dumnezeu se va răzgândi și se va întoarce”. Răspunsul lui Dumnezeu nu este doar o „întoarcere” (ἀποστρέψει) ci chiar mai mult. Dumnezeu se răz-gândește (μετανοήσει), cu privire la planul său de a pedepsi locuitorii cetății. Dumnezeu schimbă direcția planului său de la pedeapsă la iertare (v. 10b).

4. A treia parte

Iona, întristat și tulburat de milostivirea lui Dumnezeu (4,1-4)

4.1. Rescrierea versetelor (vv. 1-4)

^{4,1}Dar Iona a fost întristat [cu] întristare mare și a fost tulburat.

^{4,1}καὶ ἔλυπήθη Ἰωνᾶς λύπην μεγάλην καὶ συνεχύθη

A treia parte a celui de-al treilea tablou se deschide cu un verset compus dintr-un singur stih ce prezintă întristarea mare (λύπην μεγάλην) și tulburarea (συνεχύθη) lui Iona. De ce s-a întristat Iona? Pentru întoarcerea (ἀπέστρεψαν) locuitorilor din Ninive sau pentru răzgândirea lui Dumnezeu (μετενόησεν ὁ θεός). Forma concisă a versetului lasă posibilitatea interpretărilor într-o direcție sau alta. Este posibil ca întristarea și tulburarea lui Iona să se datoreze faptului că Dumnezeu, cel care l-a trimis, nu l-a confirmat profet adevărat prin pedepsirea locuitorilor din Ninive.

²Și **s-a rugat** la Domnul și a zis:

O Doamne, [oare] nu acestea [au fost] **cuvintele mele**

²καὶ **προσεύξατο** πρὸς κύριον καὶ εἶπεν

ὦ κύριε οὐχ οὗτοι **οἱ λόγοι μου**

Prima parte a versetului 2 este un chiasm compus din două stihuri. Termenii sinonimi „s-a rugat” (προσεύξατο) și „cuvintele mele” (οἱ λόγοι μου) se găsesc la începutul și sfârșitul celor două stihuri. Termenii „Domnul” și „Doamne” (κύριον respectiv ὦ κύριε) sunt la sfârșitul și începutul aceluiași două stihuri.

<u>încă fiind</u> eu în	țara mea Pentru aceasta [Ți-]
am luat[-o] înainte <u>fugind</u> la	Tharsis , căci
<u>ἔτι ὄντος</u> μου ἐν	τῇ γῇ μου διὰ τοῦτο
προέφθασα <u>τοῦ φυγεῖν</u> εἰς	Θαρσῖς διότι

Versetul 2c-d conține două stihuri ce constituie un paralelism antitetic. Antiteza se realizează prin două perechi de termeni, care poate nu este foarte evidentă. Prima pereche este „încă fiind” (*ἔτι ὄντος*) cu sensul de fiind locuitor, cetățean, al țării sale, pe de-o parte și termenul „fugind” (*τοῦ φυγεῖν*) care se referă la faptul că Iona nu mai este un locuitor, cetățean al patriei sale, ci un fugar, unul fără drepturi.

A doua pereche de antiteze este „țara mea” (*τῇ γῇ μου*) și „Tharsis”. Primul indică locul căruia aparținea Iona, iar al doilea indică locul unde fuge de Domnul, locul care nu este al lui.

am știut că Tu [ești]	<u>milostiv</u> și	îndurător, îndelung răbdător,
	mult <u>milostiv</u> și [Te] întorci de la rele.	

ἔγνων ὅτι σὺ	<u>ἐλεήμων</u> καὶ	οἰκτίρμων μακρόθυμος καὶ
	<u>πολύελεος</u> καὶ	μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις

Ultima parte a versetului (v 2e-f) este constituită tot din două stihuri într-un paralelism progresiv. Conținutul primului stih este reluat și amplificat în cel de-al doilea. Progresia se realizează prin două grupări de termeni. Prima este același termen cu două grade de comparație: „milostiv” (*ἐλεήμων*) și „mult milostiv” (*πολύελεος*).

A doua pereche de termeni este compusă, pe de-o parte, din: „îndurător” (*οἰκτίρμων*) și „îndlung răbdător” (*μακρόθυμος*), iar pe de alta „[Te] întorci de la rele” (*μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις*). Primi termeni indică o atitudine de răbdare și milostivire din partea lui Dumnezeu. Al doile termen indică acțiunea lui Dumnezeu, se răzgândește cu privire la planurile sale când intenționează să pedepsească.

³ Și acum, Stăpâne Doamne,	<u>ia sufletul meu de la mine,</u>
căci mai bine	<u>a muri</u> mi[-e] decât a trăi.

³ καὶ νῦν δέσποτα κύριε	<u>λαβὲ τὴν ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ</u>
ὅτι καλὸν	<u>τὸ ἀποθανεῖν</u> με ἢ ζῆν με

Versetul trei este un parallelism sinonimic cu două stihuri. Paralelism se realizează prin sinonimia dintre o locuțiune verbală și un verb. Este vorba despre „ia sufletul meu de la mine” (λαβὲ τὴν ψυχὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ) cu sensul de ia-mi viața, ucide-mă și verbul „a muri” (τὸ ἀποθανεῖν).

⁴Și a zis Domnul către Iona: Tu ai fost foarte întristat?

⁴καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ἰωναν εἰ σφόδρα λελύπησαι σύ

Versetul 4 încheie a treia parte și tabloul studiat. Este un verset cu un singur stih. Este o întrebare adresată de Dumnezeu lui Iona, în urma cererii acestuia de a-i lua viața. Din întrebare răzbate un puternic iz de ironie din partea Creatorului cu privir la cererea lui Iona dar și pentru motivul unei cereri atât de grave.

Ultimul tablou al cărții va fi o „lecție” dată lui Iona prin care Dumnezeu îi explică acestuia de ce i-a iertat pe locuitorii cetății Ninive, chiar dacă și-a „discreditat” propriul profet.

4.2. Rescrierea părții a treia (vv. 1-4)

^{4,1}Dar **Iona** a fost întristat [cu] întristare mare și a fost tulburat.

²Și s-a rugat la **Domnul** și a zis: O **Doamne**, [oare] nu acestea [au fost] cuvintele **mele** încă fiind **eu** în țara **mea**? Pentru aceasta [Ți-] am luat[-o] înainte fugind la Tharsis, căci am știut că

Tu [ești] milostiv și îndurător, îndelung răbdător, mult milostiv și [Te] întorci de la rele.

³Și acum, **Stăpâne Doamne**, ia sufletul **meu** de la **mine**, căci mai bine a muri **mi**[-e] decât a trăi.

⁴Și a zis **Domnul** către **Iona**: Tu ai fost foarte întristat?

^{4,1}καὶ ἐλυπήθη **Ἰωνας** λύπην μεγάλην καὶ συνεχύθη

²καὶ προσεύξατο πρὸς κύριον καὶ εἶπεν ὃ κύριε οὐχ οὗτοι οἱ λόγοι **μου** ἔτι ὄντος **μου** ἐν τῇ γῇ **μου** διὰ τοῦτο προέφθασα τοῦ φυγεῖν εἰς Θαρσῖς διότι ἔγνων ὅτι

σὺ ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις

³καὶ νῦν **δέσποτα κύριε** λαβὲ τὴν ψυχὴν μου ἀπ’ ἐμοῦ ὅτι καλὸν τὸ ἀποθανεῖν με ἢ ζῆν με
⁴καὶ εἶπεν **κύριος** πρὸς Ἰωανν εἰ σφόδρα λελύπησαι σύ.

A treia parte are o structură concentrică formată din cinci segmente (v. 1, v. 2a-c, v. 2d-f, v. 3 și v. 4).

Primul și ultimul segment (v.1 și v. 4) sunt câte un verset ce sunt simetrice prin termenul „întristare” (*ἐλυπήθ, λύπην μεγάλην* respectiv *λελύπησαι*). Acestea indică starea sufletească a lui Iona după „eșecul” său profetic. Ultimul verset este o întrebare ironică din partea lui Dumnezeu cu privire la „cantitatea” supărării lui Iona: „... foarte întristat?” (*σφόδρα λελύπησαι*).

Segmentele doi și trei conțin cuvintele lui Iona ce sunt o rugăciune adresată lui Dumnezeu. În cadrul acestor două segmente, în vorbire direct (așa cum este o rugăciune adresată lui Dumnezeu de către ființa umană) Dumnezeu este menționat de două ori. Odată la începutul rugăciunii, „Doamne” (*κύριε*), ca formula de adresare și a doua oară, în al doilea segment, (*νῦν δέσποτα κύριε*), atunci când se introduce cererea adresată. În aceleași două segmente pronumele, persoana I-a (în diferite forme: mele, eu, mea, meu, mine și mie) este prezent de ... 6 ori (câte trei în fiecare segment). Rezultă cât se poate de clar că Iona are o problemă personală cu Domnul!

Centrul structurii este o proclamare a lui Iona cu privir la calitățile lui Dumnezeu: „Tu [ești] milostiv și îndurător, îndelung răbdător, mult milostiv și [Te] întorci de la rele”. Este ceea ce „salvează” rugăciunea lui Iona.

Continuarea studiului celui de-al treilea tablou al cărții lui Iona va continua într-un ulterior articol în cadrul căruia se va rescrie întregul tablou, se vor pune în evidență termenii ce se regăsesc în principalele părți și se va face comentarii la întregul tablou.

Bibliografia

Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979².
 Meynet, R., *Trattato di retorica biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2008.

MESAJUL CRISTOLOGIC AL EPISTOLEI SF. APOSTOL PAUL CĂTRE COLOSENI

Sorin MARȚIAN*

ABSTRACT. *The Christological Message of the Epistle of St. Paul to the Colossians.*

The focus of interest presented in this article explores a deep comprehension of the circumstances in which the epistle of St. Paul to the Colossians was written. The Christological message captured in the hymn of chapter 1 is a key aspect which is conceived as a response given by the Apostle to the Colossians who were going at that time through a spiritual crisis. Hence, the Pauline epistle outlines a vast Christian theology, even though it consists of only four chapters long. Considering that not only the advice offered by St. Paul in regards to the moral register, but also the warnings sent to the Colossians about community life are still very relevant in the 21st century, this article aims to analyze them closely.

Keywords: Colossians, epistle, Christology, Christological hymn, icon, Christ-Wisdom, Church, Baptism, Law, morals, Christian virtues

Cuvinte-cheie: coloseni, epistolă, cristologie, imn cristologic, icoană, Cristos-Înțelepciunea, Biserică, Botez, Lege, morală, virtuți creștine

Introducere

Epistola Sf. Apostol Paul către coloseni iese în evidență printr-o perspectivă cristologică specifică, punând în lumină raportul dintre opera mântuitoare a lui

* Conf. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj-Napoca, e-mail: msorin13@yahoo.fr .



Cristos și creația întreagă (Col 1, 13-23)¹. Dat fiind faptul că este redactată într-o perioadă de criză spirituală (criza de la Colose), vom putea înțelege mesajul ei plecând de la observarea evenimentelor care au avut loc în comunitatea creștină de la mijlocul secolului I. Fără îndoială, sfaturile date de Apostol în registrul moral, atenționările trimise colosenilor în privința vieții comunitare sunt foarte actuale și acum, în secolul XXI, drept pentru care prezentul articol își propune să le aducă în discuție.

Împrejurările redactării epistolei

În general, pentru a avea o idee clară despre gândirea paulină, trebuie să facem efortul de a o replasa în atmosfera epocii, ținând seama de condițiile politice, sociale și religioase care și-au lăsat amprenta asupra ei. Redactarea epistolei despre care vorbim are legătură cu ceea ce s-a întâmplat la Colose, o mică localitate din Frigia, situată la 200 km est de orașul Efes, nu departe de Laodiceea. Comunitatea creștină de aici a fost înființată de un discipol al Sf. Paul, de loc din Colose, Epafras (Col 1, 7; 4, 12; Fm 23). Membrii comunității erau de origine păgână (Col 1, 21.27; 2, 13). Cum orașele din teritoriul Frigiei adăposteau mulți evrei, aceștia căutau să se opună dezvoltării creștinismului². Propaganda lor a provocat, din câte se pare, o criză la Colose, aici răspândindu-se câteva idei eronate care amenințau credința comunității. Aflând de această propagandă, Apostolul îl va trimite pe Tihic la Colose, cu o scrisoare care să trateze problema apărută aici (Col 4, 7).

Nu știm foarte exact care sunt ideile eronate ce s-au răspândit printre creștinii coloseni, iar diferitele ipoteze lansate (fie influențe dinspre teme teologice ale comunității de la Qumran, fie influențe dinspre cultele orientale păgâne, fie chiar idei pregnostice) nu clarifică această formă de erezie. Se prea poate să fie vorba despre speculații religioase (Col 2, 8), doctrine și prescripții (Col 2, 22) de tot felul care pretindeau să-i conducă pe coloseni mult mai departe pe drumul credinței, promițându-

¹ Abrevierile biblice trimit la textul românesc al Sf. Scripturi: *Biblia* (traducere, introduceri și note de A. Bulai, E. Patrașcu), Iași 2013. Pentru consultarea textului grec al Noului Testament vezi ediția *The Greek New Testament* (Fourth Revised Edition edited by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger), Stuttgart 2005.

² Aceste tensiuni anunță o ruptură ce se va manifesta clar după anul 64 al secolului I, când dinspre mediul saduceilor au venit semnale către autoritățile romane indicând faptul că „secta creștină” nu e iudaică. Din acest moment, creștinismul a încetat să mai fie în ochii Romei o *religio licita*. Vezi H. Cazelles, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?*, Paris 1968, 108.

le cunoașterea misterelor de nepătruns (probabil un soi de magie?). Regăsim aici trăsături ale Evangheliei iudaizante pe care Sf. Paul a combătut-o deja în zona Galatiei, însă acum este vorba despre un mesaj marcat puternic de ezoterism, pregătind tendințele care vor duce la sistemele elaborate ale gnosticismului din secolul II³.

Discuțiile despre autenticitate și stil

Tradiția Bisericii primare a atribuit Apostolului Epistola către coloseni, fără ezitări. Critica secolului XIX i-a contestat însă autenticitatea, împotriva originii sale pauline fiind invocate limba, stilul și cristologia ei. Într-adevăr, se pot întâlni în textul epistolei multe cuvinte care nu se mai găsesc în celelalte lucrări ale Sf. Paul. Dar nu este chiar un fapt surprinzător, din moment ce un autor își poate modifica sau îmbogăți vocabularul în funcție de împrejurări. În cazul Apostolului, unei probleme noi i s-a răspuns cu idei noi. Epistola către filipeni, căreia nimeni nu-i contestă autenticitatea, are și ea un vocabular specific, propriu.

Este adevărat că stilul Epistolei către coloseni diferă mult față de cel al epistolelor anterioare, fiind mai puțin spontan, mai puțin simplu, mergând spre un caracter solemn. Această diferență s-ar putea explica prin faptul că epistola a fost redactată de un secretar (Col 4, 18), căruia Apostolul i-a lăsat, se pare, o oarecare libertate în a se exprima⁴.

Deși autenticitatea epistolei nu mai este astăzi în mod serios contestată, ea apare în lucrările de specialitate printre epistolele „deuteropauline”, termen care ar sugera că mai există anumite rezerve în privința autenticității. Aceste păreri sunt acum mai puțin numeroase și au în majoritatea cazurilor caracterul de ipoteză.

Datarea

Fiind plasată în gruparea lucrărilor pauline ale „captivității”, Epistola către coloseni ar putea fi un indiciu al faptului că nu a existat decât o captivitate a Sf. Paul, cea de la Roma. În funcție de data propusă pentru captivitatea romană, redactarea epistolei ar fi avut loc fie în anii 56/58, fie în anii 61/63 ai primului secol creștin. Dacă acceptăm pentru captivitatea romană ultima dată (anii 61/63), observăm că epistola

³ *Nouveau Testament. Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1989, 592.

⁴ W. Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Paris 1971, 851.

nu se potrivește în acest cadru, nici nu are trăsături care să o apropie de o altă captivitate, cea efesiană (anii 56-57). Din contră, multe detalii se explică mai bine dacă epistola a fost trimisă în timpul captivității de la Cesareea (anii 58-60). Unii specialiști cred așadar că lucrarea paulină a fost expediată de la Cesareea⁵.

Recent, în privința datării Epistolei către coloseni, s-a lansat o altă ipoteză potrivit căreia trăsăturile teologice din text ar pleda pentru o redactare târzie, după moartea Apostolului, în anii 60 ai primului secol⁶ sau chiar mai târziu. În acest caz, autorul ar fi unul anonim, dar foarte familiarizat cu gândirea paulină, probabil un membru al cercului de colaboratori, dornic să păstreze și să transmită această tradiție teologică într-un cadru istoric aflat în plină schimbare. Oricum, fie că a fost redactată de Sf. Paul, fie că a fost scrisă de un discipol, epistola face parte din canonul Noului Testament și este inspirată.

Mesajul cristologic

Ca de obicei, Sf. Paul își prezintă ideile pornind de la realitățile constatate în comunitatea căreia i se adresează. În rândul creștinilor din Colose, sub forma unei „filosofii”, mai multe persoane răspândesc o nouă doctrină și un nou set de practici, plasând deasupra lui Cristos puterile cosmice, elementele de la început ale lumii și cultul îngerilor. În plus, agitatorii îi critică pe credincioși în privința mâncării, băuturii, sărbătorilor sau sabatului (Col 2, 4-8. 16-23). Apostolul ne ajută să înțelegem că în spatele acestor obiceiuri stă de fapt Legea iudaică (Col 2, 14), cu dispozițiile ei depășite, ea care nu era decât „umbra celor ce vor veni” (Col 2, 17). Alte erori denunțate (de exemplu, ascetismul exagerat, vezi Col 2, 23) nu veneau dinspre iudaismul ortodox, ci foarte probabil dinspre secte iudaice caracterizate de un anumit ezoterism.

În epistola adresată colosenilor Sf. Paul se prezintă ca un adevărat descoperitor al misterului lui Cristos, adresându-se Bisericii. Persoana Apostolului fiind uneori contestată, acum e momentul să fie reabilitată prin intermediul acestei scrieri⁷. Recurgând la un imn creștin de inspirație sapiențială, Sf. Paul subliniază o afirmație

⁵ Vezi *Nouveau Testament. Traduction Œcuménique* 594.

⁶ C. Focant, D. Marguerat (sous la direction), *Le Nouveau Testament commenté. Texte intégral Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 2012, 892.

⁷ R. Burnet, *L'Évangile de Paul. Guide de lecture des épîtres de Saint Paul*, Paris 2008, 128.

de mare importanță: singurul loc în care putem întâlni plinătatea lui Dumnezeu este Cristos, „primul născut din toată creația” (Col 1, 15) și „începutul, primul născut dintre cei morți, ca să fie el cel dintâi în toate” (Col 1, 18). Apostolul îi atenționează serios pe colosenii tentați de o religiozitate ascetică și extatică, spunându-le că, pentru a ajunge la Cristos, nu trebuie să fie inițiați în cultele misterelor sau să practice forme de pietate iudaică sau greacă, întrucât în Cristos „locuiește toată plinătatea dumnezeirii, trupește, iar voi sunteți împliniți în el, care este capul oricărui principat și [al oricărei] puteri” (Col 2, 9-10).

Având o structură literară remarcabilă, imnul de laudă adusă lui Cristos (Col 1, 15-20) este de factură liturgică și era probabil bine cunoscut comunității din Colose. Teologii au căutat să afle care este fundalul acestui text și au propus mai multe variante ipotetice. Unii au privilegiat perspectiva elenistică, atestată deja la Platon și apoi la stoici, potrivit căreia lumea este un singur trup animat de un suflet (Platon) sau de un suflu (*pneuma*) divin (stoicii). Alții au apelat la interpretările biblice despre rolul creator al Înțelepciunii divine. Biblistul E. Cothenet (Paris) afirmă însă că „nu putem trece în mod direct de la textele sapiențiale la imnul nostru fără a ține cont de interpretările din iudaism despre primele capitole ale Genezei și de speculațiile lui Filon despre rolul Logosului, primul născut și imagine a lui Dumnezeu”⁸.

De mai multe ori, creștinismul primar a încercat să precizeze semnificația cosmică a lui Cristos prin intermediul unui limbaj poetic (vezi imnurile cristologice din Fil 2, 6-11; In 1, 1-18; 1 Tim 3, 16; Ap 1, 5). Fiind scris la persoana a 3-a, textul imnului din Col 1, 15-20 cuprinde două strofe (v. 15-16; v. 18b-20) și un pasaj intermediar (v. 17-18a)⁹. Începutul celor două strofe este gândit în registrul paralelismului: „[...] primul născut din toată creația” (v. 15b) / „[...] primul născut dintre cei morți” (v. 18b). Astfel, se deschide dimensiunea unui timp universal: de la începutul creației și până la învierea morților, așteptată la sfârșitul timpurilor, misiunea lui Cristos este înscrisă în întreaga realitate a lumii. Mai precis, prima strofă îl celebrează pe Cristos, „icoana” (*eikôn*, în sens de manifestare) lui Dumnezeu transcendent și mediator al creației, în timp ce a doua îl laudă pe Cristos răstignit și înviat, cel care aduce pacea și împăcarea universală. Chiar dacă orientarea lor temporală este diferită, cele două strofe subliniază în mod asemănător suveranitatea

⁸ E. Cothenet, *Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, Paris 1992, 15.

⁹ Alte propuneri recente despre structura literară a imnului sunt analizate de B. Standaert, *Le lettere di San Paolo. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2021, 595-597.

totală a lui Cristos în timpul prezent¹⁰. La nivel existențial, imnul răspunde întrebării referitoare la cine este „principiul” universal care garantează viața și coeziunea cosmosului. Termenul grec *archè* (început), la v. 18b, poate fi tradus prin „principiu” sau „origine”.

Imnul cristologic utilizează de mai multe ori cuvântul „totul” (*tà pánta*) sau „toate lucrurile” pentru a desemna totalitatea realității (în gândirea greacă, cosmosul). Apostolul îl prezintă pe Cristos nu numai ca Înțelepciunea de la origini, stând alături de Creator, așa cum spune doctrina tradițională din mediile sapiențiale (Prov 8, 22-31; Sir 24 și urm.), dar și în calitate de Cristos-Înțelepciunea, „icoana Dumnezeului nevăzut” care conduce întreaga istorie¹¹. Întregul univers, „toate au fost create prin el și pentru el” (*eis autón*, vezi v. 16 și 20). Sf. Paul vorbește din perspectiva noutății evenimentului cristologic pascal, eveniment care clarifică începutul tuturor lucrurilor și le dă un scop etic: „să reconcilieze toate pentru sine” (v. 20).

Una dintre dezvoltările teologice regăsite în Epistola trimisă colosenilor este și discuția privitoare la noțiunea de Biserică (*ekklèsia*). În acest sens, doi termeni bine atestați în lucrările pauline capătă o nouă valoare: „trup” (*sôma*) și „cap” (*képhalè*). Col 1, 18 îi invocă atunci când îl prezintă pe Cristos ca fiind „capul trupului, al Bisericii”, în contextul creației universului. Cuvântul „Biserică” ne conduce spre un orizont cunoscut: „Biserica întreagă, care este trupul său, plinătatea aceluia care împlinește toate în toți” (Ef 1, 22-23). „Plinătatea” (*plêrôma*) pare a fi o temă pe placul colosenilor, motiv pentru care Apostolul o tratează referindu-se la Isus: „pentru că în el i-a plăcut lui [Dumnezeu să facă] să locuiască toată plinătatea” (Col 1, 19). *Plêrôma* desemnează inexprimabila bogăție a lui Dumnezeu, opunându-se vidului (*kénôma*). Cuvântul grec ce exprimă „plinătatea” are un sinonim în primele lucrări pauline: „gloria” (*doxa*).

Versetele 21-23 ale primului capitol din Col constituie o exhortație privind viața de credință a destinatarilor epistolei. Pe vremea când colosenii erau păgâni, greșelile și păcatele lor i-au separat de Dumnezeu. Trupul lui Cristos devine acum locul în care se produce reconcilierea lor, în el găsind drumul spre Dumnezeu în sfințenie și curăție. Este mântuirea pe care ei au găsit-o deja, dar care, în același timp, urmează să vină¹². Realizând o legătură între cristologia imnului și realitatea

¹⁰ Focant, Marguerat (sous la direction), *Le Nouveau Testament commenté* 898.

¹¹ Standaert, *Le lettere di San Paolo* 596-597.

¹² Vezi Burnet, *L'Évangile de Paul* 131.

concretă a cititorilor săi, Sf. Paul introduce în discuție dimensiunea fundamentală a credinței (v. 23) pentru a-i face pe coloseni să înțeleagă că actul de reconciliere universală, ca să nu rămână un concept abstract, are nevoie de credință pentru a se înscrie în viața concretă a unei comunități creștine.

În Col 2, 4-23 Apostolul previne comunitatea în fața unor idei care le amenință credința: speculațiile individuale despre „puterile” cosmice, angelice, acele *archōntes* de tot felul. Pentru autorul epistolei, credința în Cristos asigură drumul direct spre el, Botezul și iertarea păcatelor fiind singurele garanții suficiente, căci suveranitatea Mântuitorului eliberează credincioșii, care devin responsabili în credința față de el. Colosenii nu sunt circumciși, însă Botezul este noua circumcizie care i-a adus în rândurile poporului lui Dumnezeu, unde au găsit viața în Cristos: „Tot în el ați fost circumciși, dar nu cu o circumcizie făcută de mână omenească, ci prin dezbrăcarea de trupul de carne, prin circumcizia lui Cristos. Înfirmându-vă fiind împreună cu el prin Botez, ați și fost înviați, prin credință, împreună cu el, prin credința în puterea lui Dumnezeu, cel care l-a înviat pe el din morți. Pe voi, care erați morți pentru greșelile și necircumcizia trupului vostru, v-a readus la viață împreună cu el iertându-vă toate greșelile” (Col 2, 11-13).

Versetele 16-23 din Col 2 prezintă un caracter aplicativ. Practicile rituale ale Legii, interdicțiile alimentare, sărbătorile, sabbatul își aveau toate valoarea lor: ele făceau parte dintr-o pedagogie, umbra realității care este Cristos. De acum înainte, numai în Isus credincioșii își găsesc viața: „ați murit împreună cu Cristos față de învățăturile de la început ale lumii” (Col 2, 20). Pentru moment, viața colosenilor în Cristos, chiar dacă e reală, este ascunsă, dar la Parusia ea va fi vizibilă și glorioasă (Col 3, 1-4).

Secțiunea cristologică a epistolei este urmată de o parte morală. Colosenii sunt sfătuiți să renunțe la viciile păgânismului, căci ele atrag mânia divină. Practicarea virtuților creștine ar trebui să fie însoțită de opere de binefacere. Pacea trebuie să domnească în inimile colosenilor, în timp ce faptele lor trebuie să fie săvârșite în Cristos. Sf. Paul oferă în continuare sfaturi specifice privind viața de familie, relațiile dintre stăpâni și sclavii lor, valoarea rugăciunii, înțelepciunea și bunăvoința în relațiile cu necreștinii (Col 3, 5 – 4, 6). După salutările finale, Apostolul autentifică epistola cu câteva cuvinte scrise chiar de mâna sa.

Încheiere

În articolul de față, pornind de la înțelegerea împrejurărilor în care a fost redactată Epistola Sf. Apostol Paul către coloseni, am pus în evidență mesajul cristologic al imnului de la capitolul 1, gândit ca un răspuns dat de Apostol colosenilor care treceau printr-o criză spirituală. Remarcăm, încă o dată, faptul că lucrarea paulină, deși are doar patru capitole, creionează o vastă teologie creștină, în antiteză cu sincretismul cosmic. Aplicând lui Cristos textele care în Vechiul Testament evocau rolul creator al Înțelepciunii divine, Sf. Paul ni-l arată pe Mântuitorul ca „icoana Dumnezeului nevăzut, primul născut din toată creația” (Col 1, 15).

Apostolul ne spune că dezbrăcarea de omul cel vechi și îmbrăcarea cu cel nou înseamnă o transformare radicală a existenței noastre. În acest sens, meditația din epistolă deschide orizonturi actuale. Câteva teme pun pe gânduri omul contemporan: problema credinței astăzi, viața morală, rugăciunea ca dialog, responsabilitatea față de toate cele create, relația personală cu Cristos și Biserica. În esență, toate acestea își găsesc un răspuns în epistola paulină tratată aici.

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

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 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.

* 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: antoniou.suciu@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0781-340X>.



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

Rolul textului din Exod 40,34-38 ca dublă concluzie

Pasajul din Ex.40,34-38 ocupă un loc important în narațiunea capitolelor 19-40 și, în oarecare măsură, chiar în întreaga carte a Exodului. Poziționarea sa ca o dublă concluzie, atât a micro, cât și a macro contextului, o face să aibă un rol central în înțelegerea textului la nivel narativ și la nivel teologic. În acest capitol ne vom întreba care ar putea fi, așadar, implicațiile teologice ale teofaniei narate în textul analizat.

În acest scop, ne vom folosi de o analiză a caracteristicilor literare ale textului luat în dezbateră, pentru a facilita studiul și pentru a îmbrățișa sensul narațiunii din punct de vedere formal.

A avea o idee clară a structurii textului și a componentelor lui principale ne va permite să căutăm existența unei relații între episoadele teofanice conținute în secțiunea capitolelor 19-40 și să căutăm firul roșu care conduce narațiunea în diferitele ei etape. La acest punct vom fi îndreptățiți să ne întrebăm dacă aceste texte sunt doar povestiri suprapuse sau există o desfășurare progresivă a narațiunii.

În final, studiul asupra textului și al relațiilor cu celelalte evenimente teofanice ne va permite să înțelegem dacă versetele 34-38 ale capitolului 40 din Exod constituie climaxul concluziv al narațiunii și care sunt elementele principale pentru o teologie a sanctuarului.

1. Caracteristicile formale ale textului

Analiza dispunerii formale a textului cum ar fi structura, chestiunile legate de critica textuală și compoziția gramaticală și sintactică ne vor ajuta să avem o înțelegere mai clară asupra textului și a rolului său în interiorul micro și macro contextului, în calitatea de concluzie a întregii opere.

1.1. Structura

Secțiunea din Ex.40,34-38 face parte din secvența Ex.40,1-38 al cărui început conține formula discursului lui YHWH și indicația temporală din vv.1-2 care constituie ultima secvență a întregii cărți. Așadar versetele de care noi ne vom ocupa au această dublă funcțiune, concluzionând fie secțiunea, cât și întreaga operă. În același timp textul din vv.34-38 poate fi subdivizat în două ulterioare secțiuni:

I. Gloria Domnului locuiește în sanctuar (vv.34-35)

II. Norul și focul ghidează poporul (vv.36-38)

Prima secțiune conține relatarea ultimei mari teofanii din cartea Exodului. Întâlnim simbolul norului ca manifestare a actorului principal YHWH reprezentând „gloria Domnului”. Această glorie umple sanctuarul adică se stabilește, locuiește în mod stabil acolo.

În a doua secțiune avem „norul” ca ghid diurn al poporului lui Israel pe durata întregii călătorii din deșert și „focul” ca prezență nocturnă.

Această structură ne vorbește și despre timpul narat al întâmplării. Găsim în versetul 2 o indicație temporală care contextualizează toată secțiunea. Ziua în care a fost ridicat sanctuarul și ziua în care YHWH stabilește celebrarea Paștelui (cf. Num.9,1-3.15) este și ziua în care gloria Domnului a umplut sanctuarul (vv.34-35). Timpul narat se extinde în vv.36-38, pe durata traversării deșertului „în toate călătoriile lor” *בְּכָל מַסְעֵיהֶם* *b^ekol-mas'êhem*. Așadar, avem un arc de timp narat de 40 de ani.

1.2. Critica textuală

Pasajul din Ex.40,34-38 nu se găsește în manuscrisele de la Marea Moartă și nu prezintă diferențe importante față de textul Pentateuhului Samaritean, cu excepția câteva *matres lectionis*, motiv pentru care ne vom limita la prezentarea diferențelor cu textul paralel din LXX.

Am utilizat ca surse textuale pentru textul ebraic *Biblia Hebraica Stuttgartensia* - *Leningrad Codex*, iar pentru textul grecesc *Septuaginta* ediția Alfred Rahlfs. Pentru traduceri 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.

TM Ex.40		LXX Ex.40
Atunci norul a acoperit Cortul Întâlnirii și slava Domnului a umplut Lăcașul.	34	Atunci norul a acoperit cortul mărturiei și cortul s-a umplut de slava Domnului.
Iar Moise nu putea să intre în Cortul Întâlnirii, pentru că norul stătea deasupra lui, iar slava Domnului umplea Lăcașul.	35	Moise n-a putut să intre în cortul mărturiei, fiindcă norul își întindea umbra peste el, și cortul era plin de slava lui Dumnezeu.
Când se ridica norul de deasupra Lăcașului, se porneau fiii lui Israel, în toate umblările lor.	36	Atunci când norul se ridica deasupra cortului, fiii lui Israel se porneau la drum, cu toate ale lor.
Dar dacă nu se ridica norul, nu se porneau ei, până în ziua când se ridica.	37	Iar dacă norul nu se ridica, ei rămăneau pe loc, până în ziua în care se ridica.
Pentru că norul Domnului era peste Lăcaș, ziua, și foc era noaptea în el, sub ochii întregii case a lui Israel, în toate umblările lor.	38	Căci un nor era deasupra cortului în timpul zilei și un foc era deasupra lui noaptea, înaintea întregului Israel, pe tot timpul călătoriei lor.

TM Ex.40		LXX Ex.40
ויכס הענן את־אהל מועד וכבוד יהוה מלא את־המשכן	34	Kai ekálupsen hē nefēlē tēn skēnēn tou marturiou kai dόξης kurіou ēplēstē hē skēnē
ולא־יכל משה לבוא אל־אהל מועד כי־שכן עליו הענן וכבוד יהוה מלא את־המשכן	35	kai ouk hēdunástē Mωυσēs eіseletheіn eіs tēn skēnēn tou marturiou, oti ēpeσkіazeν ep’ autēn hē nefēlē kai dόξης kurіou ēplēstē hē skēnē
ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם	36	hνίκα δ’ ἂν ἀνέβη hē nefēlē apō tēs skēnēs, ἀνεξεύγνυσαν οἱ υἱοί Ισραηλ σὺν τῇ ἀπαρτία αὐτῶν
ואם־לא יעלה הענן ולא יסעו עד־יום העלתו	37	eі δὲ μὴ ἀνέβη hē nefēlē ouk ἀνεξεύγνυσαν ἕως τῆς ἡμέρας ἥς ἀνέβη hē nefēlē
כי ענן יהוה על־המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל־בית־ישראל בכל־מסעיהם	38	nefēlē gār hēn epі tēs skēnēs hēmeras kai pŭr hēn ep’ autēs νυκτὸς ἐναντίον παντὸς Ισραηλ ἐν πάσαις ταῖς ἀναζυγαῖς αὐτῶν

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

Se poate observa în vv. 34 și 35 utilizarea formei pasive a lui πίμπλημι ca fiind corespondent al ebraicului מלא *mālē*, ceea ce denotă un proces intelectual și spiritual.

Deci, se poate spune că textul grecesc interpretează „umplerea” nu doar în sens fizic, fenomenologic, dar, mai ales, pune în relief sensul experimental al traversării deșertului de către poporul evreu. În versetul 35, שכן *šākan* „a sta, a locui” este redat cu verbul ἐπεσκίαζεν „a face umbră sau a acoperi”.

În versetul 36, indicația din textul masoretic בכל מסעיהם „în toate călătoriile lor” vine înlocuită în grecește cu precizarea că fiii lui Israel porneau la drum σὺν τῇ ἀπαρτίᾳ αὐτῶν „cu toate ale lor”.

După cum bine putem vedea nu sunt probleme mari de critică textuală. Diferențele descoperite dau totuși unele nuanțe care ne vor ajuta să aprofundăm sensul narațiunii, aspect pe care îl vom relua mai târziu.

1.3. Analiza gramaticală și sintactică

Din punct de vedere gramatical putem nota încă din versetele 34 și 35 utilizarea intercalată a imperfectului și a perfectului, un uz anormal în narațiune. În versetul 34, verbele ויכס *waykas* și מלא *mālā*, respectiv imperfect și perfect au fiecare un subiect diferit, deci utilizarea unui perfect după imperfect cu un subiect diferit este o anomalie.

În cazul verbului ויכס *waykas* este vorba de o formă de wayiktol care are ca subiect הענן *hē'-nan* și care exprimă aspectul repetat și de durată al acțiunii¹, și care nu constituie o secvență narativă formală precum în cazul lui יסעו din versetul 36.

Verbul succesiv מלא *mālā*, care are ca subiect יהוה וכבוד *k^ebôd yhwē*, este un simplu *qal*, acțiune punctuală în trecut, dar care în unele cazuri poate asuma aspectul continuității în momentul prezent al narațiunii². Este și cazul verbului שכן din versetul 35 care nici măcar nu constituie o catenă narativă din punct de vedere sintactic.

Avem de-a face deci, cu o construcție sintactică care vrea să exprime că evenimentele petrecute în ziua ridicării cortului nu au doar o valoare istorica punctuală ci una continuă. Acesta este aspectul cel mai important a fi desprins din această scurtă analiză. Indicația temporală בכל מסעיהם repetată de două ori vine să confirme această intenție de a confirma durabilitatea acțiunilor.

Este important să menționăm perioada condițională din versetul 37 care pune într-o relație de dependență acțiunea „norului” cu „fiii lui Israel”, aceasta, în

¹ Cf. Paul Joüon - T. Muoraoka, *A grammar of biblical hebrew*, 113.

² *Ibidem*, 112.

mod clar cu o valoare durativă și continuată³. Pasajul se încheie la versetul 38 cu o propoziție cauzală, care cuprinde în structura sa toate elementele narațiunii prezente încă de la v.34, iar prin formula בכל־מסעיהם extrapolează în manieră incluzivă întreaga secvență cu 40, 2.

2. Relația textului cu episoadele teofanice din Exod

Analiza celor patru experiențe teofanice din Exod (20,18-21; 24,17; 33,8-10; 40,34-38) în relație cu poporul, ar putea indica aspectele centrale ale mișcării narative pentru textul și compoziția sa, precum și funcția sa și implicațiile lui teologice. Vom examina aceste texte pentru a stabili relația lor cu pasajul nostru.

Ex.20,18-21

¹⁸Iar tot poporul vedea tunetele și fulgerele și glasul de corn și muntele fumegând. Și a văzut poporul și s-au cutremurat și au stat departe. ¹⁹Și au spus către Moise: „Grăiește tu cu noi și vom asculta, dar să nu grăiască Dumnezeu cu noi, ca nu cumva să murim!” ²⁰Iar Moise a spus către popor: „Nu vă temeți, căci Dumnezeu a venit să vă încerce, și ca frica de El să stăruie în fața voastră ca să nu păcătuiți.” ²¹Și poporul a stat departe, iar Moise s-a apropiat de negura în care era Dumnezeu.

Ex.24,17

Și arătarea slavei Domnului era ca un foc mistuitor în vârful muntelui sub ochii fiilor lui Israel.

Ex.33,8-10

⁸Și când ieșea Moise la cort, se ridica tot poporul și stătea fiecare la intrarea cortului său și privea după Moise, până ce intra în cort. ⁹Și când intra Moise în cort, stâlpul de nor se cobora și stătea la intrarea cortului și [Domnul] grăia cu Moise. ¹⁰Și când vedea tot poporul stâlpul de nor stând la intrarea cortului, se ridica tot poporul și se închina fiecare la intrarea cortului său.

³ Cf. Paul Joüon, *op.cit.*, 167.

2.1. *Cele patru episoade de Visio Dei*

Tema principală a episoadelor de întâlnire cu Dumnezeu, pentru unii autori, pare să reprezinte o indicație formală a structurii Exod 19-40. Începând cu ideea preliminară a imaginii muntelui ca loc de întâlnire, aceste episoade sunt prezentate ca o serie de evenimente centrate în trei situații principale:

1. Evenimente pregătitoare în relația cu Moise și cu poporul;
2. Urmate de o urcare și de întâlnirea propriu-zisă;
3. Urmate de o coborâre și o nouă scenă cu Moise înaintea poporului⁴.

Ca părți dintr-o istorisire mai lungă, episoadele se suprapun. Evenimentele concludive ale precedentei întâlniri introduc întâlnirea care urmează⁵.

Dacă accentul este pus pe întâlnirea efectivă ca centru de greutate narativ, probabil 19,3-6, 8b-13, 20-24; 24,10-11; 24,15-31,18; 32,31-33,5; 34,4-28 ar putea indica mai bine modul în care fluxul narativ este plasat într-un context montan. Însă efectul episoadelor suprapuse, oricât de dificil ar fi pentru o delimitare satisfăcătoare, trebuie să fie important pentru înțelegerea compozițională⁶.

Textul din Ex.33,8-10 se referă la categoriile întâlnirii centrate în jurul evenimentului teofanic și al dialogului dintre YHWH și Moise. Secțiunea 33,7-34,3 reflectă caracteristicile episoadelor de întâlnire, însă au cortul întâlnirii, în afara taberei ca *locus*.

În același mod, 34,34-35 prezintă consecințele precedentei întâlniri, dar aceste versete ar putea fi văzute ca o referință separată la o serie specială de scene de întâlniri referitoare la un loc „în interior” și astfel probabil referindu-se la cortul din cc. 33,34. În plus, evenimentele de bază ale întâlnirii sunt reflectate și în 20,1-24,8. Discursul divin din 20,1-17 precum și scena din 20,18-21 continuă evenimentele din capitolul 19⁷.

Puse în acest context, cele două scene din 40,1-38 denotă chiar o scenă de întâlnire. Comparate cu celelalte episoade, cele două scene concludive par a fi relaționate, una completând-o pe cealaltă. Prima este centrată pe Moise ca actor uman, care execută totul așa cum îi poruncise YHWH, și cea de-a doua scenă, care

⁴ Cf. Robert Alter, *The art of biblical narrative*, 88-113.

⁵ Cf. Thomas B. Dozeman, *God on the mountain*, 12-17.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cf. John van Seters, *The life of Moses*, 360.

nu are un mesaj explicit și narează evenimentul teofanic adresat poporului, având cortul întâlnirii ca *locus*.

Luând în considerare aplicativitatea actuală a episoadelor întâlnirii, raportul dintre modelele narative ar putea să furnizeze indicații importante ale dezvoltării narative. În acest context, incluziunea poporului alături de Moise în momentul întâlnirii poartă o însemnătate importantă.

Seria de evenimente are loc în mijlocul poporului stabilit sub munte. Semnificația poporului ca actor este subliniată de episodul întâlnirii finale din capitolul 40. Manifestarea teofanică este acum conectată la oameni (40,36-38). Importanța unei asemenea relații este subliniată de precedentele întâlniri cu Moise ca figura umană centrală⁸. Incluziunea poporului și corespondenta excluziune a lui Moise, sugerată în v. 35, din episodul final, au un rol esențial ca indicație a mișcării narative a episoadelor precedente. Întâlnirea finală din 40,34-38, cu poporul ca actor principal, poate fi relaționată cu celelalte 3 episoade din 20,18-21; 24,17 și 33,8-10. În orice caz, experiența poporului și manifestarea divină sunt descrise cu tema viziunii⁹.

Importanța temei viziunii în aceste contexte este demonstrată în 20,18 și este accentuată în scena paralelă din 19,20-25. Localizarea acestui pasaj este dată după descrierea mării teofanii „în a treia zi” care reflectă importanța acestei întâlniri.

Ca temă a mesajului divin din a treia zi (19,20-25), provocând un puternic ecou în popor ca reacție față de evenimentele petrecute (20,18-21), actul de „a vedea” în legătură cu motivul (vecinătății) este fără îndoială un aspect central pentru acest episod. Acest fapt este subliniat de conexiunea dintre văz și moarte, care se reflectă în ambele pasaje. Adăugat și în descrierile paralele din 24,17; 33,8-10 și 40,34-38, acest „a vedea” cu referire la popor implică în mod clar o temă centrală a experiențelor teofanice¹⁰.

Aplicarea temei viziunii în aceste episoade corespunde utilizării tradiționale de descriere spațială a prezenței divine ca experiență extraordinară. Acest lucru este accentuat în povestirile de la Sinai (33,18-23), narațiunile experiențelor de *visio dei* sunt relaționate în mod clar cu evenimente extraordinare, viziunea lui Moise reprezintă motivul central al unei relații intime. Astfel, în corespondență cu 20,18-21 și 24,17

⁸ Cf. John van Seters, *op. cit.*, 254.

⁹ Cf. Martin Ravndal Hauge, «The Descent from the Mountain. Narrative patterns in Exodus», *JSOTSup* 323, 30-37.

¹⁰ Cf. Thomas B. Dozeman, *op. cit.*, 14.

experiența extraordinară este descrisă cu ajutorul temei *visio dei*, adică tema vederii lui Dumnezeu pune poporul într-o sublimă experiență a realității divine.

Tema *visio dei* în 20,18-21 și 40,36-38 au o semnificație specială, lucru indicat de poziționarea acestor pasaje în alcătuirea narativă. Prima scenă *visio* se referă la episodul climatic din a 3-a zi prezent în partea introductivă (c. 19), în timp ce a patra scenă este plasată ca eveniment concluziv în c. 40, adăugat din motivul teofaniei.

În toate cele patru episoade de *visio*, descrierea poporului este legată de o descriere a manifestării teofanice. Conexiunea imediată dintre evenimentul teofanic și văzul lumii este ilustrată de forma scurtă din 19,11¹¹. În cele patru scene, cele două motive „viziunea și teofania” sunt elaborate ca evenimente succesive. În prima scenă 20,18, viziunea este corelată cu manifestarea teofanică și face referire la descrierea din 19,16-20. În 24,17 focul mistuitor al gloriei lui YHWH este obiectul viziunii oamenilor introdus în descriere de norul care acoperă muntele și gloria lui YHWH care se așază pe munte.

De asemenea, în 33,8-10 experiența poporului este legată de o descriere teofanică, exprimată de un stâlp de nor care stătea la ușa cortului.

Mai mult, în 40,34-38 experiența „ochilor” este corelată cu „norul” care acoperă cortul întâlnirii și gloria Domnului care umple sanctuarul, precum și a norului care devenea foc pe timpul nopții (v.38). Conexiunea dintre teofanie și viziunea poporului denotă caracterul special al acestor evenimente.

Această conexiune dintre viziune și teofanie este îmbogățită de o ulterioară conexiune dintre viziunea poporului și un *emfasis* special al temei *locus*-ului. În primul episod, vederea poporului are ca rezultat apropierea lui Moise în timp ce poporul stătea departe (20,21). În al doilea episod, un grup selectat urcă muntele în timp ce Moise este invitat la o urcare specială (24,12). Importanța ambelor *locus*-uri este demonstrată în v.2. În al treilea episod, descrierea se oprește la poziționarea cortului în afară și la distanță de tabără. Moise e separat de popor prin mișcarea lui specială de „ieșire” și „întoarcere” față de tabără, în timp ce poporul, ca vizionari, sunt îngrađiți fiecare la ușa cortului său, urmărindu-l cu ochii pe Moise (33,8-11).

Până acum experiențele de *visio* ale oamenilor sunt corelate prin motive referitoare la localizare care îl prezintă pe Moise ca fiind separat de popor, Moise care se îndepărtează de mulțime într-un loc special, în timp ce poporul vede de la depărtare. Pentru a demonstra că Moise era „aproape”, scenele indică chiar un proces de intimitate

¹¹ Cf. Martin Ravndal Hauge, *op. cit.*, 38-39.

profundă. Se „apropie” în 20,21, se „urcă” mai sus în comparație cu ceilalți în c. 24 și părăsește tabăra pentru a-l întâlni pe Dumnezeu față către față în 33,11.

Însă această dezvoltare este inversată în al patrulea episod. Aici, Moise este legat de locul special reprezentat de cortul întâlnirii. În schimb, în acest caz elaborarea motivului este negativă. Moise nu este capabil să intre în cort în timp ce manifestarea teofanică este destinată poporului (40,34-38).

Conexiunea dintre motive, mai exact teofania, *visio dei* și *locus* este mult prea coerentă pentru a putea fi ignorată. În timp ce cc. 19-40 în complexitatea lor pot fi interpretate ca o serie de episoade de întâlnire, cele patru scene de *visio* din 20,18-21; 24,17; 33,8-10 și 40,36-38 par a face referire la patru experiențe concrete ale acestor întâlniri care sunt în mod particular sugestive.

2.2. Dezvoltarea narativă a episoadelor

Tensiunea implicită în aceste episoade crește proporțional cu dezvoltarea narativă. În primele trei episoade 20,18-21; 24,17 și 33,8-10 menționarea poporului ca vizionar este legată de prezentarea lui Moise ca figură extraordinară separată de umanitatea ordinară. Avem impasul narativ sugerat de scenariul din c. 19, poporul vine prezentat ca un al doilea set de actori umani al episodului întâlnirii, în timp ce incompatibilitatea divinului cu umanul reprezentată de YHWH și popor denotă ideea de relație intimă absurdă. Primele trei episoade de *visio* dezvoltă această percepție de absurditate în ceea ce privește poporul, subliniată de descrierile lui Moise ca erou într-adevăr excepțional, capabil de o întâlnire intimă¹².

Această corespondență se dezvoltă în mod subtil prin aplicarea motivului de *visio* al poporului. În timp ce, aparent, *visio* este subordonată prezentării statusului excepțional al lui Moise, tema este dusă la împlinire în episodul final din c. 40. Aici rolurile sunt inversate. Persoanele care operează ca vizionari, reprezintă aspectul central al episodului, pe când precedenta emfază, asupra exclusivității lui Moise, subliniază poziționarea sa ca exclus din cort. Elaborarea motivelor *locus* reflectă această perspectivă.

a) Primul episod: 20,18-21

În prima scenă, viziunea este legată de acea frică a poporului și insistența lor de a sta departe, în contrast cu Moise și a lui apropiere. Acest aspect este subliniat de

¹² Cf. Martin Ravndal Hauge, *op. cit.*, 41.

textul paralel din 19,20-25 care prezintă vederea ca rezultat al năpustirii poporului către YHWH (v.21) și adaugă motivul urcării interzise (v.24)

b) Al doilea episod: 24,17

În a doua scenă vederea este în mod simplu declarată fără o altă descriere care să califice poporul. Însă elaborarea episodului implică legătura persoanelor cu manifestarea teofanică din depărtare. Gloria „mistuitoare” se găsește în partea superioară a muntelui, în timp ce prima etapă a urcării, a liderilor poporului, urmată de urcarea exclusivă a lui Moise a lăsat mulțimea mult mai jos. În corespondență cu motivul morții și al reacției de frică din primul episod, Gloria, prezentată ca foc mistuitor, se referă la aspectul înfricoșător al prezenței divine.

c) Al treilea episod: 33,8-10

În a treia scenă, descrierea se canalizează pe distanța dintre popor și locul teofaniei din afara taberei, vizualizată prin descrierea detaliată a lui Moise care iese și se întoarce. Astfel, ideea de separare dintre figura extraordinară și popor, percepute ca vizionare, sunt menținute, la fel ca separarea dintre locul sacru al întâlnirii și locația oamenilor. Pe de altă parte, *locus*-ul a fost coborât la nivelul taberei, categoriile verticale sus și jos sunt substituite de cele orizontale. Acest aspect este sugestiv pentru o construcție textuală introdusă de imaginile muntelui din c. 19 și concluzionată cu cea a cortului ca nou loc al manifestării teofanice în c. 40. Semnificația categoriilor orizontale sunt subliniate de dezvoltarea particulară a motivului în 33,10. Simetria persoanelor care stau ușa corturilor lor și norul divin de la intrarea în cortul întâlnirii insinuează un paralelism între actorii divini și cei umani. În plus, poziționarea actorilor reflectă interesul în a prezenta persoanele umane ca vizionari chiar și în această scenă, în timp ce Moise intră în cort pentru întâlnirea individuală, YHWH este situat în afara porții. Foarte incomod pentru comunicarea intimă¹³, poziționarea lui YHWH face posibilă vederea poporului din perspectiva sa. Un alt aspect important trebuie să fie faptul că manifestarea teofanică este prezentată ca un eveniment care se întâmplă în mod regulat, fapt care contrastează precedentele episoade de manifestare extraordinară.

d) Al patrulea episod: 40,34-38

A patra scenă concluzionează acest parcurs narativ. În comparație cu descrierile precedente, cortul întâlnirii ca nou *locus* al teofaniei nu este separat de locația poporului. Aspectul apropierei poate să fie corelat cu noul cort realizat cu

¹³ Cf. Menahem Haran, *Temples and temple Service in ancient Israel*, 266.

contribuția poporului, în contrast cu precedentul cort din 33,7 făcut exclusiv de Moise. În plus, manifestarea teofanică este acum în mod direct relaționată cu poporul, ca semnal al plecării sau al rămânerii. Deci, chiar și categoriile comunicării sunt incluse în „vederea” poporului.

Aluziile la paralelismul dintre manifestarea teofanică și popor din cea de-a treia scenă continuă. Mișcarea sau ne-mișcarea oamenilor este reflexia urcării sau ne-urcării norului.

Mai mult, manifestarea teofanică este prezentată ca o realitate permanentă în viața cotidiană a taberei. În legătură cu implicațiile conceptuale ale teofaniei, ideea unei manifestări teofanice permanente trebuie să fie valorificată ca un ideal al persoanelor care au avut experiența vizionară. În final, prezentarea norului în vv.36-38, arată ideea de zi și noapte; norul este prezent acolo, în relație permanentă cu ochii poporului¹⁴.

3. Implicațiile teologice din Ex.40,34-38

Dat fiind limbajul stereotipal cu puține detalii, utilizarea motivelor nu poate să fie o simplă coincidență, ci trebuie să reflecte dezvoltarea narativă, episodul central al întâlnirii, transformat într-un mod gradual într-o nouă situație. Această situație este caracterizată de persoane din tabără ca un popor aflat în călătorie, stabilind o relație permanentă cu manifestarea teofanică. Prezența divină permanentă se manifestă ea însăși ca un ghid pentru poporul aflat în călătorie, ca semnal pentru a porni sau a rămâne. Aceasta implică faptul că manifestarea teofanică s-ar fi transformat.

Cu cartea Exodului concluzionată prin descrierea acestei noi situații, schimbarea are importante repercusiuni pentru înțelegerea textului. Schimbarea scenelor de *visio*, indică o compoziție cu caracter liniar, tensiunea situației stabilite în capitolul 19 până la capitolul 40 ca climax¹⁵. Climaxul pare să fie caracterizat de o transformare radicală a situației întâlnirii, introducând un nou *locus*, un nou tip de actor pentru rolul uman și un nou tip de manifestare divină¹⁶.

¹⁴ Cf. Martin Ravndal Hauge, *op. cit* 37-45.

¹⁵ În timp ce teofaniile și motivele de *visio* Lv.9,23-24; 10,1-2 și Num.9,15-23 indică climaxul atins în Ex. 40,34-38.

¹⁶ Cf. Carol Meyers, *Exodus*, 283-284.

Chiar și înțelegerea structurii formale din cc. 19-40 a realizat un pas înainte. Compoziția în complexitatea ei este caracterizată de aplicarea repetată a episoadelor întâlnirii. Însă scenele de *visio* din 20,18-21; 24,17; 33,8-10 și 40,36-38 indică cele patru întâlniri, în episoadele din care fac parte ca fiind în mod particular importante. Acest aspect schimbă impresia inițială asupra compoziției ca o suprapunere de episoade succesive. În schimb, scenele de *visio* ar putea indica o structură de creștere a celor patru episoade¹⁷.

Aluziile la creație pătrund capitolul final al Exodului care indică puternic o mână sacerdotală în formarea cărții canonice. Lăcașul *המִשְׁכָּן hammiš'kān* trebuie să fie ridicat, mobilierul a fost instalat și întregul proiect a devenit operativ în prima zi al primei luni (v.2). Inițierea cortului este deci direcționată către creația lumii și exodul din Egipt (v.17, cf.12,2).

Finalizarea proiectului de construcție semnifică faptul că sanctuarul este pregătit să își asume rolul său ca unic loc de pe pământ în care va locui prezența lui Dumnezeu, scop pentru care a și fost planificat. Culmea textelor lungi și detaliate despre tabernacol, și a cărții Exodului în complexitatea ei, ajunge în ultimele versete (40,34-38) în care norul și focul, care semnifică prezența divină, acoperă construcția și gloria lui Dumnezeu o locuiește. Norul (și focul), uneori precum un stâlp, este un semn recurent al prezenței divine în Exod. Este ghidul poporului din Egipt până la Sinai, unde se stabilește pe muntele sacru, iar acum este transferat către cort. Cuvântul *הָעֶנָן* apare în fiecare dintre aceste ultime cinci versete. Prezența divină reprezentată de acest termen constituie așadar, firul roșu al concluziei Exodului. Acum, Tabernacolul este într-adevăr locuința lui Dumnezeu pe pământ și intensitatea prezenței divine este atât de puternică încât nici măcar Moise nu poate intra înăuntru¹⁸.

Promisiunea din 29,45 că Dumnezeu va locui în mijlocul poporului și va fi Dumnezeu lor se realizează. Verbul *שָׁכַן* care semnifică „a locui” este rădăcina verbală a cuvântului ebraic folosit pentru tabernacol sau locuință *הַמִּשְׁכָּן*. Noțiunea extraordinară a lui Dumnezeu care înconjoară un spațiu terestru este însoțită de observația că norul și focul sunt în manieră permanentă deasupra tabernacolului. Este mai probabil ca Dumnezeu să fie iminent în tabernacol (și în templu, cf. 1Re.8,10-11) decât în orice alt loc de pe pământ, însă Dumnezeu nu e încredințat

¹⁷Cf. Martin Ravndal Hauge, *op. cit.*, 44-45.

¹⁸ Cf. Carol Meyers, *op. cit.*, 283-284.

într-un loc făcut de mâini omenеști, norul și focul lui Dumnezeu, care au condus poporul de la Marea Roșie la Sinai și care plutea deasupra muntelui sacru va continua să ghideze poporul acum că tabernacolul a fost finalizat. Călătoria prin deșert poate fi reluată și povestirea care o descrie, în Levitic și în Numeri poate fi dobândită.

Concluzia

Cu ajutorul acestui studiu am descoperit cât este de importantă luarea în considerare pe cât posibil a mai multor versiuni ale textului sacru. Frumusețea Sfintei Scripturi stă exact în această bogăție de versiuni și traduceri ale textului biblic care au fost păstrate și dezvoltate în ambiente istorico-culturale diferite. Dar o versiune nu o exclude pe cealaltă. Textul ebraic nu exclude Septuaginta, de exemplu, doar de dragul de a ajunge la o versiune uniformă, unică. Textul original nu mai există. Ne-au fost transmise copii, traduceri, interpretări și variante textuale. De fapt, aceasta este munca ce ar trebui făcută: a lua în considerare diferitele surse, a observa și analiza similitudinile și diferențele. Nu ne putem concentra pe o singură variantă textuală și să le abandonăm pe toate celelalte pentru a ne fonda concluzii generale despre textul sacru.

Mai concret, studiul capitolului 25-40 din Exod a transformat dificultățile inițiale cauzate în special de noutatea metodei de lucru și complexitatea limbilor sacre, în acumularea de cunoștințe teoretice și practice. În primul rând ne-a ajutat să ne familiarizăm cu instrumente bibliografice specifice pentru critica textuală și istoria Vechiului Testament. Am învățat realizarea unei sinopse de diferite texte și cum să o analizăm. Am descoperit chiar și semnificative diferențe textuale dintre TM și LXX, și în final, cu ajutorul acestei abordări am reușit să aprofundăm câteva aspecte cu privire la importanța Locașului Sfânt, al catapetesmei, teme atât de prezente în Noul Testament, în teologia patristică, dar și în liturgia bizantină.

După ce am analizat textul cu diversele lui componente și am dezbătut implicațiile teologice conținute de acesta, putem concluziona că teologia templului prezentă în secțiunea din cc. 25-40 ale cărții Exodului se dezvoltă într-o creștere a narațiunii episoadelor epifanice a diverselor elemente constitutive, sau mai bine spus, „viziunea lui Dumnezeu” pentru popor, manifestările sale și *locus*-ul acestor întâmplări.

Este o mișcare de coborâre a lui Dumnezeu, care prima dată se manifestă pe munte și este inaccesibil pentru întregul popor, la o prezență în afara taberei pentru

a ajunge până la o locuire a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, într-o relație de strânsă dependență a acestuia față de YHWH.

Acestei mișcări de coborâre a lui Dumnezeu se aliniază mișcarea de urcare a poporului lui Israel. Acum, poporul poate să aibă acces la prezența lui Dumnezeu pentru că El locuiește în mijlocul lor, în cortul întâlnirii. Acest cort al întâlnirii, care este garanția prezenței divine, este și fundamentul și figura teologiei templului care se va dezvolta în etapele succesive ale istoriei poporului evreu. Templul va continua să fie locuința lui Dumnezeu în mijlocul poporului său și va continua să îl ghideze pe Israel în provocările istoriei mântuirii.

În psalmul 136, se amintesc marile fapte pe care Domnul le-a făcut în favoarea lui Israel pentru îndurarea sa care durează pentru totdeauna. În v.16 citim „a călăuzit pe poporul său prin pustiu pentru că veșnică este îndurarea Lui”. Acest verset face referință la evenimentele din Exod narate în textele noastre. Așadar, este ușor să realizăm că pentru identitatea ebraică traversarea deșertului sub ghidarea prezenței permanente a lui Dumnezeu, reprezintă unul dintre principalele fapte pe care YHWH le împlinește pentru poporul său.

Sanctuarul, construit din porunca divină, este locul unde Dumnezeu se află în mijlocul poporului său. Finalul cărții Exodului, reprezintă baza cultului divin și a tradiției liturgice. Importanța teologiei liturgice și a cultului divin este identică cu setul de indicații din cartea Exodului despre construirea și amenajarea spațiului cortului. Dumnezeul lui Israel, îi promite poporului, că dacă vor construi lăcașul lui, după prescripțiile date lui Moise, va locui între ei. La fel putem spune că tradiția liturgică poate însemna setul de prescripții pentru ca Dumnezeu să locuiască în mijlocul nostru prin celebrarea cultului divin conform identității noastre¹⁹.

Exemplele aduse spre analiză din textele abordate din capitolele 25 și 26 ale Exodului evidențiază foarte clar acest aspect. Poruncile date de către YHWH lui Moise sunt, cu foarte mici diferențe, aceleași, atât în textul evreiesc, cât și în textul grecesc. Apoi, aspectul care a surprins și pe care am dorit să îl evidențiem este punerea în practică a acestor indicații de ordin divin. În capitolele 36 și 37, vedem că această punere în practică, executarea poruncilor este diferită atât în cazul textului masoretic, cât și în cazul Septuagintei. Textul inițial poate să fie același sau poate să difere, în schimb interpretarea lui sau punerea în practică a textului se conformează

¹⁹ Problema tradiției liturgice este o problema ecleziologică. Cultul divin trebuie descoperit ca viață a Bisericii Cf. Alexander Schemann, *Introducere în teologia liturgică*, 57-66.

în funcție de tradiție, în funcție de cultură, cu alte cuvinte, diferă în funcție de identitate. De aici, reiese că ultimele capitolele din cartea Exodului au o puternică tentă liturgică. Scopul acestor indicații și execuția lor este cu siguranță prezența divină din finalul cărții Exodului, capitolul 40. Tot parcursul liturgic pe care YHWH îl poruncește lui Moise și mai apoi, coordonarea lui Moise a întregii opere de realizare a Sanctuarului de către poporului evreiesc „precum a poruncit Domnul” se concretizează prin prezența divină, faptul că Dumnezeu locuiește în mijlocul poporului.

Prezența lui Dumnezeu este unul dintre principalele obiective ale celebrării cultului divin²⁰. Învățătura Bisericii, indicațiile tipiconale, liturgice au caracter divin. Acestea, în funcție de identitatea noastră, de cultura noastră, în funcție de tradiția noastră în primul rând liturgică, trebuie respectate cât mai strict și cât mai aproape de textul inițial, astfel încât sensul acestor indicații să se concretizeze în realizarea prezenței lui Dumnezeu. „Biserica trăiește prin viața spirituală a credincioșilor ei, viață alimentată la izvorul oficiilor liturgice cotidiene și al sacramentelor. Expresia dimensiunii divino-umane a Bisericii este în sine mult mai largă decât forma patrimoniului ei liturgic specific. Acestei componente i se adaugă cea teologică, spirituală și disciplinară, toate acestea însumând patrimoniul specific de trăire a credinței fiecărei Biserici, patrimoniu definit de către Magisteriul Bisericii prin conceptul de rit”²¹. În cazul exodului, indicațiile din text sunt indicații directe primite de la Dumnezeu. În cazul nostru, Biserica, prin sinoadele ecumenice, prin documentele magisteriale, prin întreaga tradiție liturgică și patristică, prin bogăția ritului, ne dăruiește câteva indicații (porunci) prețioase din punct de vedere liturgic, decorativ-arhitectural și mistagogic. Misiunea noastră este să le cunoaștem, să le respectăm, să le punem în practică, desigur, în acord cu identitatea noastră, cu tradiția noastră și astfel, cu siguranță, Dumnezeu va împlini această promisiune de a locui între noi, de a aduce „cerul pe pământ”²².

²⁰ Vezi rugăciunea „Împărate ceresc”.

²¹ Radu Ioan Mureșan, *Anastasimatarul uniformizat*, 5-6.

²² Cf. Robert F. Taft, *Ritul bizantin: o scurtă istorie*, 22-25

THE HOLY SPIRIT IN THE OLD TESTAMENT

Claudiu George TUȚU*

ABSTRACT. *The Holy Spirit in the Old Testament.* Christian authors have written extensively about the Holy Spirit, and yet the theology of the Holy Spirit has, over the centuries, become an insurmountable problem in ecumenical dialog. The present text aims to explore, in a synthetic way, what are the first textual and theological references when speaking about the Spirit of the Holy Trinity. What is the relationship between the Spirit and the Prophets, between the Spirit and the Messiah? These and many other questions we will try to answer in this article.

Keywords: Holy Spirit, Old Testament, Holy Trinity, Holy Scriptures, Prophets, Messiah.

Cuvite cheie: Spiritul Sfânt, Vechiul Testament, Sfânta Scriptură, Profeții, Mesia.

Etymology and Occurrence

When addressing the complex theme of the Holy Spirit, we encounter the interplay and intersection of two cultural and spiritual worlds that may, at first glance, appear irreconcilable: the Jewish and the Greek worlds of antiquity.

Long before the Holy Scriptures named the Holy Spirit or the Spirit of God and before humanity became aware of the real inner transformation brought about by the Spirit, the Old Testament texts affirmed the human being's capacity to

* Preot greco-catolic, doctor în filosofie și cercetător științific la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca. Studii de teologie și filosofie la Roma, Viena, Heidelberg, Freiburg Im Breisgau și Paris. E-mail: george.tutu@ubbcluj.ro.



recognize God's work in their heart, to listen to His Word, to embrace His Will - in short, to lead a spiritual life¹.

The faith of Abraham and Joseph, Moses' obedience, are less visible or tangible interventions through which God manifests His Holy Will in human history. Through the lives of faith led by Abraham, Isaac, Jacob, Joseph and Moses, a world of inner attentiveness and intention is revealed - a world of direct communication between God and humanity. The spiritual life, the human life in the Spirit, is, in fact, lived and described through human actions long before Scripture acknowledges its source as the Holy Spirit².

When referring solely to Spirit - *rûah* - in the Hebrew texts of the Old Testament, 380 passages can be identified that mention this term. In these numerous texts, *rûah* can be translated as wind or storm, breath of life, vital energy, mind, spirit and will, creative spirit, or divine power³. The broad sense, which could serve as a true unifying thread of all Old Testament meanings of *rûah*, relates to the idea of a wind that moves through space, simultaneously breath and life-giving force⁴.

Etymologically, the words forming the idea of the Holy Spirit originate from the union of the term *holy* (in Hebrew, *qôdeš*, and in Greek, *haghios*) with *spirit* (in Hebrew, *rûah*, and in Greek, *pneuma*). This juxtaposition of *holy* and *spirit* does not appear anywhere in the history of non-Christian Greek literature. However, in the Old Testament, as will be seen shortly, it appears in only two instances and even then, in late texts of the Old Testament. Based on the etymology of these two terms, one could argue that the juxtaposition of *qôdeš* and *rûah* is oxymoronic, as the concept of a dynamic, uncontrollable force (*rûah*) is coupled with a term seemingly static in character (*qôdeš*)⁵.

The two words—Holy Spirit—are found, as mentioned above, in two biblical passages of the Old Testament, namely in Isaiah⁶ and Psalms:

¹ M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert SJ, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome IV, IIème Partie, Paris, Beauchesne, 1961, p. 1247

² *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1247-1248

³ H. D. Preuss, *Old Testament Theology*, Vol. I, Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press, 1995, p. 160

⁴ *Old Testament Theology*, p. 160

⁵ D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. III, New York, Doubleday Publishing Group, 1992, p. 260-261

⁶ On Isaiah's proto-trinitarian teaching: "Isaiah is the first and greatest of the prophetic books in the Church's canon, unrivaled in its theological and liturgical influence except by the Psalms and Gospel. (...) Isaiah's Servant Songs, his celebrated poetic descriptions of an eschatological savior figure, constitute a sort of proto-

“But they rebelled and grieved his Holy Spirit; so he turned to become their enemy and warred against them. Then they remembered the days of old, of Moses, his servant: Where is the one who brought up out of the sea the shepherd of his flock? Where is the one who placed in their midst his Holy Spirit?”⁷

“Do not drive me from before your face, nor take from me your Holy Spirit.”⁸

In these two passages, which belong to the post-exilic period, the notion of an imminent descent of the gift of the Holy Spirit becomes increasingly apparent. This idea is further confirmed by the prophet Ezekiel⁹, who speaks of the Holy Spirit as a personal, individual gift. Such an understanding is also reflected in many other passages of the Septuagint, not solely in the Hebrew text: Psalm 142:10, Daniel 5:12, Wisdom 1:5 and 9:17, and Sirach 48:12¹⁰.

Manifestations of the Spirit in the Old Testament

The identity of the Holy Spirit in the Old Testament is not immediately defined. Instead, a series of human experiences and encounters precede the understanding and embracement of the existence and work of God's Spirit. The earliest testimonies of humanity's encounter with the Spirit of God date back to the period of the Judges¹¹.

In the oldest biblical texts, the Spirit manifests itself in humans through ecstatic trances as well as through a profound elevation beyond the initial human and social condition of the prophets, who become temples of the Spirit of God.

A series of ecstatic experiences of the prophets¹² allude to the presence of God within them through the Spirit:

Christology; his prophetic descriptions of restored Zion, inhabited by the redeemed remnant of Israel and the nations, constitutes a proto-ecclesiology; and his visions of a messianic feast and the outpouring of God's Spirit like water constitute a proto-pneumatology”, J. Bergsma and B. Pitre, A Catholic Introduction To The Bible, Vol. I, San Francisco, Ignatius Press, 2008, p. 777

⁷ Isa 63: 10-11 NRSVCE. In the following, all scriptural references shall be to the New Revised Standard Version Catholic Edition

⁸ Ps 51: 13

⁹ Ezek. 36:26-27

¹⁰ *The Anchor Bible Dictionary*, p. 260

¹¹ *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1248

¹² In Hebrew: *nabi, roeh, hozeh*

“Then the prophet Miriam, Aaron’s sister, took a tambourine in her hand; and all the women went out after her with tambourines and with dancing.”¹³

“Then the Lord came down in the cloud and spoke to him and took some of the Spirit that was on Him and put it on the seventy elders; and when the Spirit rested upon them, they prophesied. But they did not do so again. Two men remained in the camp, one named Eldad and the other named Medad, and the Spirit rested on them; they were among those registered, but they had not gone out to the tent, and so they prophesied in the camp.”¹⁴

“Then the Spirit of the Lord will possess you, and you will be in a prophetic frenzy along with them and be turned into a different person.”¹⁵

This last passage vividly describes how the Spirit of God descends upon a person, transforming not only their mind, thoughts and intentions but also their entire personality and even their being.

It is not solely mystical trances that signal the presence of a Spirit beyond this world. The surpassing of one’s human and social condition also points to the existence and action of the Spirit of God. This is seen when ordinary sons of farmers, agricultural workers, and shepherds—such as Samson, Gideon, or Samuel—become liberating heroes of God’s people:

“But the Spirit of the Lord took possession of Gideon; and he sounded the trumpet, and the Abiezrites were called out to follow him.”¹⁶

“When he came to Lehi, the Philistines came shouting to meet him; and the Spirit of the Lord rushed on him, and the ropes that were on his arms became like flax that has caught fire, and his bonds melted off his hands.”¹⁷

“When they were going from there to Gibeah, a band of prophets met him; and the Spirit of God possessed him, and he fell into a prophetic frenzy along with them.”¹⁸

“And the Spirit of God came upon Saul in power when he heard these words, and his anger was greatly kindled.”¹⁹

¹³ Ex 15: 20

¹⁴ Num 11: 25-26

¹⁵ 1 Sam 10: 6

¹⁶ Jud 6: 34

¹⁷ Jud 15: 14

¹⁸ 1 Sam 10: 10

¹⁹ 1 Sam 11: 6

Whether referring to mystical trances or the profound elevation beyond social status and human condition, as seen in the examples above²⁰, it is evident that the Holy Scriptures attribute these events to the Spirit of God²¹. This spontaneous and internal force neither originates from the human being nor from any natural agent. Instead, it produces effects desired by God Himself²², effects aligned with His Old Testament promises and requirements: the liberation and faith of His people²³.

The Spirit and the Prophets

The encounter between the prophets and the Spirit of God leaves profound and irreversible marks on their lives. Following their initial encounter with God, the prophets of the Old Testament live with the awareness that they belong to God²⁴. They recognize that they must and desire to constantly and fully listen to God's voice, yearn to align their minds and actions with Divine Revelation and understand that their lives only gain meaning if lived in and for God²⁵.

*"Surely the Lord God does nothing, without revealing His secret to His servants the prophets"*²⁶.

*"But as for me, I am filled with power, with the Spirit of the Lord and with justice and might, to declare to Jacob his transgression and to Israel his sin"*²⁷.

*"Then one of the seraphs flew to me, holding a live coal that had been taken from the altar with a pair of tongs. The seraph touched my mouth with it and said: Now that this has touched your lips, your guilt has departed and your sin is blotted out. Then I heard the voice of the Lord saying: Whom shall I send and who will go for us? And I said: Here am I; send me!"*²⁸.

²⁰ W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers, 1995, p. 151-192

²¹ *The Anchor Bible Dictionary*, p. 263

²² P. J. Achtemeier, *The Harper Collins Bible Dictionary*, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1996, p. 432

²³ *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1248

²⁴ *The Harper Collins Bible Dictionary*, p. 432

²⁵ 1 Kgs 17: 1-5

²⁶ Amos 3: 7

²⁷ Mic 3: 8

²⁸ Isa 6: 6-8

“The Lord said: Surely I have intervened in your life for good, surely I have imposed enemies on you in a time of trouble and in a time of distress. Can iron and bronze break iron from the north?”²⁹.

“Then the Spirit lifted me up and as the glory of the Lord rose from its place, I heard behind me the sound of loud rumbling; it was the sound of the wings of the living creatures brushing against one another and the sound of the wheels beside them, that sounded like a loud rumbling. The Spirit lifted me up and bore me away; I went in bitterness in the heat of my spirit, the hand of the Lord being strong upon me”³⁰.

All these prophetic texts, which speak of the encounter between the Spirit and the person chosen by God, emphasize, among other things, a specific characteristic of the prophets: although God takes the initiative and offers the grace and power to prophesy, the human being who embraces God’s revelation does not vanish in the act of prophecy. The person does not dissolve or disappear under the veil of divine intervention. Instead, the individual - the prophet - remains fully present in the act of speaking and bearing spiritual testimony. They remain themselves, but purified, elevated, and divinized³¹.

The Spirit of God and the Messiah

From the texts analysed thus far, it is evident that God - Yahweh - speaks to His chosen people through His Spirit. The dynamic interaction between the Lord’s chosen ones and the Spirit is a captivating theme, particularly when examining the relationship between the Spirit of prophecy and the prophets within the chronology of Old Testament texts:

“In the time of the patriarchs, all pious and upright men had the Spirit of God. When Israel committed sin with the golden calf, God limited the Spirit to chosen prophets, high priests, and kings. With the death of the last writing prophets—Haggai, Zechariah, and Malachi—the Spirit was quenched because

²⁹ Jer 15: 11-12

³⁰ Eze 3: 12-14

³¹ *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, p. 60-61; *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1248

*of the sin of Israel. After that time, it was believed that God still spoke only through the echo of His voice, a diminished substitute. Therefore, the key ingredient to divinely inspired prophecy was considered to be the Spirit of God.*³²

The voice of God's Spirit, therefore, diminished over time due to human limitations. The heavenly Creator allowed people to glimpse, inevitably, the coming of a Chosen One, an Anointed by the Spirit, who would deliver God's message faithfully and without the corruption of sin. The Chosen and Messenger of God would inherit the liberating Spirit of Israel, bring justice to the poor and oppressed, eradicate evil from the earth, and fulfill God's divine work in a way no one before Him had been able to. The Anointed One would be endowed with the power of the Holy Spirit, which would descend upon Him and remain with Him eternally³³:

*"A shoot shall come out from the stump of Jesse, and a branch shall grow out of his roots. The Spirit of the Lord shall rest on Him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and the fear of the Lord. His delight shall be in the fear of the Lord. He shall not judge by what His eyes see or decide by what His ears hear; but with righteousness, He shall judge the poor and decide with equity for the meek of the earth. He shall strike the earth with the rod of His mouth, and with the breath of His lips, He shall kill the wicked. Righteousness shall be the belt around His waist, and faithfulness the belt around His loins."*³⁴

This passage, which describes the descent and abiding presence of God's Spirit upon the Divine Chosen One, forms the foundation for the theology of the gifts of the Holy Spirit so cherished in Christian theology.

Furthermore, the words of the prophet Isaiah project onto the Messiah - the One to come - all the gifts and graces of God that were sent to the inspired individuals who preceded Him: the wisdom of Solomon, the strength of David, the knowledge and fear of God embodied by Moses and the prophets. The Messiah, therefore, is envisioned as a national hero, a consummate political leader, and a divine emissary—

³² *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, p. 205

³³ *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1248-1249

³⁴ Isa 11: 1-5

all these roles necessarily rooted in the Spirit of God³⁵. A series of texts from the prophet Isaiah outline this image of the Divine Anointed One³⁶.

The Messiah will be a person deeply immersed in the Spirit of God, whose gaze remains steadfastly focused on the poor and the afflicted. However, He will possess the wisdom and power of One whose strength is drawn from patience³⁷, suffering³⁸, and profound compassion³⁹.

Bibliography

- M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert SJ, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome IV, IIème Partie, Paris, Beauchesne, 1961
- H. D. Preuss, *Old Testament Theology*, Vol. I, Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press, 1995
- D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. III, New York, Doubleday Publishing Group, 1992
- J. Bergsma and B. Pitre, *A Catholic Introduction To The Bible*, Vol. I, San Francisco, Ignatius Press, 2008
- W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers, 1995
- P. J. Achtemeier, *The Harper Collins Bible Dictionary*, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1996
- New Revised Standard Version Catholic Edition:
<https://www.biblegateway.com/versions/New-Revised-Standard-Version-Catholic-Edition-NRSVCE-Bible/>

³⁵ *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1249

³⁶ Isa 42: 1-7

³⁷ Isa 50: 7-8

³⁸ Isa 52: 13-15, see also Isa 53

³⁹ Isa 61: 1-3

PARABOLA GRĂUNTELUI DE MUȘTAR CA FIGURĂ A ISTORIEI MÂNTUIRII. EXERCİȚIU EXEGETIC

Alin VARA*

ABSTRACT. *The Parable of the Mustard Seed as a Figure of Salvation History. Exegetical Exercise.* This article takes the parable of the mustard seed as a case study for exposing some exegetical difficulties of New Testament scholarship. The first part evaluates the characteristics, strengths and weaknesses of the major methods of biblical interpretation of the patristic and the modern eras, claiming that one always needs to critically evaluate the underlying philosophical and theological assumptions behind each method. In the second part, I analyze the passage itself in its synoptic morphology, while proposing some views which would help at solving the historical-critical dilemmas of New Testament scholarship.

Keywords: New Testament, exegesis, parable of the mustard seed, biblical interpretation.

Cuvinte-cheie: Noul Testament, exegeză, parabola seminței de muștar, interpretare biblică.

În acest articol voi discuta câteva probleme ridicate de interpretarea parabolei seminței de muștar (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19). Voi face o sumară trecere în revistă a principalelor direcții hermeneutice care au caracterizat această dezbateră, arătând cum exegeza patristică a combinat creativ apelul la cele patru sensuri: literal,

* 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.



alegoric, moral, anagogic/eshatologic și cum autorii moderni l-au privilegiat pe cel literal fără a recunoaște apelul, uneori inconștient, la celelalte trei, adică presuposițiile filosofico-teologice din spatele fiecărui demers. Apoi voi compara cele trei texte paralele din evangheliile sinoptice – arătând contextele specifice, divergențele, confluențele și narațiunile teologice care le animă. Voi încheia cu o scurtă sinteză și o propunere pentru interpretarea contemporană a acestui pasaj.¹

Stadiul cercetării. Jocul interpretărilor

Comentarea acestui pasaj are o lungă istorie – datorată probabil prezenței sale în toate cele trei evanghelii sinoptice – dar o istorie ce urmează îndeaproape destinul exegezei biblice și al teologiei sistematice. Mai exact, comparația dintre interpretările patristice și cele moderne scoate în evidență nu doar predilecția primelor pentru alegorie sau „sens spiritual” și a celei moderne pentru cel literal/istoric, dar și granițele fragile dintre cele patru sensuri clasice (deși ele sunt conceptualizate în perioada medievală) în exegeza Părinților, ușurința cu care ei pendulează între sensul literal și cel spiritual (alegoric, moral, eshatologic; sau între cel trupesc, sufletesc și spiritual, pentru a prelua categoriile lui Origen din *Peri Archon*), pe de o parte, și fragmentarea, diviziunile nete, prejudecățile raționalist-istoriciste dar și finețea analizei textuale, istorice, literare din exegeza modernă. Origen, de pildă, pare mai puțin interesat de sensul imediat, literal, în interpretarea pe care o propune: ar fi vorba de o parabolă despre credință, ce pare la început insignifiantă ca un bob de muștar, universal disprețuită, dar, odată ajunsă în pământ bun (adică în suflet), ea crește, iar păsările cerului, cu aripi spirituale, pot să își facă sălaș în crengile sale.² În aceste puține cuvinte, el combină psihologia, îndrumarea spirituală și intuiția mistică. Este astfel dificil de pus una dintre cele patru etichete ce desemnează sensurile Scripturii, căci alegoria, îndemnul moral, mistica și eshatologia sunt strâns legate aici. Opinia lui Origen este astfel un exemplu tipic de exegeză patristică în care preocuparea

¹ Am folosit ca surse primare *Sinopsa celor patru evanghelii* (București: Societatea Biblică Interconfesională din România, 2000) și ediția *The New Oxford Annotated Bible. Augmented Third Edition with the Apocryphal/Deuterocanonical Books* ed. Michael D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 2007).

² Origen, *Comentariu la Matei*, Cartea a 2-a, XIII, 5. În *Ante Nicene Fathers, vol. 4*, ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

pastorală pentru mântuirea sufletelor inspiră o linie de argumentație în care litera este semn, simbol real – Cuvântul lui Dumnezeu în cuvântul omului – al unor realități spirituale ce sfidează categoriile.

Puțin înaintea lui Origen, Clement lansează tehnica identificării alegorice a unor termeni din parabole cu persoane, idei sau evenimente. Sămânța este Hristos, venit într-o aparență umilă, dar care va cuceri lumea în mod implacabil. El este și autorul unei identificări rămasă de atunci singulare în istoria interpretărilor: Mântuitorul vorbește de muștar pentru că acesta reduce fierea, adică furia, și oprește inflamațiile, adică mândria. Cuvântul divin generează astfel sănătatea sufletului.³ Arbustul/copacul poate fi și Biserica, în ale cărei ramuri se vor odihni îngerii și sufletele dreptilor.⁴ Și aici vedem cum sfatul duhovnicesc, lectura alegorică standard (x=Hristos; y=lumea; z=Diavolul etc.) și planul eshatologic se întâlnesc. Augustin este autorul unei interpretări devenite probabil clasice: Biserica e sămânța semănată de Fiul Omului, iar câmpul e lumea. Recolta este sfârșitul timpurilor.⁵ Ambrozie, în schimb, accentuează simultan planul subiectiv-spiritual și obiectiv-hristologic: credința își arată forța atunci când moare precum sămânța, când e atacată și provocată. Abia când e lovită de inamici ea își arată forța și îi convertește pe alții cu dulceața ei. În sens ultim, Hristos este sămânța, iar noi am devenit mireasma sa.⁶

Pe linii similare – al discursului despre interioritate, dezvoltarea virtuților cardinale și teologale, pe de o parte, și al schiței ontologic-hristologic-eceziologice, pe de altă parte – se plasează și comentariul lui Petru Chrysologus. Semănând sămânța în mințile noastre, arborele înțelegerii va crește în noi până la cer, ridicându-ne acolo cu toate facultățile noastre. Mai presus de toate, este vorba de Isus, cel care crește din trupul Fecioarei, devenind cruciform pentru ca, întinzându-și brațele, să cuprindă întreaga lume. Sămânța a murit, dar mireasma și fructul rezultate hrănesc întreaga lume. Parabola poate fi însă citită și ca descriere a semănării de către Isus-omul în Biserica-grădină. Plugul este Evanghelia; împrejmuirea, gardul sunt doctrina

³ Clement din Alexandria, *Paedagogus*, XI, . În *Ante Nicene Fathers*, vol. 4, ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

⁴ Clement din Alexandria, *Stromata*, IV. În *Ante Nicene Fathers*, vol. 4, ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

⁵ Augustin, *Scrisoare către Vincentius*, XCIII. În *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I, Vol. I* ed. ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

⁶ Ambrozie al Milanului, *Sămânța de muștar*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture. Mark*. Intervarsity Press: 1998, 61.

și disciplina. Florile sunt sfinții. Iar nouă ne rămâne să zburăm cu aripile porumbelului de care vorbește psalmistul pentru a ne adăposti în crengile lui.⁷ Merită menționată și lectura lui Ioan Hrisostomul, în care se poate simți influența școlii antiohiene a exegezei literale. El observă contextul: parabola e spusă cu un scop pedagogic, pentru că ucenicii riscau să cadă în deznădejde și incertitudine după ce auziseră parabola semănătorului – cine ar fi fost cei care ar fi primit Cuvântul, se vor fi întrebat ei înfricoșați? Ei erau puțini și slabi, ca semințele de muștar.⁸

Modernitatea aduce cu sine, pe de o parte, tendința simplificării (sau a reducăționismului) și, pe de altă parte, multiplicarea copleșitoare a punctelor de vedere în lumina achizițiilor empirice și conceptuale venite din zona studiului istorico-critic. Astfel că, de pildă, Adolf Jülicher s-a pronunțat împotriva interpretării alegorice multistratificate și pentru identificarea unui unic sens, cel aflat în intenția lui „Isus al istoriei” sau al autorilor posteriori.⁹ Dar dacă ideea unui unic sens nu s-a păstrat, ideea „înțelesului inițial”, a ceea ce spus sau a vrut să spună „Isus al istoriei” înainte de narațiunea post-pascală ulterioară avea să rămână una dintre marile preocupări ale exegezei secolului XX. Astfel că „clasicii” investigației asupra parabolilor, C. H. Dodd și Joachim Jeremias, au fost animați de același interes în a discerne între diversele straturi redacționale ale parabolilor, încercând, pe cât posibil, să găsească sensul inițial. Dodd, de pildă, spune că se poate „neglija” interpretarea ulterioară a lui Marcu – ideea contrastului dintre grăunțele și arbustul uriaș de la final – și se poate reține doar cea de creștere progresivă până la un epilog deja înfăptuit. Teza lui Dodd este că parabola seminței de muștar declară că Împărăția a venit, este prezentă aici și acum, banchetul a început, păsările se sălășluiesc la umbra sau în ramurile copacului. Este vorba de un mesaj ce se înscrie în linia generală a prediciei lui Isus. Nu e vorba despre ceva ce a început și va fi desăvârșit la doua venire, așa cum credea Biserica primară, ci de o lume care sosește *acum*, după un lung, organic proces de creștere. În loc de ruptura dintre lumea veche și lumea nouă despre care aflăm în iudaismul apocaliptic, găsim aici o trecere lină

⁷ Petru Chrysologus, *Omilii*, 17, în *Ancient Christian Commentary on Scripture. Mark.*, ed. Thomas C. Oden și Christopher A. Hall (Intervarsity Press: 1998), 61.

⁸ Ioan Hrisostom, *Omilii la Matei*, 13, 24-30, *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I, Vol. X*, ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

⁹ Morna D. Hooker, „Mark's Parables of the Kingdom”, în *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. Richard Longenecker (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000), 79-101, 99.

care a avut deja loc.¹⁰ Destul de clara influență a unui mit al progresului, lansat în istoriografia secolelor XVIII-XIX și în științele exacte și ușurința, nejustificată istoric și teologic, cu care Dodd respinge interpretarea „apocaliptică” (și, în fond, *cruciformă*) a Bisericii primare face teoria sa puțin satisfăcătoare. Mult mai sensibilă față de păstrarea echilibrului și conceptului intervalului eshatologic dintre *deja... nu încă*, și mai prudentă din punctul de vedere al cercetării istorice, este viziunea lui Jeremias. Observând lectura eshatologică pronunțată de la Mt și Lc – ei vorbesc de un copac, deși muștarul nu este așa ceva – dar și termenul *kataskenoun* – folosit de Septuaginta pentru a desemna primirea eshatologică a neamurilor în poporul ales – el distinge cu toate acestea un sens inițial aflat în complementaritate cu lectura ulterioară a Bisericii primare. Trăsătura comună a celor patru parabole despre Împărăție este ideea de *contrast* (dintre început și sfârșit) dar și cea a sfârșitului care ar fi *deja prezent* în început. Este probabil ca un context polemic – contestarea externă, îndoiala ucenicilor – să-l fi făcut pe Isus să relateze aceste parabole, el afirmând astfel, prin această modalitate originală, că Împărăția va crește la fel de firesc și necesar precum muștarul și pâinea (v. parabola aluatului).¹¹ Spre deosebire de C. H. Dodd, care vorbește de o Împărăție deja instalată pe pământ, Jeremias crede că este vorba de un proces început dar așteptându-și desăvârșirea. Prezentul și viitorul sunt strâns legate.¹²

Unii (Witherington, Brown) au văzut în această parabolă și în cele înrudite tematic cu ea – reunite sub numele generic de „parabole ale împărăției”: a semănătorului, a seminței care crește singură, a grăuntelui de muștar și a aluatului – o conexiune directă între conținut și persoana lui Isus: Împărăția e chiar El, a venit deja și își va găsi desăvârșirea la sfârșit.¹³ Analizele mai recente au continuat orientarea generală, cea a identificării, pe cât posibil, a intenției inițiale din spatele parabolei. Astfel că cercetătorii reuniți în grupul *Jesus Seminar* au căzut de acord asupra istoricității – cel puțin a nucleelor – parabolelor muștarului și a aluatului. Ei afirmă că această aparentă „întoarcere pe dos” a categoriilor iudaice: evocarea unui

¹⁰ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins, 1961), 142.

¹¹ Joachim Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, Traducere din limba engleză de PS Calinic Dumitru, pr. prof. dr. Vasile Mihoc și Dr. Ștefan Matei (București: Anastasia, 2000), 185-191.

¹² Cf. John Dominic Crossan, „The Seeds Parables of Jesus”, în *Journal of Biblical Literature*, EBSCO Publishing, 244-266, 264.

¹³ Cf. Anna Wierzbicka, *What did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001), 277.

arbust în locul imaginilor veterotestamentare clasice a copacului imperial sau a cedrilor Libanului (cf. Ez cap. 31, Dan cap. 4) și a aluatului care dospește făina – o clară sfidare a imaginii negative iudaice în legătură cu statutul impur al făinii dospite – este specifică lui Isus, deci parabolele vin, cel mai probabil, chiar de la el.¹⁴

Merită reținută astfel opinia unuia dintre cei mai importanți membri ai acestui grup, John Dominic Crossan. El nu crede nici în caracterul etic, nici în cel eshatologic al parabolilor; ele sunt mai degrabă „ontologico-poetice”, atingând un nivel mai profund. Plecând de la teoria conform căreia Isus istoric nu a vorbit despre venirea Fiului Omului (noi oricum neștiind dacă el folosea conceptul nostru de timp liniar sau dacă chiar era interesat de viitor) Crossan afirmă că ar fi vorba de creații literar-poetice în care Isus exprima propria sa experiență a lui Dumnezeu și a venirii Împărăției chiar în el însuși („ontologico-poetical articulations of the kingdom’s in-breaking upon himself”). Astfel că toate controversile și epilogul tragic al vieții sale reprezintă efectul, nu cauza acestor imagini. El nu a încercat să vorbească despre ce se va întâmpla în viața sa la nivel istoric, ci despre felul în care el trăia în prezent misterul inefabil al Împărăției.¹⁵ Este o teorie seducătoare și care aduce o contribuție originală la discuția despre felul în care Isus trăia legătura cu Tatăl, dar presupuziția de la care pleacă acest autor, conform căreia nu ar fi vorba de o valență etică sau eshatologică – este greu de susținut; este o teorie istorică reduționistă ce plasează, fără argumente puternice, discursul apocaliptic *doar* în comunitatea post-pascală. El crede în existența unei mentalități iudaice ce contaminează timida comunitate primară, o mentalitate pe care Isus nu ar fi putut să o aibă deoarece, conform principiului disimilarității din analiza istorico-critică a Noului Testament, doar ce e diferit de gândirea evreiască antică și de cea a Bisericii primare putea veni de la Isus.¹⁶ Este de asemenea clar că din perspectiva teologiei sistematice, în special din cea a teologiei istoriei, este aproape superfluu să te întrebi dacă Isus „folosea același concept liniar asupra istoriei” sau dacă era cu adevărat interesat de viitor, din moment ce ideea creștină tradițională despre Revelația lui Dumnezeu prin Isus Hristos, Dumnezeu și om, nu neagă dar nici nu absolutizează timpul istoric uman, ci îl *ridică* înspre realitatea pe care el o *descrie* și o *dezvăluie* – veșnicia. Timpul este un limbaj, simbol real, *sacrament* al acesteia din urmă și în care ea intră în mod

¹⁴ *Ibid.*, 275.

¹⁵ Crossan, „The Seeds Parables of Jesus”, 264-266.

¹⁶ *Ibid.*, 262.

definitiv, în persoana Fiului, pentru a-l sfinți și a-i reda sensul inițial. Ceea ce animă analiza biblică a lui Crossan este o concepție existențialist-individualistă pe linia lui Bultmann – întâlnită, într-un anumit sens, și la Eliade – care sfidează sau neagă sensul *final* al istoriei, caracterul acesteia de a fi suprafața unui ocean infinit de sens, deci de a avea, implicit, o finalitate *în timp*, dar deschizându-se spre eternitate. Cu alte cuvinte, presupuzițiile istorice nefondate – în legătură cu un *hiatus* conceptual și teologic între Isus și Biserica primară – și premisele filosofico-teologice neîn rădăcinate în tradiția gândirii creștine fac din teoria lui Crossan despre valența non-etică, non-eshatologică și doar „ontologico-poetică” a parabolei seminței de muștar un produs intelectual problematic.

În sfârșit, aș menționa sumar și interpretarea Annei Wierzbicka, lingvistă poloneză stabilită în Australia, care vede în parabola aluatului și în cea a seminței de muștar posibile indicii cu privire la posibilitatea mântuirii universale. Ar fi vorba de metafore ale seducției inimii fiecărui păcătos de către iubirea divină – o seducție voită de Dumnezeu, avansând ineluctabil: o relansare a discuției despre mântuirea universală pe linia lui Origen, Grigore de Nyssa, Isaac Sirul, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, John A. T. Robinson. Voi reveni la final asupra acestei teorii.

Analiza sinoptică

Compararea celor trei versiuni ale acestor parabole scoate în evidență o structură comună, dar relativ puține cuvinte identice: „Împărăția”, „asemenea” (*omoia*, formă adjectivală, sau *omoiosomen/omoio*, forma verbală), „grăuntele de muștar”, „a crescut”. Chiar și așa, ele relevă o direcție de interpretare ce rămâne evidentă, în ciuda diferitelor nuanțe adăugate de evangheliști și de viitorii comentatori: Împărăția lui Dumnezeu este asemenea grăunțului de muștar, mică la început, dar care crește în mod necesar până la un epilog misterios și grandios. Pentru *Marcu*, parabolele par a funcționa ca explicitări sau completări ale narațiunii concentrate pe misterul identității lui Isus. Ele sunt plasate între secvența îndoielii din partea mulțimii, scribilor și a familiei cu privire la identitatea sa și cea a potolirii furtunii, care se încheie cu exclamația ucenicilor: „Cine este, oare, acesta, că și vântul și marea I se supun?”. Ele au astfel un rol pedagogic, de a provoca gândirea și, simultan, a ascunde misterul; sau, în termenii lui Andrei Pleșu, de a înveli Revelația „într-o inevidență protectoare”, de a-i proteja pe cei din afară printr-o anumită opacitate și de a le

deschide celor dinăuntru calea către adevăr¹⁷. Parabola funcționează ca „semnal revelator pentru unii și camuflaj prudent pentru ceilalți. Ele ascund dezvăluind și dezvăluie acoperind, în funcție de plasamentul spiritual al receptorului(...) Cheamă și totodată țin la distanță”.¹⁸ Nu întâmplător, probabil, este inserată acolo și parabola luminii puse sub obroc, aluzie discretă la strălucirea Revelației dar și la pregătirea necesară omului pentru a o înțelege.

Se poate însă citi și invers: ce este înainte și ce urmează după secvența parabolilor – narațiuni despre miracole și identitatea Domnului – acelea vin pentru a completa mesajul parabolilor.¹⁹ S-a spus că Marcu vrea să pună în evidență perioada lungă de timp necesară maturizării plantei, deci creșterii Împărăției, dar se putea obiecta că muștarul este o plantă care crește repede; așadar, că ar fi vorba mai degrabă de o chemare la mobilizare adresată auditoriului scrierii lui Marcu, pentru a căpăta încredere în fața unei evidențe empirice descurajante și înfricoșătoare. Păsările cerului au fost văzute, alegorizând, ca neamurile ce se vor odihni la umbra arbustului uriaș al Israelului. Însă în opinia Mornei Hooker, cuvântul-cheie care desemnează intenția și sensul teologic al versiunii lui Marcu este *contrastul*: el vrea într-adevăr să-i încurajeze pe creștinii timpului său, dar subliniind diferența enormă dintre începuturile umile și finalul glorios. Este și un discurs despre celebrul interval *deja... nu încă*: Împărăția a venit deja în persoana lui Isus și crește către un succes inevitabil.²⁰

Lectura lui *Matei* pare a folosi parabolele într-un punct de cotitură al narațiunii, în care Isus se confruntă pentru prima dată cu o opoziție serioasă și vehementă: este secvența 12,22-45, în care se prezintă o vindecare urmată de acuze grave ale fariseilor, cărora Isus le răspunde prin refuzul de a le acorda un semn, „în afară de cel al lui Iona”. În acest context, Isus face apel la parabole pentru a ascunde și dezvălui, așa cum era specific acestui gen literar, tainele Împărăției. Este probabil ca și aici să întâlnim tema Împărăției care deja a venit, dar nu încă: a venit în persoana lui și așteaptă o desăvârșire eshatologică pe linia așteptării din Vechiul Testament (Ez 17:23; 31: 6; Dan 4:12.14.21.) *Matei* păstrează interpretarea lui Marcu: *contrastul* dintre ce se vede (sau nu se vede) acum și ce va fi.²¹

¹⁷ Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus* (București: Humanitas, 2012), 50, 52.

¹⁸ *Ibid.*, 54.

¹⁹ Hooker, „Mark's Parables of the Kingdom”, 86.

²⁰ *Ibid.*, 97-98.

²¹ Cf. Donald Hagner, „Matthew's Parables of the Kingdom. Matthew 13: 1-52”, în *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000), 102-124, 122.

Luca, în schimb, folosește parabolele împărăției într-un fel sensibil diferit de cel al lui Marcu și Matei. Ele apar toate într-un singur bloc la Mt și Mc, dar Luca le răspândește de-a lungul Evangheliei, împărțindu-le între descrierea activității din Galileea și redarea drumului spre Ierusalim.²² Parabola muștarului apare alături de cea a aluatului la sfârșitul primei secțiuni a povestirii călătoriei spre orașul sfânt (9:51 – 13:21; celelalte două secțiuni fiind 13:22 – 17:10 și 17:11 – 19:27). Se observă și asemănarea mai mare cu Mt decât cu Mc, încă un semn al rolului important jucat de sursa Q în redactarea Evangheliei după Luca.²³

Se remarcă, din termenii și structura parabolei sale, faptul că Luca evită evidențierea *contrastului* dintre sămânța inițială și planta matură; în schimb vedem că el intensifică forma *hotan auxethe* (dar când a crescut, aorist conjunctiv pasiv) de la Mt, transformând-o în *euxesen kai egeneto* („a crescut și s-a făcut”, aorist indicativ pasiv) – fapt ce subliniază *dezvoltarea*. Luca pare a fi sensibil nu la insignifianța începutului, ci la creșterea constantă, glorioasă a Împărăției înspre ceva magnific. Nu întâmplător aceste parabole sunt plasate în timpul drumului către Ierusalim: Luca arată cum o nouă lume crește prin pelerinajul Mântuitorului, prin faptele și cuvintele sale. Luca adoră *progresul*, dinamica Veștii bune: atât Evanghelia, cât și Faptele Apostolilor par a fi structurate conform acestei logici și cuprind secvențe care vorbesc explicit despre astfel de *creșteri*: la Lc 1:80 și 2:52 aflăm cum Ioan Botezătorul, respectiv Isus, creșteau în har și înțelepciune. Faptele Apostolilor reprezintă o lungă relatare a progresului Bisericii primare, iar încheierea este la fel de optimistă, prezentându-l pe Pavel vestind Împărăția „cu toată îndrăzneala, nestingherit” (Fpt 28:31).²⁴

Se poate discuta și aici despre „intenția lui Isus”: se poate specula că el dorea să vorbească despre acțiunea misterioasă a lui Dumnezeu în persoana, faptele și cuvintele sale, în vreme ce evangheliștii ar fi adăugat transformarea seminței în „copac” (muștarul nu este un copac!) și aluzia la păsările/neamurile care se vor sălășlui în ramurile sale, referințe eshatologice specifice Bisericii primare. În orice caz, parabola redă câteva idei de bază: Împărăția vine cu siguranță, însă doar prin acțiunea divină, ca realitate eshatologică ce urmează a fi desăvârșită în întreaga lume.²⁵

²² Richard N. Longenecker, „Luke’s Parables of the Kingdom. Luke 8:4-15; 13:18-21”, în *The Challenge of Jesus’ Parables*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000), 125-145, 125.

²³ *Ibid.*, 137.

²⁴ *Ibid.*, 138.

²⁵ *Ibid.*, 141.

Apar astfel mai clare nuanțele introduse de evangheliști: dacă Marcu și Matei au o structură narativă ușor „dialectică”, dramatică, punând accent pe contrastul dintre începuturi și sfârșit, răspunzând probabil temerilor comunităților cărora le scriau, Luca are o perspectivă mai senină, accentuând creșterea constantă. *Speranța* este însă elementul comun.

Concluzii

Metodologia

Pe plan metodologic, e clar că exemplul interpretării parabolei seminței de muștar reliefează necesitatea dezvăluirii presupuzițiilor filosofico-teologice de la care pleacă exegeza. Am arătat deja că separarea conceptuală dintre „Isus istoric” și „Isus al credinței” marchează adânc analizele moderne și tinde să creeze un construct de o conflictualitate aproape căutată, în care intenția lui Isus istoric apare ca fiind interpretarea „adevărată”, „pură”, în vreme ce lectura comunităților creștine primitive apare ca o elaborare secundă. Un mecanism similar se aplică și în alte dialoguri „ecumenice” legate de spinoasă problemă a ecleziologiei, sacramentelor, autorității, în care diversele confesiuni operează distincții între „puritatea” originilor (a lui Isus istoric/a primelor comunități/a creștinismului pre-constantinian/a creștinismului de dinainte de 1054) și coruperea venită din partea episcopatului monarhic, a ideologiei politice constantiniene sau a jocurilor de putere papale. Am arătat și că diversele presupuziții existențiale și teologice ale comentatorilor inspiră exegeza: cineva spune că Isus „nu putea predica venirea Fiului Omului”, altcineva că el nu putea repeta teme apocaliptice ale iudaismului celui de-al doilea Templu; în funcție de zona intelectuală din care vin, cercetătorii decantează „ce nu putea spune Isus”, „elaborarea târzie a evangheliștilor” și promovează, după caz, fie ideea unui Isus ce predică Împărăția care deja s-a instalat, fie cea a Împărăției care trebuie să vină din moment în moment, fie cea a unui Isus care încearcă să exprime experiența personală pe care el o are cu Dumnezeu.

În fapt, parabola seminței de muștar nu ar trebui să ducă pe un istoric mai departe de aceste concluzii prudente: „Isus al istoriei” a spus această parabolă despre Împărăția care crește plecând de la începuturi modeste pentru a ajunge în mod

inevitabil la un final glorios. Structura parabolei, locul în care e plasată de evangheliști, sensul general al parabolelor în predica lui Isus duc cu gândul la un context polemic, în care Isus, confruntat cu lipsa de înțelegere și ostilitatea mulțimilor și elitelor iudaice, dar și cu o perplexitate a ucenicilor dublată de o naturală descurajare în legătură cu începutul modest al mișcării lor, apelează la acest gen literar bazat pe analogie: vizibilul este semnul unor realități invizibile de o complexitate infinită. Ascunzând și dezvăluind în funcție de starea sufletească a ascultătorului, parabola este ca o cheie care se potrivește în mai multe yale, îndeplinind o funcție diferită pentru fiecare om și grup: liniștește și tulbură, dă speranță și pune în gardă, dislocă atașamentele față de ființe finite și orientează către misterul infinit. Atât de puternică trebuie să fi fost impresia lăsată de aceasta și de alte parabole, încât primii apostoli și primele comunități creștine au păstrat spusele originale în diverse forme și le-au folosit în moduri diferite în Evanghelii în funcție de logica textului, de lectura teologică și de universul comunităților cărora li se adresau. Că la sfârșit apare un arbust sau un copac, că apar sau nu păsări care să se odihnească la umbra sau în ramurile lui, că un anumit verb se găsește la aorist conjunctiv pasiv sau la aorist indicativ pasiv – la final, una peste alta, parabola suferă modificări minore, iar critica textuală liberă de ideologii nu poate decât să pună în evidență un trunchi comun ce îndeplinește aceeași funcție: *de a da speranță*, fie într-un stil mai dramatic, plecând de la ideea de *contrast*, ca la Mt/Mt, fie într-un stil mai senin, accentuând creșterea neobosită, ca la Lc. În ciuda unor diferențe cultural-istorice conjuncturale, lumea celor trei comunități creștine, corespunzătoare celor trei evanghelii, era, în esență, aceeași: mică, frământându-se în legătură cu viitorul, păstrând și reluând în plan liturgic, pastoral, catehetic, amintirea lui Isus din Nazaret. La doar o generație distanță de viața lui, ele au preluat și au interpretat fără mari dificultăți mesajul inițial așa cum și-l aminteau apostolii. Cu alte cuvinte, urmașii apostolilor *știau foarte bine ce contexte și ce înțelesuri aveau parabolele lui Isus*. Atunci – și acest lucru pare a fi uitat de cercetătorii deconstrucționiști ai zilelor noastre – nu era „secolul vitezei”, în care lumea se schimba de la un deceniu la altul, ci universul antic în care schimbările de mentalitate se măsurau în secole. Temerea ucenicilor în legătură cu viitorul și această parabolă prin care Isus le răspunde se păstrează cu ușoare diferențe în generația următoare, iar parabola e reprodușă cu aceste modificări minore în contexte în care asemănările sunt mai importante decât deosebirile.

Teologia

După aceste concluzii ale istoricului, teologul ar putea doar să adauge că, în fond, diferența dintre Isus al istoriei și Isus al credinței, între Isus al parabolei fără păsări sălășluindu-se în arbust/copac și Isus al parabolei cu păsări și copac în loc de arbust nu este nici non-existentă, dar nici colosală. Ea nu este rod „al inserțiilor târzii”, ci, dimpotrivă, urmează:

1. O lege a transmiterii informației istorice care ar garanta, prin mărturiile evangheliștilor, ale apostolilor și ale celorlalți martori reproducerea, cu o fidelitate relativ decentă, *polifonică* și *simfonică*, a aceleiași *kerygme* și a unui corpus de cuvinte și fapte (Așa cum, de pildă, dacă în anii '60-'80 ai secolului XX s-ar fi relatat viața unui om extraordinar care ar fi murit în 1930 pe baza a 5-6 mărturii scrise și a zeci, poate chiar sute de mărturii orale, doar un istoric ultra-deconstructivist ar fi văzut aici „un construct târziu”, declarații „puse în gura” lui Isus sau simple fabulații ale unei secte de exaltați).

2. Legea Revelației în Biserică: prima este infinită, chiar dacă venită la un moment istoric, și este înțeleasă în timp mereu altfel, cu nuanțe noi, chiar dacă urmând aceeași *temă*, având ca izvor aceeași *Persoană*. Parabola seminței de muștar e interpretată și pusă în scenă de Evangheliști în modalități ușor diferite, dar plecând și inovând pe baza aceluiași înțeles de bază, cu credința că cel care a spus-o odată era, încă, prezent.

Concluzia mea este că există ceva în această parabolă care se înscrie perfect în logica generală a parabolelor lui Isus, în logica generală a Revelației și, în sens ultim, în logica istoriei mântuirii. Căci dacă parabola este un construct narativ bazat pe folosirea datelor vizibilului pentru a masca și, în același timp, pentru a descrie invizibilul, mijlocind, în termenii lui Andrei Pleșu, „o corecție a dislocării generală, a re-situare convenabilă a celor din afară, a re-alocare a adevărului”²⁶, vorbind „despre ce nu știm în termenii lui ceea știm”²⁷, atunci ea respectă în mod intim logica Revelației – de a fi Actul salvator al lui Dumnezeu în cuvinte umane și evenimente

²⁶ Pleșu, *Parabolele lui Iisus*, 49.

²⁷ *Ibid.*, 77.

istorice, așa cum au repetat de-a lungul timpului figuri ca Origen, Augustin sau C. S. Lewis. Într-adevăr, Isus însuși e o „parabolă în act”²⁸, observă excelent Andrei Pleșu. Dacă vrem să înțelegem parabolele, trebuie să privim la Hristos, Dumnezeu venit între noi în natură umană, într-o maximă, splendidă inevidență. În Hristos noi vedem în mod deplin cum vizibilul, finitul, e asumat de infinit și se deschide către mister. În sfârșit, istoria mântuirii urmează și ea logica acestei Revelații Întrupate, este sacralizată și dezvăluită ca „trădând” limbajul veșniciei: dacă, folosind ideea lui Grigore de Nyssa (*Viața lui Moise*), a-l urma pe Hristos, a-l asuma pe el ca „parabolă”, ca „limbaj”, în trupul și viața noastră, înseamnă a merge pe o cale fără sfârșit, a crește la infinit în Dumnezeu, din slavă în slavă, atunci și istoria mântuirii poate fi și ea o cale fără sfârșit, a transformării care va pătrunde în cel mai îndepărtat colț al universului și în cel mai adânc abis al păcatului.

De aceea aș încheia acest articol cu interpretarea pe care o oferă lingvista poloneză Anna Wierzbicka parabolelor muștarului și aluatului pentru că ea, în opinia mea, reunește în această lectură toate cele trei logici descrise mai sus: a parabolelor, a Revelației, a istoriei mântuirii, unindu-le și deschizându-le către *infinit*, vorbind, în esență, despre două parabole care funcționează ca unica Parabolă, Actul mântuitor al lui Dumnezeu-Tatăl în Fiul său Întrupat pentru mântuirea *tuturor*, până când El va fi „totul în toți” (1 Cor 15,28). Pentru Wierzbicka, cele două parabole pot fi interpretate după următoarea schemă:

- a. Dumnezeu vrea ca toți să trăiască cu El.
- b. Mulți se gândesc: asta nu poate să se întâmple.
- c. Eu spun: Se poate întâmpla, Domnul vrea acest lucru.
- d. Ceva se întâmplă chiar aici, acum.
- e. Mulți nu știu despre asta.
- f. După ceva timp toți vor ști.
- g. Pentru că asta se întâmplă aici și acum, toți oamenii pot trăi cu Domnul.
- h. Dumnezeu vrea acest lucru.
- i. Uneori oamenii nu vor să trăiască împreună cu Dumnezeu.
- j. Când o persoană nu vrea acest lucru, el nu poate trăi cu Domnul.
- k. Pentru că acest lucru se întâmplă aici și acum, ceva se va întâmpla cu toți oamenii.
- l. La un moment dat, toți oamenii vor dori să trăiască cu Dumnezeu.

²⁸ *Ibid.*, 25.

- m. Oamenii nu pot ști cum se va întâmpla acest lucru.
- n. Dumnezeu știe acest lucru.
- o. Nu se va întâmpla pentru că oamenii vor face anumite lucruri.
- p. Se va întâmpla pentru că Dumnezeu vrea acest lucru.
- q. Nu se poate să nu se întâmple.²⁹

Este o schemă care propune, cu alte cuvinte, *speranța* mântuirii universale ca o cheie de interpretare a acestor două parabole și, de fapt, a întregii Evanghelii. Parabola muștarului ar vorbi astfel despre faptul că voința omului e *neputincioasă* în fața creșterii Împărăției: o creștere nu în primul rând exterioară, numerică, istoric-instituțională, ci una ce are loc în inimi, convertindu-le una câte una, până la capăt, până când nu va mai rămâne nimeni în afara iubirii lui Dumnezeu. Wierzbicka se întreabă: ce sens ar mai avea speranța, cum s-ar putea vorbi de universalitatea convertirii, cum ar putea fi seducătoare Împărăția lui Dumnezeu dacă ni s-ar promite că ea va crește... doar până la un punct, că va cuprinde o parte sau majoritatea oamenilor, *dar nu pe toți?*³⁰ Astfel că parabola se citește împreună cu cea a aluatului: este vorba de o creștere, de o extindere infinită a copacului, de o transformare a făinii „până ce s-a dospit toată” (Mt 13,33). Grigore de Nyssa vorbea de faptul că, la Întrupare, natura lui Isus s-a „amestecat” cu natura noastră pentru a o vindeca și mântui. Iar parabola aluatului spune că *toată făina* se va dospi. Speranța mântuirii universale – exprimată de Origen, Grigore de Nyssa, Isaac Sirul, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann sau John A. T. Robinson³¹ se întâlnește astfel cu exegeza biblică. Iată încă o căutare a „intenției lui Isus al istoriei”, dar una ce rămâne în profundă legătură cu marile căutări ale figurilor importante ale istoriei Tradiției: parabolele ar vorbi despre orizontul universal al planului Domnului și *încrederea lui Isus că acest plan va reuși*. Teoria este, prin natura ei, sub semnul provizoratului, și trebuie mereu să ia în calcul libertatea voinței și avertismentele cutremurătoare cu privire la „focul cel veșnic” (Mt 25:41) sau prăpastia care nu poate fi trecută (cf. Lc 16:26). În orice caz, ne

²⁹ Wierzbicka, *What did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, 281. [Traducerea mea].

³⁰ *Ibid.*, 285.

³¹ Robinson scrie: „Această iubire nu ia nimic din alegerea omului, pentru că exact această alegere o dorește. Dar voința acesteia către stăpânirea completă este inepuizabilă și, în final, de neîndurat: păcătosul trebuie să cedeze”, *In the End: God*, 1950, 122-123. Citat în Wierzbicka, *What did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, 284.

aflăm în fața clasicei întrebări: ce va face omul liber când, la sfârșitul timpurilor, se va întâlni cu Iubirea care, în cuvintele lui Isaac Sirul, „îmbrățișează și transformă” totul?

Bibliografie

- Ambrozie al Milanului, *Sămânța de muștar*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture. Mark*, editat de Thomas C. Oden și Christopher A. Hall. Intervarsity Press: 1998.
- Augustin, *Scrisoare către Vincentius*, XCIII. În *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I, Vol. I* ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Clement din Alexandria, *Paedagogus*. În *Ante Nicene Fathers, vol. 4*, editat de Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Clement din Alexandria, *Stromata*. În *Ante Nicene Fathers, vol. 4*, editat de Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Crossan, John Dominic. „The Seeds Parables of Jesus”, *Journal of Biblical Literature*, EBSCO Publishing, 244-266.
- Dodd, C.H. *The Parables of the Kingdom*. Glasgow: Collins, 1961.
- Hagner, Donald. „Matthew’s Parables of the Kingdom. Matthew 13: 1-52.” În *The Challenge of Jesus’ Parables*, editat de Richard N. Longenecker, 102-124. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Hooker, Morna D. „Mark’s Parables of the Kingdom.” În *The Challenge of Jesus’ Parables*, editat de Richard Longenecker, 79-101. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Ioan Hrisostom, *Omiliile la Matei*, 13, 24-30. În *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I, Vol. X*, editat de Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Jeremias, Joachim. *Parabolele lui Iisus*. Traducere din limba engleză de PS Calinic Dumitru, pr. prof. dr. Vasile Mihoc și Dr. Ștefan Matei. București: Anastasia, 2000.
- Longenecker, Richard N. „Luke’s Parables of the Kingdom. Luke 8:4-15; 13:18-21”. În *The Challenge of Jesus’ Parables*, editat de Richard N. Longenecker, 125-145. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Origen, *Comentariu la Matei*. În *Ante Nicene Fathers, vol. 4*, editat de Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Petru Chrysologus, *Omiliile*, 17. În *Ancient Christian Commentary on Scripture. Mark.*, editat de Thomas C. Oden și Christopher A. Hall. Intervarsity Press: 1998.
- Pleșu, Andrei. *Parabolele lui Iisus*. București: Humanitas, 2012.
- Sinopsa celor patru evanghelii*. București: Societatea Biblică Interconfesională din România, 2000.

The New Oxford Annotated Bible. Augmented Third Edition with the Apocryphal/Deuterocanonical Books, editat de Michael D. Coogan. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Wierzbicka, Anna. *What did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

JOSEPH RATZINGER'S CONCEPTION OF REVELATION AND ITS ECUMENICAL IMPLICATIONS (I)

Alin VARA*

ABSTRACT. *Joseph Ratzinger's Conception of Revelation and Its Ecumenical Implications (I).* The article is an exposition of the Joseph Ratzinger's concept on Revelation, from the early analysis in his habilitation thesis to his later, more mature reflections. The works under analysis paint an image of an innovative thinker, who challenged both a Platonizing tendency of bracketing history as a meaningful category for the disclosure of Truth and a radical rationalization of history as a global event of total Revelation. Instead, Ratzinger proposed a concept of Revelation as a personal, concrete event of the self-communication of a personal God, who remains close to his creatures through a mysterious presence in the Church, in a process which simultaneously judges and redeems history itself.

Keywords: Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI, Revelation, tradition, ecclesiology, ecumenism

Cuvinte-cheie: Joseph Ratzinger/Papa Benedict XVI, Revelație, tradiție, ecleziologie, ecumenism

* 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.



Introduction

This article is a synthetic presentation of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI's concept of Revelation and its ecumenical and philosophical implications. While analysis of the concept itself has been made already by scholars such as Rudolf Voderholzer, Marianne Schlosser, Tracey Rowland or Peter Hoffman, I will try, in the second half of the text, to link this aspect of his work with his reflection on the relationship between history and ontology, arguing that this latter aspect could be counted as a proposal for a wide range of reevaluations such as the field of ecumenical dialogue, history of culture or the philosophical reflection on modernity.

Following Saint Pope John Paul II which hoped for a new Spring of the human spirit in the third millennium, Pope Benedict XVI added a more cautious tone, suggesting rather the formula of a network of small islands of fervent spirituality, on the model of the communities founded by St. Benedict after the fall of the Western Roman Empire which kept alive the fires of faith and civilization. What united them, however, was a conviction that the history of man cannot be read outside the metaphysical question about the beyond to which individuals and societies subscribe all their efforts. Or, in other words, if history is shaped by culture, culture itself is shaped by a deep, interior drama in which man answers the fundamental questions about what transcends him, his existence and the entire history. The Theo-dramatic struggle within the heart of man is the true "engine" of history, and the crisis of Western culture cannot but be a pathological resolution to this everlasting dialogue.

This dialogue between the "I" and the "Thou", which Martin Buber believed it to be the primary source for the specific historical configuration of each culture, defines this configuration on the basis of the specific concept which man has about the way this "Thou" discloses itself, or, in other words, about Revelation. Intrinsically linked to this question would then be the one about the way in which the contents of Revelation are mediated in history. Which are the exact sources of this Revelation? Who has the authority to interpret them? Which is the ultimate criterion against which all other efforts of knowledge should be judged? Immediately related to this problem is what Ratzinger names as *the* fundamental question and challenge for 20th century theology: the relationship between history and being, or the mediation of

history in the realm of ontology.¹ How does one reconcile traditional metaphysics and salvation history, or salvation history and existential/subjective relation of man with the truth of Revelation? What does it mean to be “human”, anyway? What is substantial and accidental in human existence, or how does one develop a concept which would embrace both the idea of an “essence” of humanity and the infinite variation of unique persons “thrown”, in a Heideggerian sense, in historical existence? And, on top of this, how does one place this into a web of Christian concepts such as “sin”, “nature”, “grace”, “redemption”?

My thesis is that, for Ratzinger, the answer to all these questions and to all other fundamental questions is not a word, sentence or system, but rather a person: Jesus Christ. As I shall show, he does not give or even attempt to give definite, precise answers to this series of questions. And it is not (only) because, in the last part of his life, he had to give up building a theological system of his own in favor of administrative duties, nor because he preferred an easy job of merely criticizing others, but primarily because he had the fundamental conviction that Christianity is an open system, which does not give a ready-made series of information about everything that exists, but ‘merely’ the good news that the loving God has revealed Himself once and for all to us, so that we may be deified, for our eternal happiness and His Glory. That is all, nothing more, nothing less. And at the center of this religion, at the center, in fact of all human knowledge and history, is His self-disclosure in the Person of Jesus Christ, Who, by taking a human nature has become our door towards the infinite.

The structure of this article begins with a presentation of the intellectual background of Joseph Ratzinger, continuing with an outline of this habilitation thesis; I will then connect his reflection on Revelation to some points which Ratzinger felt to be crucial in contemporary debates, with a final emphasis on his proposal for the way to a spiritual and intellectual rebirth in the new millennium.

Context and intellectual roots

To sketch Joseph Ratzinger’s spiritual and theological options would mean to shed a light on some major trends and rifts in Western consciousness. Tracey Rowland, following Ratzinger’s own words from the 1982 book ‘Principles of

¹ Cf. Tracey Rowland, *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T & T Clark, 2010) at 8.

Catholic Theology' affirms that his main concern was how to solve the tension in 20th C. Catholic theology raised from the challenge of mediating history in the realm of ontology. Viewed from this angle, Ratzinger's views quickly appear as representing a sort of "come-back" of history and historical thinking in the realm of theology. But what are the nuances of this characterization? And is he but only one figure in a whole series of intellectual trends with much deeper origins in time?

According to Rowland, one major phenomenon which may anticipate the type of vision represented by the current Pope is Romanticism. By affirming that it is a reaction against Rationalism, we could well describe the common feature among its various manifestations. If, for example, Romantic art challenges what was viewed as the too strict boundaries of Classicism or Academism, or poetry may look for new forms and feelings previously neglected in 18th C. literature, in theology Romanticism may be seen as a reaction against the various trends such a too rationalistic, static, ahistorical way of doing theology, of defining Revelation and the way it is transmitted to human beings. In the works of the representatives of the Catholic Tübingen school (Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johannes Evangelist von Kuhn) or of Cardinal John Henry Newman (an initial member of the Oxford movement; both him and this movement had similar concerns and solutions when compared to the three men mentioned above) one finds the recurring theme of personal experience as an indispensable moment in the communication of Revelation; also, faith is seen in its historical dimension, in the series of hypostases and developments which it witnesses in the course of time. Cardinal Newman's contributions are worth noting: his definition of papal authority as an objective complement to the fluctuations of natural conscience or his conceptualization of the evolution of doctrine do provide key elements for a future reevaluation of the mediating role of history in the unfolding of Revelation in time.²

Another influence is the personalist thought of Peter Wust or Martin Buber. I have mentioned earlier Buber's main idea that every culture is based on an original relational incident, on the way the 'I' responded to a 'Thou' at this moment. In another context, Karol Wojtyła and his colleagues at the Catholic University in Lublin had reached the conclusion that the century needed a personalist complement to the impersonal and ahistorical character of Neo-Thomism, if it were to respond effectively and credibly to the challenge of existential *Angst* of that time. What

² Rowland, *A Guide*, 9-12.

Ratzinger receives from these literary references devoured by his generation of seminarians immediately after World War II was the idea that an essential aspect of human existence is relationality, that dimension of the human person which comprises all this relations with the exterior, the other and the way he shapes his identity in his own historical context- in short, what really makes a person unique. This was seen as an essential addition to the old definition of man in terms of substantiality, most famously represented by Boethius under the formula: *Naturæ rationalis individua substantia* (an individual substance of a rational nature). The difference is clear: while the latter example, in the Aristotelian, and later Thomist tradition, defines a man in terms of what he has in common with the others, their common substance, the former ask the question “Who a man is?”, addressing exactly the element which distinguishes him from the others, making each person unique. Further, Ratzinger would find here that the *historical*, the particular context, the drama occurring between conscience and what is beyond that person is essential in the spiritual process of *Bildung*, self-development, growth, becoming.³

A major inspirer for Ratzinger is Romano Guardini. His contribution to theological debates is crucial, as it is simple: the essence of Christianity is not a system of thought, but Jesus Christ himself. It is not enough to say that Guardini thus proves to be a major inspirer for Ratzinger’s future Christocentric theological views, but also that a major implication of this idea is the utter infinite superiority of God’s revelation in Jesus Christ to any human way of describing and transmitting it. Not only that the Logos made flesh far supersedes any philosophical system, however ambitious and systematic it might be, but even the traditional view of the Scripture and/or Tradition as primary sources of Revelation (if not representing Revelation itself), is seriously challenged. Revelation is infinitely greater and more complex than the simple tidings of it. As we shall see, this will have a profound impact on Ratzinger’s thought and on the Church as a whole, and would prove a stumbling block for many, albeit from different camps.⁴

As a general point, though this surely does not exhaust the whole problematic of the major trends in Catholic theology or of Ratzinger’s own sources of inspiration, it may be noted that for a series of thinker including the members of the Catholic Tübingen school, Guardini, Maurice Blondel, Henri de Lubac, Erich

³ Rowland, *A Guide*, 13-15.

⁴ Rowland, *A Guide*, 18.

Przywara, Hans Urs von Balthasar, Charles Péguy, Georges Bernanos, François Mauriac, Paul Claudel and Ratzinger himself, the common theme and major concern was ‘an interest in how the human being situated in time and in a specific cultural milieu connects to the divine’.⁵ Here there was a rediscovery of Augustinian themes of inner illumination, of the indispensable role of the purified heart in receiving the Revelation- a radical revolt against Neo-Thomism’s ignoring of the place of history and the human person in the development of faith over time, yet at the same time rejecting the Nietzsche- and Heidegger-inspired nihilism and skepticism about the possibility of man-thrown-in-time to contemplate the mystery of Being; on the contrary, Ratzinger or Balthasar tried to recover the lost belief in the classical values of truth, beauty, goodness and the corresponding theological virtues of faith, hope and love.⁶ In history and within man himself it is possible- and, indeed, vital- to employ all the faculties of the soul in order to apprehend a truth which is equally mediated by Jesus Christ in history.

The Habilitation-thesis

But, of course, one cannot provide an adequate account of Joseph Ratzinger’s thought without mentioning his work on St. Bonaventure’s theology of history. As it was with his previous doctoral work on St. Augustine’s ecclesiology, the new topic was suggested to him by another interesting theologian, Gottlieb Söhngen. It turned out that it anyway suited very well with the spiritual and intellectual inclinations of the young priest, as he shared with countless others in his generation a deep dissatisfaction with the Neo-Thomism which dominated the Roman pontifical universities and the thought of a large number of bishops. As such, his interest in Augustine and Bonaventure fitted very well in a renewal trend within the Church which saw the rebirth of interest in the Fathers of the Church, while at the same time attempting to find new dogmatic and liturgical formulas suited to the modern world. This new form of Thomism which rose to the status of a quasi-official philosophical

⁵ Rowland, *A Guide*, 20.

⁶ Tracey Rowland summarizes this type of project in the following way: Faith works on the intellect to lead it to truth, love works on the will to lead it to goodness, hope works on the memory and fosters its thirst for beauty. Cf. Tracey Rowland, ‘Culture in the Thought of John Paul II and Benedict XVI’, (Houston: University of St. Thomas, The Archbishop J. Michael Miller Lecture, 2010) at 14.

system was seen as, besides being a Baroque distortion of the real Thomas Aquinas, as having made compromises with Kantianism, having ignored the mediation of Revelation in history and, lastly, having acquired an unpleasant, didactic, static form which dominated the process of priestly formation.⁷

Ratzinger then made some crucial discoveries, which were deemed as a 'subjectivization of the Revelation' and as 'a dangerous modernism' by his other supervisor Michael Schmaus and resulted in the initial rejection of his thesis. Inspecting the corrections, the young theologian observed that what bothered Schmaus the most were some vital conclusions reached in the first part of his work: that, for the 13th C. theologians, Revelation did not simply mean 'The Scripture'. It rather meant an act, 'Aktbegriff: 'Das Wort [Revelation] bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes'⁸. Revelation always needs a receiving subject, and if there is no one, then the Revelation does not really take place. 'Das aber Heißt dann, daß Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene'⁹. For Schmaus, it was too much to take. Luckily, Ratzinger came with the idea to simply cut the first part of the *Habilitation* and then resubmit the remaining text, which was then accepted as a valid thesis.

On a closer inspection, one can clearly observe the revolutionary potential in the first part of the thesis, which was finally published in 2009. Yet, perhaps, the term 'revolutionary' does not do full justice to the result, as this was, in fact, a presentation of a 13th C. theologian, himself being part of a trend which dates back to Augustine, yet a trend which was somehow increasingly laid aside since the Baroque scholasticism of Suarez and then later in by the fixed boundaries of Neo-Thomism. Essential, affirms Ratzinger about Bonaventure's concept, is that Revelation presupposes a relation between God and man, one in which the very being of man is transformed and lifted through grace. It is God's action in history, and not a sacred doctrine- as the Catholic Church eventually came to affirm, nor an existential-subjective reality- as the Protestant 'orthodoxy' states.

In his opening remarks, Ratzinger states that he began his research in search for answers to some fundamental questions: 'Schließen sich Heilsgeschichte und

⁷ Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008) at 19.

⁸ Joseph Cardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1998) at 84.

⁹ Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 84.

Metaphysik, Mystik und Heilsgeschichte in einem strengen Sinne aus’?¹⁰ In other words, how can one reconcile the historical character of Revelation with the absolute transcendence of its character and origin? Or, a more practical question, how can a particular moment of Revelation be recognized as actual by another person in another time? Following Bonaventure, Ratzinger will formulate an answer which will mark his entire life: Revelation, the objective historical act of God’s self-disclosure in Christ, becomes actual through the Church and Tradition. ‘Die Schrift ist Gottes Offenbarung nur in der in lebendigen Kirche Gottes. Das bedeutet: Die Auslegung der Schrift im Sinn der Offenbarungskündigung ist kein Geschäft des Historikers.’¹¹

St. Bonaventure carefully distinguishes between the uses of the term *revelatio*. Even though the same word can be used, he believes that not any illumination of the mind or rational discovery is a revelation, nor can a simple anticipation of the future (*predictio*) be called ‘revelation’ in the proper sense. This proper sense designates, for the Franciscan friar, a message from God in which the soul of man is radically moved and transformed and in which he feels personally, in his unique individuality, addressed. This is not to be confused with the messages which may come from the angels or saints, or the inspiration of the prophets through the Holy Spirit.¹² ‘Revelation ist ein Aus-Sich-Heraustreten Gottes, eine Kundgabe seiner selbst an das, was nicht Gott ist. Eine derartiger Vorgang ist dem antiken Gottesbegriff, dem platonischen gleichermaßen, wie dem aristotelischen, ebenso fremd wie er den biblischen Gottesvorstellung selbstverständlich ist.’¹³

Revelation is thus a concept unique to the monotheistic religions, which would radically challenge the Greek concept of impersonal, transcendent God. Here there was something new, a description of a free act of a personal God in which He communicates Himself to his creation, to a ‘what’ and a ‘who’ which ontologically different from Him. ‘Von ‘Offenbarung’ Gottes sprechen wir dann, wenn die göttliche (Selbst-) Erkenntnis kausal wirksam wird nach außen hin und zur Ursache wird für eine Erleuchtung im Menschen.’¹⁴

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* [JROG] (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009) at 65.

¹¹ JROG, 66.

¹² JROG, 85-91.

¹³ JROG, 99.

¹⁴ JROG, 100.

Bonaventure makes a crucial three-fold distinction in the process of Revelation. First there is the *apparitio*, the mere outer manifestation of God in a visible or intelligible form. The most important example is His self-disclosure in Jesus Christ. At this point, man merely witnesses God in His human form and is not yet aware of what is beyond this form. The divine is not yet manifest, and man has only the mere possibility of knowing the God-Person. The necessary step is *revelatio*, the actual process through which the divine manifests itself. In this process, man may truly encounter the eternal Logos-Incarnated. The human hypostasis of Christ reveals his divine hypostasis. Third, the *manifestatio*, the form this revelation takes in the interior of man and in the oral and written tradition of the receiving community. The reproduction of the following passage is better suited to capture Ratzinger's fine nuances than any imprecise translation or summary:

Wenn *revelatio* das Kundwerden des Göttlichen ist, dann ist *manifestatio* dessen Kundsein. So fallen aber die eigentlich religiösen und theologischen Akzente dennoch nicht auf *manifestatio*, sondern auf *revelatio*. Denn wenn *revelatio* Kundgabe von Gott her und damit göttlichen Tun ist, so ist *manifestatio* Kundwerdung im Menschen, das menschliche Innesein der göttlichen Kunde.¹⁵

Thus 'Revelation', for Bonaventure, is the *Act* of God with all the dynamic image but also the radical ontological and temporal difference that this term suggests, a gap which separates it from the specific *human* form which this act inspires. This divine intervention in history is manifested through the specific concretization in each human subject and community, in the tidings each human being receives and transmits about this unique divine event. As Ratzinger underlines, it is utterly unknown to Bonaventure to call the Bible "Revelation", because he clearly distinguished between God's act of self-disclosure and the Scripture, a human product which transmits information about this first event.

Now all this intricate explanation suits well the apostolic age, when a handful of people could share the Gospel of the Risen Lord based on their first-hand experience. But then comes the big question: how does the uniqueness of the particular moment of Revelation manage to be actualized throughout the ages?

¹⁵ JROG, 102.

Bonaventure operates here some elegant substitutions of terms, while the principle remains unchanged. He says that, first of all, there must be a conceptualization of the way the Word continues to manifest itself in the Church, even though he has incarnated only once in time. On this issue, one can say that the Word manifests itself in two ways: *verbum incarnatum*, this unique manifestation in history, and *verbum inspiratum*, its invisible, permanent work in history, a ‘zusammenwirken von sichtbarer und unsichtbarer Sendung’.¹⁶

This being said, he comes back to the problem of the actualization of Revelation’s content and affirms that for the apostles things may have taken place in the following way: they witnessed the *apparitio* of Jesus Christ, not yet intuiting on his true nature. Naturally, their witnessing employed mainly the visual sense, and yet, in front of their very eyes, Jesus of Nazareth revealed in himself the eternal Logos. So, through *visio*, *revelatio* took place, the vital process through which God, in a free, gratuitous act, reveals himself to humankind. The final result would be *fides*, the inner conviction of the apostles, but, equally important, the faith to be confessed to the next generation and also lived in the Church, around the Body and Blood of Christ. So what happens today? The answer is that the first two terms of this system are replaced. Instead of *apparitio*, man will only find *doctrina*, the more or less fixed body of knowledge about this initial singular event in history, transmitted throughout the generations through Scripture and lived Tradition within the Church. Bonaventure then says that, of course, since there is no apparition, but only a set of words, this apprehension will take place through *auditus*, probably referring here to hearing but also to what might be generally seen as the faculty of understanding. Yet his next vital insight is that the other two terms will remain unchanged. After hearing the word, the subject experiences again revelation, *revelatio*, in a crucial and indispensable step towards apprehending the infinite opening that lies beyond these seemingly lifeless words. *Fides* would be built again and later passed on to the others. One cannot forget here the indispensable contribution of the *verbum inspiratum* and its ‘unsichtbarer Sendung’ in the awakening up of the sense of awe in the soul of man.¹⁷ A summary: ‘Revelatio steht in dem Zweiklang von *apparitio* (*doctrina*)-*revelatio*, in dem sich die offenbarende Zuwendung Gottes und die Menschenwelt vollzieht, als die Innenseite dieses

¹⁶ JROG, 109.

¹⁷ JROG, 109-111.

Vorgangs, ohne welche das äußere historische Ereignis bzw. dessen Verkündigung blind bliebe.¹⁸

Another crucial nuance belongs to the field of anthropology. Bonaventure does not imagine this process as taking place in an abstract, essentially good world, of Aristotelian inspiration, in which man, *the imago Dei*, naturally and effortlessly ascends to divine truths. He does not lose sight of the fallen nature of man and the world, of the struggles and sufferings of history, of the complexities of man's inner being, with its complex array of faculties and its character of battleground between good and evil. The force of sin is something to be reckoned with and the role of grace is essential. The Augustinian and the contemporary Franciscan theology and spirituality imprint their unmistakable mark on this thought. In this sense, revelation can also be understood as *Re-Velatio*, a removal of the veil of sin from the eyes and the soul of man. This is no Pelagian optimism about man's capacity for self-improvement, nor simply an intellectual assent of the *nous* of Greek philosophy towards the Truth, but a supernatural event in which this universal force of sin is conquered by God's act so that man can step with all his being, in the most radically-existential way, into a new mode of existence and relationship with God. The role of grace is indispensable, as man's will is not enough. Notwithstanding his own contribution, Ratzinger would adhere to this conception about the relation between nature and grace for the rest of his life, refusing to believe in an autonomy of human reason outside theological presuppositions or even of valid theological speculations without a deep spirituality.¹⁹

Interestingly, the concept of *manifestatio* acquires, in the eyes of Bonaventure, a potentially wide meaning, even wider than the field of dogmatics. From a fundamental-theological perspective, *manifestatio* can be seen as 'jedwede Spiegelung des göttlichen Urlichtes in der gesamten Schöpfungs- und Heilsordnung'²⁰. So, this is not only about the 'Heilsordnung', the succession of events and teachings which comprise the doctrine of the redemption of man, but it also connects with the *revelatio naturalis*, the difficult area of natural theology which has sparked so much controversy throughout the generations of theologians. *Manifestatio* is thus any reflection of the divine light in the realm of creation, whether in the mysterious

¹⁸ JROG, 118.

¹⁹ JROG, 111-114.

²⁰ JROG, 129.

unfolding of the history of salvation or in the even more mysterious (and deceitful) order of creation.²¹ Ratzinger, influenced from this source but no doubt from others, would affirm time and again the *rationality* of natural order, in virtue of its origin in the divine Logos. Only a few days ago, on the 22nd of September 2011, in a long-awaited speech in the German Bundestag, he affirmed again that a positivistic understanding of law and morality has divorced human understanding of being between the 'Is' and the 'Ought'. This comes after modern science and philosophy has refused to acknowledge any rational design in creation, or even the idea of creation, of something 'being-given', thus canceling the Christian synthesis between faith in the one Creator God and the Ancient Greek belief in the rational Logos behind natural order. This statement is no surprise, as Ratzinger has constantly affirmed the vital importance of keeping this synthesis in any reflection about faith, reason and politics. Important at this point is only to affirm the belief that nature does reflect, in a mysterious way, God's Revelation; the precise form which such thought would take in a systematic attempt is another issue²², but it would at least begin from the stable base of a few presuppositions.

The last important point which should be here highlighted as a root of Ratzinger's conviction is Bonaventure's strong Christocentrism. Ratzinger stresses that a characteristic of the Franciscan friar is 'die Vorstellung von Christus als der Zeiten Mitte, vom Wendepunkt, in dem sich die Zeiten begegnen.'²³ In fact, for him, the eternal Logos fulfills its true nature as Word only in the Incarnation.²⁴ At this point, Ratzinger distances himself slightly from the medieval master, as he asks the question of whether or not he was influenced by the subordinationist Neo-Platonic speculative model of the divine Logos, in which the Word may have a mediating role in the economy of creation and salvation, while being ontologically inferior to the ultimate source of Being. The answer remains uncertain; what is sure is that Bonaventure devises a three-fold model of explaining the instances of the Word: first,

²¹ JROG, 129.

²² And what might be called as a 'comeback' of the concept of Analogia Entis, ever since Erich Przywara's innovative attempts, and now through a new generation of theologians, is perhaps the best example that the famous "No" expressed by Karl Barth to any such attempts are intuited as not only uselessly exaggerated, but altogether damaging for a number of fields like fundamental theology, philosophy of religion, metaphysics and, most visibly, in moral theology.

²³ JROG, 171.

²⁴ JROG, 133.

verbum intelligibile, the Son begotten eternally from the Father; second, *verbum medium*, the Logos-Archetype of the world; third, *verbum sensibile*, the Word incarnated. Ratzinger observes that Bonaventure did seem to have a taste for big symbolic constructions (for example, the model described above is seen also as the way in which human thought and speech work), and with this model he is very different from Augustine and the other scholastics, who preferred a model of two instances: *verbum intelligibile* and *verbum sensibile*.²⁵

In any case, what is more important here is the insight that at the centre of all knowledge, indeed, at the centre of *everything* is Christ: 'die Begriff Christi als der Mitte, der schlechthinnige Mitte von allem'²⁶ In Him and through Him, through his *reductio* (or what *revelatio* really means), His self-emptying, a circle is completed and creation is restored. For Bonaventure, God and the world are not 'zwei gegenüberstehende Wirklichkeiten, sondern der Sinn der Welt erfüllt sich in einer gewaltigen Kreisbewegung, die von Gott ausgeht und zu ihm zurückgeht.'²⁷ Or, in Alexander of Hales superb definition of theology, to which Ratzinger also adheres: '*Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis*.'²⁸ Finally, on Bonaventure's exhaustive list of attributes, Christ is defined on seven levels: medium essentiae, medium naturae, medium distantiae, medium doctrinae, medium modestiae, medium iustitiae, medium concordiae. He is thus the archetype, the principle and mediation of essence, creation, knowledge and virtue.

As Emery de Gaal shows, this type of thought, even though qualified and refined through other sources, will be dominant in Ratzinger's work. So the central focus of the Pope is not ecclesiological, but Christological. 'Only the God man Jesus Christ, as the eternal Son of God, grants unity, comprehension of the whole, and the world's deepest meaning.'²⁹ It is enough to cast any sort of doubt about the validity

²⁵ JROG, 133; 136-138.

²⁶ JROG, 140. And what a difference from the more famous *de facto* abandonment of Christian dogma on the part of Friedrich Schleiermacher: 'Religion ist das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit!' In almost half a millennium, Christianity had traveled the road from a definition of religion which considered God the Person as the absolute Reality which sustains all Creation and human knowledge, to another one in which the principle is just a vague, subjective, uncertain feeling.

²⁷ JROG, 136.

²⁸ JROG, 142.

²⁹ Emery de Gaal, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift* (New York: Palgrave Macmillan, 2010) at 1.

of this belief or about any single word from the Creed of Nicaea and Constantinople, and the way for deviation is paved. All crises in Christianity come from the question about Christ's divinity and the Incarnation's relationship to the praxis of faith.³⁰

Vatican II

With such a rich array of spiritual and intellectual sources, Joseph Ratzinger was prepared to meet the challenge of being a theological consultant at the Second Vatican Council and, later on, to emerge as a leading voice in the theological circles. In the preliminary discussion concerning the document on God's Revelation, he played a major role both in advising his superior, Cardinal Frings from Cologne, and in the drafting of the document which was to be known later as 'Dei Verbum.' The more conservative cardinals had planned to define revelation in the spirit of the Council of Trent, by saying that the sources of it would be Scripture and Tradition. With Ratzinger's strong support, Frings argued that instead, these two sources should be called *fontes cognoscendi*, source of insight, while on the ontological level only one source would exist: Jesus Christ. These two German representatives, together with a significant number of other theologians and bishops helped draft a document which affirmed the Christocentric nature of Revelation, with tradition and scripture being the means through which the good tidings of this unique historical event are brought to light.³¹

According to Ratzinger, Jesus is not merely the courier of a corpus of teachings, but *is* message. He is the truth in person. Scripture, it should be strongly stressed, is not the Revelation, but only a witness to it. 'That which is attested transcends scripture. Even the most solemn acts of the teaching office and creeds are not full explications of the Word.'³²

³⁰ De Gaal, *The Christocentric Shift*, 3.

³¹ De Gaal, *The Christocentric Shift*, 91.

³² De Gaal, *The Christocentric Shift*, 92.

Bibliography

- de Gaal, Emery (2010), *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift* (New York: Palgrave Macmillan).
- Rahner, Karl; Ratzinger, Joseph (1965), *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg-Basel-Wien: Herder).
- Ratzinger, Joseph (1987) [1982], *Principles of Catholic Theology. Building Stone for a Fundamental Theology [Theologische Prinzipienlehre]*, translated by Sr. Mary Frances McCarthy S.N.D. (San Francisco: Ignatius Press).
- Ratzinger, Joseph Cardinal (1982), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München: Erich Wewel Verlag).
- Ratzinger, Joseph Cardinal (1998), *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* (München: Deutsche Verlags-Anstalt).
- Ratzinger, Joseph (2009), *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* (Freiburg-Basel-Wien: Herder).
- Rowland, Tracey (2008) *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press).
- Rowland, Tracey (2010), 'Culture in the Thought of John Paul II and Benedict XVI' (Houston: University of St. Thomas, The Archbishop J. Michael Miller Lecture).
- Rowland, Tracey (2010), *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T & T Clark).
- Schindler, David (2004), 'Surprised by Truth: The Drama of Reason in Fundamental Theology', *Communio: International Catholic Review. English Edition*, 31 (Winter 2004), 587-611.

REAL ȘI VIRTUAL ÎN RELAȚIILE SOCIALE.

SPRE O NOUĂ NORMALITATE?

Prezenta secțiune cuprinde lucrările prezentate la Simpozionul International Studențesc cu tema ***Real și virtual în relațiile sociale. Spre o nouă normalitate?*** desfășurat la Oradea în perioada 6-7 mai 2022, organizat de Episcopia Greco-Catolică de Oradea, Seminarul Teologic Greco-Catolic *Sfinții Trei Ierarhi Vasile Grigore și Ioan* din Oradea, Universitatea *Babeș-Bolyai* Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea și Asociația Studenților *Coriolan Tămâian* Oradea.

SIMPOZION STUDENȚI

JOSÉ CASANOVA – REGÂNDIREA SECULARIZĂRII O PERSPECTIVĂ COMPARATIVĂ GLOBALĂ

Alexander-Iuliu BUZALIC* 

ABSTRACT. *José Casanova – Rethinking Secularization: a Global Perspective.*

European anthropology and sociology have constructed a specific vision of secularization, in the context of a specific historical and cultural evolution by which the State separates itself from religion and draws it into the private sphere of social life. In other cultural environments, the modernization of society has not led to the exclusion of religion from the public sphere. José Casanova conceives secularization as a phenomenon characterized by pluralism. Thus, Europe can understand the future evolution of society, which is confronted with the presence of several active religions, against the backdrop of repression in the case of Christianity, due to secularization. State and ecclesiastical institutions or representatives of religions are called upon to understand the foundations underlying the new post-secular era.

Keywords: mondialization, José Casanova, religion, secularization, spirituality, sociology

Cuvinte-cheie: mondializare, José Casanova, religie, secularizare, spiritualitate, sociologie

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, Departamentul de Sociologie, alexbuzalic676@gmail.com.



Introducere

José Casanova (născut la Zaragoza, în Spania, în anul 1951), profesor la *New School for Social Research in New York City*, este unul dintre cei mai renumiți sociologi ai religiei din epoca contemporană, reprezentant al școlii de gândire sociologică care ne oferă o viziune analitică ce surprinde diferențele dintre diferitele areale geo-culturale în evoluția raportului stat-religie definit ca secularizare.

Ținând cont de diferențele conceptuale dintre școlile de gândire europene și americane, la ora actuală este nevoie de o bună cunoaștere a fenomenului religiei în diferitele areale ale globului pământesc. Ancorată în tradiția academică a secolului XX, gândirea europeană riscă să se marginalizeze, să se închidă în propriile repere egocentrice, fără să poată înțelege procesele de modernizare care se petrec în lume, în prezența altor tipuri de religie sau a altor tipuri de religiozități specifice în cadrul culturii și spiritualității respective. Europa a început să conștientizeze faptul că ambientul cultural-spiritual contemporan s-a schimbat prin intermediul emigrației din spațiul Orientului Apropiat și Magrebian marcat de islam, de religiile asiatice practicate de emigrația chineză, vietnameză, etc., dar și din Africa continentală marcată de tradițiile animiste. În acest context, secularizarea, care s-a realizat prin ofensiva statelor moderne împotriva instituțiilor sociale patronate de Biserică, a scindat cetățenii europeni între creștini – urmașii cu rădăcini autohtone care au construit Europa contemporană – și cetățenii care aparțin altor religii fie datorită istoriei locale (situația musulmanilor din fostul Imperiu Otoman) fie prin misionarismul reprezentanților religiilor din ambientul de origine.

Creștinismul, restrâns la sfera privată, se confruntă cu populații – devenite europene – care își exprimă public specificul cultural și religios având un alt raport față de secularizare și modernitate. În acest context, al reîntoarcerii religiei, transcendentului și religiozității în spațiul public, cultural și spiritual, studii de sociologie și de antropologie vorbesc despre *postsecularism*.

La început de epocă postseculară, teologia creștină este chemată să se afirme în dialogul științelor socio-umane pentru salvagardarea valorilor unui umanism bazat pe antropologie și ecologie integrală. Respectându-și fiecare știință în parte domeniul ei de competență, se poate ajunge la resacralizarea culturii prin crearea unui *Weltanschauung* în care religiile să se poată exprima „din interiorul sistemului

doctrinar propriu”¹ care codifică o experiență spirituală multimilenară în continuitatea fenomenului uman. Fiecare disciplină pozitivă umanistă în parte atinge un aspect din fundamentele teologiei universitare, în special dezvoltată ca o teologie fundamentală, „o disciplină de frontieră și a dialogului.”²

Pentru ieșirea din „provincialismul” metodologiilor gândirii europene care riscă să interpreteze eronat fenomenele din Epoca contemporană, propun câteva repere prezente în școala de gândire americană, marcată de secularizarea de tip anglo-saxon, după lucrările lui José Casanova.

Regândirea secularizării

Majoritatea eseurilor lui Casanova sunt dedicate fenomenului globalizării, în studiile sale oprindu-se asupra religiei și secularizării. Teoriile sale despre secularizare nu sunt ample cunoscute în ambientul academic european, însă acestea sunt foarte populare printre specialiștii din Statele Unite ale Americii. Una dintre cele mai importante lucrări ale sale este : *Public Religions in the Modern World*.³

În eseuul său, intitulat *Regândirea secularizării: o perspectivă comparativă globală*, José Casanova distinge trei conotații diferite ale conceptului de secularizare:⁴

- Secularizarea ca declin al credinței și practicii religioase în societățile moderne (definiția cea mai utilizată în zilele noastre)
- Secularizarea ca privatizare a religiei (retragerea practicii religiei în sfera privată ca o precondiție a politicilor liberale moderne)
- Secularizarea ca diferențiere a sferei seculare (considerată emancipare) prin transferul persoanelor, conceptelor, jurisdicției dinspre religioase/ecleziastice spre uzul civil.

¹ Alexandru BUZALIC, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, p. 281.

² *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Roma, 1976, n. 109.

³ JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

⁴ JOSÉ CASANOVA, *Rethinking secularization: a global comparative perspective*, în Peter Beyer & Lori G. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*. Brill 2007, pp. 101-120.

Aceste conotații generează două *patternuri* specifice viziunii școlilor Americană și Europeană:⁵

- Europa: definiția secularizării fluctuează între semnificația ei recentă (declinul credinței personale / practică) și cea veche (declinul ingerințelor religiei în instituțiile puterii). Sociologii europeni consideră secularizarea un dat concret al lumii moderne ca *fait accomplie*.
- America: se concentrează pe aspectele individuale și resping „mitul european al secularizării” considerând că nu se poate vorbi despre o diminuare a credinței, practicii religioase pe termen lung. Societatea americană se naște modernă și seculară, după Independență fiind într-un proces de creștere a importanței bisericilor în viața publică

Aceste două viziuni sunt pertinente pentru situația concretă a fiecărui spațiu geo-cultural în sine, modelul European nu este valabil pentru societatea americană, și invers, separând postulerile europene de teoriile moderne ale globalizării și ridicând problematica unei modernități non-seculare.⁶

Unul dintre antropologii americani care s-au preocupat de problemele post-colonialismului este Talal Asad (născut în anul 1933 în Medina). Lucrările sale ating problematica corporalității, religiei, secularizării, fiind specializat în problematica Orientului Apropiat și în istoria creștinismului. Începând cu anul 1973 propune o critică din perspectiva antropologiei pornind de la dominația colonială, inspirându-se din gândirea lui Nietzsche și Michel Foucault. Religiosul și secularul sunt indisolubil legate și se inter-condiționează reciproc, Talal Asad arătând că secularizarea are conotații ideologice, de inversare a sensului teologic de *saeculum* și definirea modernă a religiei ca o categorie universală definită de științele pozitive și de discursul politic.⁷

Spre deosebire de Asad, după Casanova secularizarea ține de schimbările interne ale creștinismului european (reforme papale, Reforma protestantă), în timp ce secularizarea americană ține de schimbările interne ale Americii (sectele ascetice și pietiste din sec. XVII-XVIII, dezvoltarea protestantismului evanghelic în sec. XIX).⁸

⁵ José CASANOVA, “The Secular and Secularisms,” în: *Social Research* 76, no. 4 (Winter 2009): 1049-1066.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Talal ASAD, *Formations of the Secular - Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2017, pp. 35-40.

⁸ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, pp. 47-48.

Creștinismul european intră în dialog cu statul civil începând cu epoca constantiniană, după Edictul de la Mediolan din 313 dHr. Libertatea dobândită de Biserică prin Edictul de la Milano, semnat de Licinius și de Constantin cel Mare (313), transforma creștinismul dintr-o religie prohibită într-o religie tolerată, devenită ulterior religie oficială. Coabitarea ierarhiei în același spațiu cu puterea temporală conduce la imixțiuni ale politicului în viața Bisericii prin cezaropapismul constantinian și la modificarea treptată a concepției despre Biserică, construită de acum înainte, pentru o lungă perioadă de timp, pe modelul Imperiului, apoi a regalității medievale. Odată cu convocarea primelor Concilii ecumenice se trasează reperele teologice ale ortodoxiei doctrinare, sunt stabilite structurile ierarhice și centrele de difuziune specifice creștinismului sub forma riturilor și familiilor liturgice aflate în uz și astăzi, definirea Pentarhiei prin recunoașterea centrelor patriarhale și stabilirea raporturilor de precedență într-o Biserică una, sfântă, catolică și apostolică. Toate acestea se reflectă în corpul legislativ canonic care normează viața practică a Bisericii și cuantifică esența teologică a acțiunii ecleziale prin legătura dintre văzut și nevăzut, dintre spiritual și istorico-material, dintre istoria trăită și Providența divină care dirijează istoria spre plinirea ei eshatologică. Cât timp Biserica este unită, toate aceste aspecte sunt rezolvate pe calea sinodalității și a pârghiilor legislative de care societatea dispune, fiecare Patriarhat fiind responsabil de problemele administrative „interne” Bisericii pe care o păstorește, exprimându-se în problemele comune, de doctrină sau care privesc relațiile dintre patriarhate, prin intermediul Conciliului Ecumenic, în prezența autoritară a Colegiului Episcopilor aflați în comuniune cu urmașul Sfântului Petru.

Începând cu sec. VII, apariția islamului și expansiunea rapidă dinspre Orientul Apropiat spre India – la Est, și spre Oceanul Atlantic – la Vest, trecând prin teritoriile de Nord ale Africii, începe decăderea importanței politice și militare a Imperiului Bizantin, în timp ce noile state medievale europene, de națiune germanică dar și de origine slavă, care se ridică pe fundamentele creștinismului roman, ocupă un loc geo-strategic din ce în ce mai important. Formarea Statului Papal (754-1870) adăuga Suveranului Pontif și responsabilitățile regalității. Dacă cezaropapismul bizantin, fondat de Constantin cel Mare, impunea influența politicului asupra conducerii Bisericii, cezaropapismul roman situa influența Bisericii peste interesele politicului, ambele tendințe fiind dăunătoare adevăratei naturi a Bisericii lui Hristos.

Schisma din 1054 aducea cu sine destrămarea legăturilor canonice din Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, Răsăritenii, atrași de jocurile politice ale

Constantinopolului, desprinzându-se de Scaunul Apostolic al Romei, care, fiind moștenitor catedrei Sfântului Petru, rămânea centrul de gravitate pentru unitatea Colegiului Episcopilor. În plin proces de afirmare a relațiilor statale din perioada de culme a culturii medievale, începând cu Conciliul Ecumenic Lateran I (1123) până la Conciliul Ecumenic Lyon II (1274) și Vienne (1311-1312) priveau, în special, reglementarea situației din interiorul Bisericii Romane și raporturile diplomatice față de puterile timpului, așa cum observăm din simpla citare a titlurilor sesiunilor de lucru ale Conciliilor respective.⁹

În perioada Renașterii are loc Conciliul de la Basilea-Ferrara-Florența-Roma (1431-1445), care stabilește modelul refacerii unității Bisericii Romei cu Bisericile Răsăritene prin Decretul *Laetentur caeli* (Florența 5 iulie 1439), semnat de reprezentanții latini și bizantini ca o recunoaștere reciprocă conform ordinii de precedență a primului Mileniu creștin și de reconciliere a celor patru puncte de divergență dogmatică din polemica care a condus la schisma din anul 1054.¹⁰

Schisma din cadrul creștinismului Apusean declanșată de Reformă (1517) obliga Biserica Catolică Romană la o nouă schimbare de paradigmă eclezială dintr-o perspectivă proprie, în noul context al Epocii Moderne relațiile tradiționale după modelul primului Mileniu fiind victime colaterale în ofensiva Contrareformei.

Între anii 1545-1563 s-au desfășurat lucrările Conciliului Tridentin, sesiunile de lucru făcând ordine prin reglementarea tuturor aspectelor legate de credință, sacramentalitatea și normele de aplicare, relațiile dintre catolici și non-catolici, în primul rând fiind normată cu autoritate apartenența la o Biserică care are atributul „una”. Ecleziologia catolică post-tridentină este rezultatul unei reacții dialectice față de confesionalizarea și destrămarea unității creștinilor din Apusul Europei.¹¹ Indivizii și relaționarea între ei, concretă și vizibilă, sunt un semn al unității Bisericii, astfel încât instituția divino-umană subzistă în subordonarea față de ierarhia legitimă, care urcă gradual până la Papă ca urmaș al Sfântului Petru și semn istoric al lui Hristos, Capul Bisericii, care o călăuzește din planul transcendenței divine.

Acest nou tip de ecleziologie „romano-catolicizează” Biserica Catolică, îngreunând mai întâi de toate situația Bisericilor Răsăritene revenite la unitate, prin apariția contradicțiilor între tradițiile canonice și disciplinare proprii bazate pe o

⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, 187-451.

¹⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 524.

¹¹ Siegfried Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, în *Handbuch der Dogmatik*, tom. II, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1992, p. 84.

ecleziologie tradițională și corpul canonic specific Bisericii Romane. Raportarea dintre credincioșii uniți de alte rituri care nu au o ierarhie proprie într-un teritoriu față de o episcopie romano-catolică se făcea prin asigurarea prezenței preoților încardinați în dieceză capabili de a celebra oficiul liturgic, sacramentaliile și sacramentele în ritul respectiv și în limba liturgică în uz. *Ecclesia Catholica* se identifică cu *societas christiana*, o singură umanitate creată de Dumnezeu și condusă de Isus Hristos prin Sfântul Petru și urmașii săi pe Scaunul Apostolic, însă conform noii ecleziologii subordonarea canonică directă față de Papă devenea o condiție *sine qua non* pentru mântuire, Biserica Romano-Catolică arogându-și exclusivitatea mijloacelor de mântuire și jurisdicția directă asupra Bisericilor aflate în comuniune.

Epoca modernă schimba radical raportul dintre Biserică și stat, prin apariția monarhiilor constituționale care îl obligă pe rege să fie conducătorul poporului său indiferent de apartenența la o Biserică sau alta, transformă Bisericile scindate între ele în confesiuni egal recunoscute ca parte a societății civile. Evident, acest proces a trecut și prin tensiuni și războaie religioase.

Modernizarea societății trece printr-un proces de secularizare treptat, de la micșorarea influenței unei Biserici majoritare până la introducerea tuturor confesiunilor în structurile reprezentative ca parteneri de dialog cu statul, fiecare confesiune fiind o entitate care reprezintă o subcategorie din societatea civilă, le apără drepturile și asigură transmiterea autorității statale în concordanță cu consensul cetățenilor credincioși sau nu.

Tipuri de secularizare

Procesul secularizării nu este unitar, fiind moduri diferite de actualizare istorică a modernității în istoria omenirii. În capitolul intitulat *Diferențieri multiple, secularizări și modernități*, Casanova ne explică că în Europa de Vest există diferite forme de secularizare specifice creștinismului catolic, protestant sau bizantin, precum și diferențelor dintre protestantismul lutheran și calvin. În Europa se observă o tensiune între religie (în special creștinism) și instituțiile seculare pe fondul criticii religiei făcute de iluminism, orice mișcare europeană după revoluția franceză fiind seculară și anticlericală (spre deosebire de Iluminismul german care se folosește de Biserică ca instituție de educare a maselor).¹²

¹² José CASANOVA, *Rethinking secularization*, p. 14.

În America se întâmplă invers, există o coabitare între religie și instituțiile seculare, comparat cu iluminismul european, cel american nefiind de natură anti-religioasă. După Casanova, America nu este mai puțin seculară decât Europa, fiind născută ca un stat secular modern. De asemenea, confucianismul și taoismul chinez nu are nevoie de un proces de secularizare, modul de definire a transcendenței făcându-le „laice” și fără o structură socială de tip eclezial. Modernitatea nu evoluează în detrimentul tradiției ci prin ajustarea tradiției și transformarea ei, tradiția fiind forțată să se ajusteze la condițiile moderne prin redefiniri și reformularea ei.¹³

În capitolul intitulat *Declinul, renașterea sau transformarea religiei* Casanova pornește de la datul de necontestat al scăderii incontestabile a importanței instituționale a religiei în Europa în ciuda faptului că majoritatea europenilor se identifică drept creștini.¹⁴ Există tendința de a lega procesele de secularizare de cele de modernizare prin fuzionarea și disoluția elementelor religioase, politice și sociale (biserici, state, națiuni).¹⁵

Să ne amintim de faptul că Max Weber a fost un sociolog german preocupat de economia politică, care ne oferă o teorie despre evoluția societății moderne de tip occidental, cea mai cunoscută lucrare a sa fiind *Etica protestantă și spiritul capitalismului* în care prezintă câteva concepte specifice gândirii sale: raționalizarea, secularizarea, și „dezvrăjirea” pe care le-a asociat cu creșterea capitalismului și modernității. Modernitatea o vedea ca un rezultat al unui nou mod de gândire despre lume, combinând sociologia economică și sociologia religiilor.¹⁶

În contextul secularizării, după Weber, distingem analitic cultul religios al comunității de reunirea credincioșilor care aderă la o concepție despre mântuire/salvare, care în sens durkheimian nu toate religiile generează o structură socială, eclezială.¹⁷

Fenomenul secularizării europene și americane sunt unice, particulare. America este o excepție de la regula europeană, în timp ce Europa laică este o excepție față de tendința contemporană, globală, de renaștere a religiosului. Toate religiile lumii sunt supuse unor transformări radicale de modernizare și globalizare, specifice fiecăreia în parte.¹⁸

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 74.

¹⁵ José CASANOVA, *Rethinking secularization*, p. 16.

¹⁶ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 2004, pp. 87-93.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ José CASANOVA, *Rethinking secularization*, p. 17.

Un alt sociolog german, Thomas Luckmann, scria în anul 1966 lucrarea *La Construction sociale de la réalité*, considerate o opera clasică în domeniul științelor sociale.¹⁹ Religiozitatea individuală tinde spre ceea ce Thomas Luckmann a numit „religie invizibilă” încă anii 1960 : religiozitatea din spațiul privat rămâne forma dominantă a religiei individuale, pentru monoteismul ebraic, creștin sau islamic în conflict față de aspectul social al credinței, pentru panteiști, politeiști sau tradițiile buddhiste și al religiilor asiatice mistica individuală fiind o tendință normală, tradițională. Noile mișcări religioase sunt dinamice prin valorizarea aspectelor individuale în detrimentul structurilor ierarhice sau de grup (*New Age*, evangheliismul penticostal, etc.).

Capitolul concludiv din *Rethinking secularization*, intitulat *Privatizare religioasă, De-privatizare religioasă sau ambele?* afirmă că regimurile politice autoritare sau liberale nu pot avea succes în alungarea religiei în sfera privată. Regimurile autoritare pot avea succes temporar prin măsuri represive în impunerea privatizării religiei. Regimurile democratice, dimpotrivă, sunt susceptibile să o facă prin tirania unei majorități seculare asupra minorităților religioase (sau impunerea prin lege a unei *laïcité à la française*).²⁰

Istoria regimurilor democratice din întreaga lume confirmă ipotezele lui Tocqueville, societățile respective țin cont de problemele, potențialul religiosului, conflictele interconfesionale și clivajele secular-religioase, chiar și în Europa reapărând în centrul preocupărilor politice probleme religioase controversate. Regulile de protecție împotriva tiraniei majorităților religioase ar trebui să fie aceleași reguli pentru a apăra de tirania oricărei majorități, democratice, protecția drepturilor oricărei minorități, religioase sau seculare și egalitatea în drepturi ar trebui să fie principiile normative ale oricărui sistem democratic liberal.

Concluzia finală a lui José Casanova este că, prin argumentarea pe baze empirice, în contextul globalizării, a migrațiilor, a multiculturalismului, a crizei energetice, dezvoltării tehnno-științelor, Terra ca o casă comună a întregii omeniri are nevoie de soluții care privesc aspectele transcendente ce nu pot fi decât răspunsuri religioase.

¹⁹ Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité*, Editions Armand Colin, 2018, pp. 176-182.

²⁰ José CASANOVA, *Rethinking secularization*, p. 21-22.

Proгноze

Cum va fi religia în epoca viitoare ? Sociologi și antropologi contemporani vorbesc despre intrarea într-o epocă post-seculară. Nu este vorba despre reîntoarcerea la autoritatea Bisericii creștine din perioada de glorie a creștinismului medieval sau a Epocii moderne. Dar societatea secularizată de azi este într-un proces de restructurare, de readaptare la noile condiții și la o post-criză antropologică generată de explozia demografică, cibernetizarea și robotizarea economiei și lumii cognitive, de crizele sanitare (pandemii, maladii emergente, agenți patogeni noi), poluarea mediului, restrângerea arealului natural, al florei și faunei sălbatice în fața marilor megalopolisuri și a urbanizării excesive.²¹

Spiritualitatea contemporană trece prin aceleași eforturi de adaptare la epoca post-tranziție, care va fi post-seculară. Creștinismul contemporan devine o religie de misiune într-o Europă care își pierde monolitismul aparent al iudeo-creștinismului și este pus în fața pluriconfesionalismului și prezenței tuturor religiilor lumii care vin prin intermediul globalizării și a migrației populației la scară mondială. Raportul om-natură este interpretat teologic prin prisma legii naturale, a legităților care guvernează universul și care ne trimit spre starea inițială a creației

Proгноzele descriu o criză antropologică iminentă în jurul anilor 2050, când omenirea va atinge 10 miliarde de locuitori. La ora actuală suntem într-un proces de schimbare a paradigmei antropologice. Suntem în pragul unei revoluții antropologice care pornește de la schimbarea ireversibilă a raportului om-natură. Contează din ce în ce mai mult relația om-spațiu cibernetic, robotizarea-proteizarea-hibridizarea om-mașină, lumea interconectată, dar și posibilitatea manipulărilor genetice și a eugeniei.²²

Adaptarea și recalibrarea societății la noile condiții nu se poate face fără integrarea funcției religiei și religiozității individuale de a da sens și a contribui la vindecarea traumelor și a pulsionilor psiho-sociale negative care apar în timpul adaptării la noile condiții. Omul este legat în mod fundamental de biotopul în care trăiește. Transcende condiționările sale biologice prin spiritual, prin construirea unei suprastructuri geografice, cultural-spirituale, antropice, dar rămâne parte integrantă a lumii de care este legat în mod intim, metafizic, și prin interacțiunea naturală cu mediul. Apoi, este interacțiunea dintre om ca individ și cultura și spiritualitatea care dirijează reacțiile comportamentale și aspirațiile spre progres.

²¹ Pascal PICQ, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Flammarion, 2019, p. 7.

²² Alexandru BUZALIC, *Anatomia unei crize 2019-2020*, p.14.

Un rol important îl joacă studiul religiozității umane, aceasta definind sfera psihică responsabilă de integrarea misterului, a transcendenței și sensului vieții individului²³, fundamentarea psihologiei religiei și a experienței psihologiei clinice conferind o dimensiune nouă teoretizării religiozității și practicării spiritualității în lumea de mâine. „Omul nou” al noilor așteptări seamănă, până la identificare, cu omul prezent pretutindeni în istorie. Așteptările și *problemele* spirituale ale omenirii sunt aceleași, doar fundalul pe care se desfășoară viața omului și cadența succesiunii schimbărilor sunt mereu altele datorită accelerării istoriei. Refuzând valorile tradiționale – care trebuiesc transpuse viabil în viață omul va căuta pe cărări greșite. Religiozitatea, ca sferă a psihicului care caută răspuns la întrebările existențiale și este responsabilă de trăirea transcendentă, de mistică, îl împinge din necesitate spre aderarea la o doctrină religioasă sau la o teorie cu valoare pseudo-religioasă care să îi organizeze totalitatea așteptărilor și atitudinea față de viață. Postmodernismul conduce la fragmentare, la apariția grupurilor sectare, la relativizarea conceptului de Adevăr, tot mai frecvent *sacralul* fiind înlocuit cu *paranormalul* iar cei care neagă și valorile creștinismului (pe scară axiologică asemănătoare celorlalte religii tradiționale) îl înlocuiesc pe Dumnezeu – Absolutul în ceea ce privește orice valoare – cu anti-valoarea, alegându-se *nimicul* – non existența și moartea, cu toate consecințele pe care o astfel de alegere le atrage cu sine la nivel spiritual, intelectual și etic-comportamental.

Concluzii

Privind în jurul nostru, constatăm schimbări majore care ating mai întâi psihicul individului, apoi se răsfrâng asupra societății și culturii contemporane. Creștinismul și religiile tradiționale par din ce în ce mai lovite de lipsa de profunzime din gândirea omului contemporan. Omul zilelor noastre – omul Epocii postmoderne – ar dori să devină un „om nou” după *modelul* așteptărilor individuale ale fiecăruia – ori pluralismul așteptărilor individuale nu oferă un model acceptat de o majoritate; nu mai există un consens în ceea ce privește enunțarea unicului Adevăr, apoi prin practicile de cult individul caută mai mult propria-i satisfacție decât săvârșirea cultului divin. Omenirea are o atitudine pragmatică față de realitate, sceptică față de cunoașterea realității transcendente și de revoltă în fața oricărei moșteniri culturale

²³ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 30-31.

– mai ales față de sistemele de gândire, negându-se afectiv și nu rațional orice filosofie, etică sau morală – deoarece aderarea la valorile tradiționale, ca normă socială este privită ca o constrângere, ca un atentat împotriva *libertății*. Omul are libertatea diabolică de a spune *nu* lui Dumnezeu, de aceea se caută mereu pe sine în toate lucrurile dar îl va găsi întotdeauna, dacă recunoaște cu sinceritate mecanismele care structurează psihismul individual și relațiile sociale.

Acest proces, de redescoperire a spiritualității în lumea postseculară, va conduce la redescoperirea sacralității vieții și la prezența firească a preocupărilor religioase în peisajul social de mâine, fie după modelul american – pe care îl descrie Casanova – fie după un *pattern* complex care ține cont de multitudinea factorilor care influențează dezvoltarea societății. Ceea ce putem anticipa cu probabilitate este prezența religiei și reîntoarcerea societății – care se adaptează la parametri noului *facies* civilizațional – la un comportament în care spiritualitatea va (re-)juca un rol important.

În acest proces este nevoie de înțelegerea secularizării și mai ales la regândirea acestui proces fără să apelăm la modele teoretice unilateral promulgate. Modernizarea societății trece prin nuanțări diferite în funcție de specificul geo-cultural în care trăiește omul în societate. Separarea puterii și influenței religiei în societate este un fenomen universal. Însă avem societăți care transformă ateismul într-o „religie seculară” care militează împotriva oricărei prezențe a credinței în discursul cultural (moștenirea Revoluției franceze) și o secularizare instituțională care recunoaște importanța aspectului credinței în viața socială. Există o modernitate nihilistă care promovează „moartea lui Dumnezeu” și o modernitate cu adevărat progresistă care nu își reprimă pulsionile vieții spirituale. În cele din urmă, epoca postseculară va reaseza spiritualitatea în discursul cultural, însă va fi într-un context diferit și într-o manieră nouă față de ceea ce acum este tradițional.

Casanova a reușit să scoată gândirea sociologică din șabloanele unui model static, arătând că viața socială este dinamică și necesită o regândire a tuturor aspectelor, multifactoriale, care definesc omul în totalitatea sa. Rămâne deschisă misiunea tuturor disciplinelor socio-umane de a-și dezvolta patrimoniul doctrinar, într-un dinamism al dezvoltării cunoașterii științifice, în epoca postseculară de mâine fiind nevoie de dialogul specialiștilor pe subiecte de cercetare comune, într-o viziune coerentă și legată de fenomenologia umanului.

REVALORIFICAREA DISCURSULUI TEOLOGIC DESPRE CORP ÎN DIALOGUL DINTRE RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ

Sergiu - Bogdan CHIRILOAEI*

ABSTRACT. *Re-evaluating the Theological Discourse about Body and Soul in the Dialogue between Religion and Science.* Originally, Greek culture and Jewish tradition, the two sources of Western culture, perceived human being in a unitary way, the ontological dualism of body and soul being generally absent. The individual was harmoniously identified with his own body, in a close relationship with the world and other individuals. The difference between classical Greek thought and biblical thought is subtle. In the case of the Jewish tradition we cannot speak of a human being who unites two worlds within himself, that of spirit and that of flesh, but of a being who can choose between the alliance with God and life, or the rupture of communion and death. The proof we have is the penetration of soul's immortality into the Christian doctrine.

Keywords: body, soul, ontological dualism, spirit, flesh, soul's immortality, the resurrection of the bodies.

Cuvinte-cheie: corp, trup, suflet, dualism ontologic, spirit, carne, nemurirea sufletului, învierea trupurilor.

Introducere

Într-o cultură în care pozitivismul este încă la el acasă, știința se prezintă a fi unica formă validă de cunoaștere, acaparând tot mai mult teren de activitate în detrimentul filosofiei și al religiei, celelalte forme de cunoaștere care au dominat

* Universitatea Babeș-Bolyai , Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică. Departamentul Oradea, sergiuchiriloaei@yahoo.com.



panorama culturală pe parcursul secolelor. Evoluția metodei științifice și succesul tehnicii în transformarea lumii au valorizat cunoașterea științifică pe de o parte, dar au ignorat sau chiar combătut celelalte tipuri de cunoaștere, pe de altă parte. Motivul este legat de un adevăr logico-instrumental, aflat de partea cercetării științifice, care poate demonstra prin experimente practice și verificabile ceea ce afirmă. Cu toate acestea, în inima omului a fost sădită dorința și capacitatea de a cunoaște dimensiunea transcendentă și metafizică a existenței sale, chiar dacă într-un mod analog și imperfect.¹ Acesta este unul dintre motivele pentru care cunoașterea adevărului nu mai poate fi epuizată doar prin forma sa rațională. Credința și artele reprezintă expresii profunde ale acestei cunoașteri, izvorâte din specificitatea existenței umane², care este *existență în mister și pentru revelare*, un fapt fundamental al spiritului uman.³ Astăzi, se dorește tot mai mult o integrare reciprocă și sănătoasă a domeniilor amintite anterior, prin intermediul mediației unei filosofii realiste a ființei umane.⁴

Atunci când abordăm tematica largită a raportului dintre religie și știință, facem trimitere în mod esențial la discursul dihotomic dintre credință, înțeleasă ca virtute și cunoașterea dobândită prin intermediul cercetărilor empirice. Percepția de ansamblu este că asistăm la o stagnare sau o descreștere a virtuții, în raport cu o creștere incredibilă a cunoașterii datorată evoluției științei, care încearcă să obțină soluții și legități universale care să guverneze corpul, viața și întreaga lume.

Pe parcursul ultimelor decenii, în câmpul științific a apărut necesitatea largirii orizontului de cercetare, depășind limitele funcționalității și aplicabilității practice. În acest context, disciplinele de frontieră au conștientizat necesitatea unui dialog care să ofere răspunsuri cuprinzătoare la întrebările despre scopul și finalitatea vieții pe acest pământ, adâncite tot mai mult în teorii cu caracter dihotomic. În acest punct se întrezărește problematica unității dimensiunilor materiale și spirituale, care caracterizează identitatea umană.

În această apetență a omului pentru dihotomii s-a ajuns ca distincția dintre suprasenzorial și senzorial să se adâncească tot mai mult, să-și piardă sensul unității

¹ Cf. IOAN PAUL al II-lea, *Fides et Ratio. Scrisoarea enclicică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Ed. Presa Bună, Iași, 1999, n. 83.

² Cf. QUINE VAN ORMAN Willard, ULLIAN Joseph Simons, *Țesătura opiniilor*, Editura Polirom, Iași, 2021, pp. 14-15.

³ Cf. BLAGA Lucian, *Trilogia Culturii*, Ed. Humanitas, București, 2011, pp. 459-465.

⁴ Cf. BARRAJÓN Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, Ed. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, Roma, 2021, p. 10.

lor. Teoria conform căreia tot ceea ce nu este primit prin simțuri, ceea ce nu poate fi analizat în laborator⁵, a ajuns să fie considerată mai adevărată, mai sacră, decât realul în care trăim. Ceea ce a ajuns la sfârșit, ceea ce a murit, nu sunt aceste *adevăruri suprasenzoriale* legate de credință, ci separarea lor în raport cu senzorialul (știință), deoarece eliminarea senzorialului înseamnă totodată și eliminarea suprasenzorialului, iar prin aceasta crearea artificială a unor deosebiri contrare sensului unității organice a acestora.

Dacă odată cu Nietzsche se constată *moartea lui Dumnezeu* și implicit o *criză de sens* a occidentului, știința, mai precis tehnica, conduce umanitatea înspre *transumanism*. Individul rezultat astfel nu mai este subiectul istoriei, ci funcționarul credinței și al tehnologiei. Prin criză de sens înțelegem acel ceva adânc înrădăcinat în existența omului; chiar dacă la prima vedere pare a fi vorba despre nivelul economic, politic sau social, în realitate, atunci când privim la propria existență, înțelegem că în viața noastră lipsește acel ceva pe care nu știm să îl definim, dar care reprezintă fundamental pentru a trăi - *sensul*. Această criză existențială nu are un caracter *solipsistic*, deoarece în toate declinările ei pare să fi asumat o radicalitate pe care nu o a mai avut-o niciodată. O radicalitate particulară pentru care nu există o cultură, nu există cuvinte pentru a o descrie în totalitate.

Din dorința de depăși criza de sens și în încercarea de a se înțelege pe sine, filosoful, teologul și omul de știință nu au mai privit omul ca unitate, ci au ajuns să *împartă* ființa umană în *trup* și *suflet*.⁶ Consecința acestui demers pare a fi o alienare, o înstrăinare de propria persoană ce continuă să creeze confuzie.⁷ Astăzi, ne este aproape imposibil să renunțăm la această terminologie care a *divizat* omul, înrădăcinându-l într-o criză existențială tot mai acută. Dimensiunea dualistă a omului a cauzat în mod implicit un conflict între religie și știință, fiecare analizându-l din propria perspectivă.

Preocuparea comună a domeniilor de cunoaștere⁸ cu privire la dualismul *trup-suflet*, încadrează cercetarea de față pe linia studiilor inter și transdisciplinare contemporane, în vederea redefinirii discursului despre corp și a revalorificării

⁵ De exemplu: Dumnezeu, ideile, iubirea, sufletul, etc.

⁶ Respectiv *corp* și *minte*.

⁷ Cf. NANNINI Sandro, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Ed. Laterza, Bari, 2021, p. 9.

⁸ Mă refer aici la filosofie, religie și științe precum tehnica, medicina, psihologia, etc.

dimensiunii corporale în cadrul teologiei. La prima vedere, perspectiva conform căreia corpul este perceput ca bază anatomică și fiziologică pentru suflet, pare a fi epuizată și depășită. Cu toate acestea, anumite studii teologice și filosofice propun în continuare o doctrină a sufletului ca subiect al istoriei, în detrimentul trupului, iar știința, mai precis tehnica, continuă să perceapă corpul ca obiect-mașină, aflat în folosul și la dispoziția inteligenței artificiale.⁹ Constatăm cu surprindere că tema corpului a devenit tot mai dezbătută datorită schimbărilor survenite în viața omului: tehnica oferă astăzi o altă definiție corpului uman; aspectul social al corpului dobândește o conștiință tot mai relevantă în societate; dimensiunea experiențială și emotivă a religiei primește o altă atenție; omul este tot mai confuz în ceea ce privește propria sa identitate și sensul existenței sale pe acest pământ. În corp se întâlnesc și coexistă într-o permanentă tensiune constructivă aspecte precum natură și cultură, senzație și cunoaștere, individ și societate, transcendent și material, subiect și obiect.¹⁰

Problematica cercetării derivă din dificultatea raportului existent între religie și știință, în care corpul pare a fi un obstacol între suprasenzorial și senzorial, între transcendență și imanență, între credință și cunoaștere și din acest motiv religia și știința par a fi două domenii aflate în conflict. Această luptă a contrariilor, în care credința și cunoașterea sunt adânc înrădăcinate în sinele personal și converg una spre cealaltă, au transformat omul într-un simplu obiect de studiu. În acest punct ne întrebăm: eu am un corp sau sunt propriul corp? Problematica a fost abordată pe larg de filosoful francez Gabriel Marcel și a fost integrată în sfera lui „a avea” și „a fi”.¹¹ Dacă realitatea este obiectualizată, atunci este integrată în sfera lui „a avea”, acesta fiind punctul de vedere al științei, unde totul este o „problemă” de rezolvat și dominat. Dacă realitatea nu este obiectualizată, atunci poate fi situată în sfera lui „a fi”, aceasta fiind perspectiva filosofiei și a teologiei, unde realitatea nu reprezintă o problemă de rezolvat, ci un mister. Problema se prezintă a fi ceva ce apare în fața mea, pe când misterul este acel *ceva* în care mă situez, care mă implică activ. Omul continuă să fie *misterul* care împiedică distincția dintre obiect și subiect, pe când problema adâncește această separare. Marcel nu a dorit să identifice corpul cu

⁹ Cf. MOLINARO Aniceto, MACEDO Francisco De, *Verità del corpo. Una domanda sul nostro essere*, Ed. Pro Sanctitate, Roma, 2008, p. 24.

¹⁰ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, Ed. Effatà, Torino, 2011, pp. 7-9.

¹¹ Cf. MARCEL Gabriel, *Il mistero dell'essere*, Ed. Borla, Roma, 1987.

subiectul în modul de a-l integra total în sfera lui „a fi”, ci a arătat că trupul „este spațiul de frontieră dintre *a fi* și *a avea*”.¹²

Cu alte cuvinte, religia și știința reprezintă ceva mai mult decât omul poate înțelege și asuma în totalitate, deoarece atât sentimentul față de religie cât și cel față de știință este unul de atracție, de pasiune, dar și unul de frică. Dar care este principala punte de legătură între religie și știință? Oare nu este chiar trupul - înțeles în sensul său cel mai profund, un trup indentificat total cu omul, cu natura și umanitatea sa concretă - emoții, sentimente, inteligență, rațiune, virtute, suflet - subiect al religiei și al științei? Răspunsul la această întrebare constă în înțelegerea și depășirea disticției dualiste dintre obiect și subiect, material și transcendental. Doar în acest sens situarea omului la limita dintre lumea materială și cea spirituală poate reprezenta o unitate-diferențiată și nu una dualistă sau monistă.

I. Dezvoltarea perspectivei creștine

Analizând cultura occidentală, putem observa că fundamentul pe care s-a clădit are la bază cei doi piloni care i-au oferit bazele antropologice: filosofia greacă și tradiția iudeo-creștină. La origini, cultura greacă și tradiția iudaică au perceput omul în mod unitar, dualismul ontologic *trup-suflet* fiind în general absent. Ființa umană se identifica armonios cu propriul său corp, într-un strâns raport relațional cu divinul, lumea și ceilalți indivizi.¹³

Până în secolul V î.Hr., termenii *psyché* și *sôma* au avut o semnificație diferită față de ceea ce vor exprima începând cu filosofia platonică¹⁴. În poemele homerice, termenul *sôma* era folosit pentru a denumi *cadavrul*. Prin termenul *psyché*, Homer făcea trimitere la ultima respirație a omului.¹⁵

Schimbarea apare odată cu nașterea modelului conceptual *trup-suflet*, inaugurat de Platon pe fondul dualismului existențial propus de orfici. Dorind să construiască un limbaj universal valabil, care să asigure tuturor o cunoaștere obiectivă, Platon oferă *psyché*-ului valoarea de *suflet*, ignorând certitudinile sensibile ale

¹² Cf. MOLINARO Aniceto, MACEDO Francisco De, *Verità del corpo. Una domanda sul nostro essere*, op. cit., p. 13.

¹³ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, Ed. Feltrinelli, Milano, 2019, p. 14.

¹⁴ Odată cu Platon, termenul *psyché* a fost înțeles ca suflet individual, iar termenul *sôma* a fost perceput ca trupul-temniță în care sufletul era captiv.

¹⁵ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, op. cit., pp. 28-29.

corpului. Filosofia platonice a transformat *sôma* (cadavrul) într-un trup însuflețit de *psyché*. Trupul a devenit un obiect existent și observat în lume, o temnița din care sufletul trebuia să se elibereze pentru a ajunge în lumea ideilor.¹⁶

Pentru tradiția iudaică nu există un suflet bun și respectiv un corp rău, deoarece lucrurile vizibile și corporale sunt creație divină, în aceeași măsură cu cele invizibile (*Geneză* 1, 1-31). Răul nu constă în existența corpului, ci în existența păcatului. Contactul cu păcatul determină ruperea comuniunii cu Dumnezeu, adică pierderea *ruah*-ului divin, fapt ce cauzează moartea individului. Singurul contrast existent în înțelegerea ființei umane implică în mod direct atotputernicia lui Dumnezeu (*ruah*) și lipsurile (*nefēs*), fragilitățile (*bâșâr*) și incertitudinea (*leb*) omului.¹⁷

Diferența dintre gândirea greacă clasică și cea biblică este una subtilă. În cazul tradiției iudaice nu se poate vorbi despre un om care unește în interioritatea sa două lumi, a sufletului și a trupului, precum în cazul filosofiei grecești, ci despre un om care dispune de două posibilități de alegere: alianța cu Dumnezeu și viața sau ruperea comuniunii și moartea. Traducerea termenilor antropologici veterotestamentari în limba greacă a favorizat întrepătrunderea filosofiei grecești cu tradiția iudeo-creștină, oferind occidentului un om divizat ontologic în trup și suflet.¹⁸

Efectele dualismului vor fi vizibile până în zilele noastre. În cadrul creștinismului tema dualismului trup-suflet este relaționată cu opera de mântuire a lui Isus Hristos. Pe parcursul primelor secole, atunci când s-a format gândirea și doctrina creștină, marea majoritate a curentelor filosofice aveau o viziune negativă despre trup și promovau o depreciere a acestuia: stoicism, neoplatonism, maniheism, gnosticism, etc. Toate aceste curente promovau ideea unei salvări prin intermediul cunoașterii și, din acest motiv, adepții căutau să fugă de plăcerile trupești. Platonismul era cel care se armoniza cel mai bine cu doctrina creștină, deoarece oferea o deschidere spre contemplare, spre viața veșnică și spre salvarea omului în fața morții. În același timp, dualismul platonice a împământenit în tradiția creștină două principii ontologice (material și spiritual), care se contraziceau cu gândirea unitară a tradiției biblice.¹⁹

¹⁶ Cf. TURCAN Nicolae, *Filosofia pe scurt. De la presocratici la Hegel*, Vol. I, Ed. Eikon, București, 2021, p. 39.

¹⁷ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Il corpo*, Ed. Feltrinelli, Milano, 2020, p. 61.

¹⁸ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 63.

¹⁹ Cf. BARRAJÓN Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, op. cit., p. 87.

Creștinismul preia anumite elemente din gândirea greacă, atribuind conceptului de *suflet* un plan al mântuirii. Considerarea sufletului ca singură dimensiune de salvat a dus la situarea corpului în plan secund, transformându-l în izvor al ispitelor, al păcatului, al pulsionilor, al instinctelor și al sexualității. Influența neoplatonicilor este vizibilă cu precădere în doctrina Sfântului Augustin, care își va pune amprenta pe gândirea întregului occident creștin. Odată cu Augustin, creștinii vor percepe sufletul nu doar ca dimensiune nemuritoare, ci și imaterială. Dovada o regăsim la Tertulian, predecesorul lui Augustin, care în tratatul său intitulat „De testimonio animae” considera că *psyché*-ul are un caracter corporal invizibil (*sui generis*).²⁰ Odată cu Augustin apare formulată în mod clar în cadrul creștinismului ideea de suflet individual, înțeles ca dimensiune spirituală, imaterială, nemuritoare și creată de Dumnezeu: sufletul este o substanță spirituală caracterizată de o conștiință de sine, care îi revelează în parte propria natură. Sufletul este unit cu trupul printr-un act inscrutabil al lui Dumnezeu, însă se distinge de trup prin imaterialitate și nemurire.²¹

Conform filosofului austriac Emerich Coreth, care a realizat un studiu amplu de antropologie filosofică, gândirea lui Augustin își are rădăcinile în doctrina platonice și neoplatonică, considerând că trupul și sufletul ar fi două realități separate sau două substanțe ce nu constituie o unitate substanțială, ci devin o unitate în urma unui influx reciproc.²² Această perspectivă, în care dăinuie caracterul dualist, va pătrunde în gândirea medievală, găsind un reprezentat în doctrina filosofului Bonaventura. Ulterior, perspectiva dualistă va fi asumată, aprofundată și radicalizată de către Descartes, așa cum vom vedea mai târziu.²³

I.1. Corpul în cadrul creștinismului

Problematica dualismului ontologic trup-suflet face parte din preocupările creștine cu privire la misterul omului pe acest pământ. Întrebarea la care creștinismul a încercat să ofere un răspuns atinge semnificația pe care corpul o are în căutarea lui

²⁰ Cf. NANNINI Sandro, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, op. cit., p. 16.

²¹ Cf. AUGUSTIN, *Despre adevărata religie*, Trad. de Cristian Bejan, Ed. Humanitas, București, 2007.

²² Cf. MOLINARO Aniceto, MACEDO Francisco De, *Verità del corpo. Una domanda sul nostro essere*, op. cit., pp. 248.

²³ *Ibidem*, p. 249.

Dumnezeu. Constatăm astăzi o dificultate în abordarea unui discurs spiritual cu privire la corp, adică cu privire la dimensiunile experienței subiective precum sentimentul și pasiunea, emoția și plăcerea, suferința și bucuria. Rădăcinile problematicei pot fi observate încă din primele scrieri creștine unde este evidențiată prezența unei duble perspective cu privire la om: pe de o parte o viziune unitară, care implică și include trupul în istoria mântuirii; pe de altă parte o viziune dualistă, conform căreia mântuirea este predestinată și are legătură doar cu sufletul, în timp ce corpul este privit ca bază necesară, dar fără relevanță religioasă.²⁴

În perioade și ambiente diferite, părerile teologilor au fost împărțite în două mari categorii²⁵: s-a considerat că trupul este cel care trebuie călăuzit, corectat, disciplinat și salvat, însă a fost privit și ca o realitate materială ce trebuie uitată și abandonată deoarece împiedică întâlnirea omului cu divinul.²⁶ Aceste poziții au situat corpul în plan secund, oferind o atenție sporită dimensiunii spirituale, sufletului. Corpul lipsit de valoare a fost privit ca obstacol în calea salvării omului și a fost sortit morții, pe când sufletul, având origine divină, a primit nemurirea. În acest punct se deschide dezbateră cu privire la finalitatea vieții umane. Este interesant de observat cum a avut loc această devalorizare a corpului chiar în cadrul creștinismului, care este prin excelență religia *întrupării*.²⁷

Pe parcursul secolelor, ambivalența și ambiguitatea *cărnii* au propus corpul ca *loc* al păcatului, condamnării și morții. Totodată, corpul este și *loc* al eliberării, glorificării și desăvârșirii. În cadrul Creștinismului, problema de fond și separarea conflictuală dintre trup și suflet a apărut atunci când trupul a fost identificat cu *materia* (*substanța*) *cărnii*, contrapusă dimensiunii spirituale a omului; atunci când *viața în trup* a fost identificată cu *viața conform cărnii*; atunci când adevărul și libertatea au fost furate corpului, drept consecință a fragilității, ambivalenței și limitelor sale.

²⁴ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, op. cit., p. 97

²⁵ O categorie a *neîncrederii* care a penalizat corpul pe parcursul istoriei și a văzut în mortificare sa pasaj obligatoriu pentru salvarea omului - Cf. BIANCU, Stefano, PUGLIESE G., *Il corpo*, Ed. Cittadella, Assisi, 2009, p. 163, și o categoriei a *aprecierii exagerate* - Cf. ALBARELLO, Duilio, COZZI Alberto, LAITI Giuseppe, RECALCATI Massimo, *Il corpo nell'esperienza cristiana. Dal culto mondano del corpo al legame ritrovato*, Ed. Glossa, Milano, 2011, p. 17.

²⁶ Cf. ALBARELLO, Duilio, COZZI Alberto, LAITI Giuseppe, RECALCATI Massimo, *Il corpo nell'esperienza cristiana. Dal culto mondano del corpo al legame ritrovato*, op. cit., pp. IX-X.

²⁷ Cf. LACROIX, Xavier, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita Cristiana*, Ed. Qiqajon, Magnano, 1996, p. 108.

Dualismul reprezintă o amplificare a *diferenței*, care dăinuie în om întrucât pare a fi un corp locuit de conștiință și libertate. Prin reducerea dimensiunii subiective a omului la suflet, dualismul tinde să elimine distanța dintre om și divin. Acest fapt iluzoriu permite omului închipuirea unei dominații (amplificată astăzi de tehnică), capabilă să se organizeze fără a suferi din cauza obstacolelor corpului. Chiar și așa, desăvârșirea ființei umane nu poate fi limitată la o „pierdere în infinit” sau mai mult, la o „pierdere a infinitului în finit”. Este vorba despre o plenitudine, o împlinire a finitului, conform măsurii darului original a lui Dumnezeu, pe care doar speranța în învierea morților în trup o poate oferi. Credița creștină promovează demnitatea corpului întrucât este creat de Dumnezeu, salvat în Hristos și chemat la înviere. Doar atunci când timpul său definitiv este transfigurat de iubirea divină, omul total poate ajunge la adevăr, la darul original a lui Dumnezeu.²⁸

Scopul existenței umane nu constă în ierarhizarea corectă a componentelor sale în funcție de apropierea lor de divinitate, ci în primirea spiritului divin, capabil să ofere armonie structurii umane. Un spirit care leagă relația omului cu Dumnezeu, cu celelalte corpuri și cu lumea.²⁹ Trupul este cel care îmi descoperă lumea, în măsura în care trupul glorificat îmi va revela noul act creator. În această perspectivă, corpul este locul în care am acces la mister, la spațiul invocării unui sens mai profund. Doar înțeles astfel, corpul poate fi locul în care este comunicată și revelată prezența divinului. Prin intermediul corpului lumea rămâne deschisă misterului, iar misterul poate fi găzduit în această lume, chiar dacă va rămâne ascuns privirii noastre până în ziua învierii din morți.

1.2. Devalorizarea corpului în cadrul creștinismului

Afectat de o represiune morală și o persecuție senzorială din partea religiei, occidentul a uitat că principala preocupare a creștinismului este apropierea de Hristos: pentru creștinismul răsăritean această apropiere apare sub forma Învierii, iar pentru creștinismului apusean apare sub forma Parousiei. Chiar dacă cei doi plămâni ai creștinismului comportă accente metafizice diferite, prezintă o unică trăsătură fundamentală: prezență vie, fizică, concretă, în carne și oase. Învierea face

²⁸ Cf. ALBARELLO, Duilio, COZZI Alberto, LAITI Giuseppe, RECALCATI Massimo, *Il corpo nell'esperienza cristiana. Dal culto mondano del corpo al legame ritrovato*, op. cit., p. XXV.

²⁹ *Ibidem*, pp. 24-25.

trimitere la o înviere totală a ființei umane în trup glorificat, la o recăpătare a corpului după moarte, iar Parousía face trimitere la a doua venire a lui Hristos în această lume. Răsăritul accentuează ceea ce constituie temelia creștinismului, adică Învierea ca început al creștinismului, iar apusul a demonstrat o sensibilitate profundă pentru ceea ce avea să se împlinească, adică Parousía ca sfârșit al temporalității. Cu alte cuvinte, creștinismul a legat începutul și sfârșitul, trecutul și viitorul de prezent, prin intermediul divinului *înomenit*. O religie în care eternitatea este experimentată senzorial prin intermediul corpului oferit corpurilor, o experiență posibilă prin simțuri. Se poate observa că atât Învierea cât și Parousía implică în mod existențial prezență fizică, în carne, a transcendenței în această lume pieritoare. Tocmai această trăsătură a corporalității conferă creștinismului o originalitatea aparte în cadrul religiilor lumii. O religie care afirmă că Dumnezeu s-a făcut om în chipul lui Hristos; un Hristos care va reveni pe pământ pentru a rupe lanțurile temporalității, pentru ca oamenii să învieze în trupurilor lor, așa cum a înviat El după răstignire. Pierderea caracterului corporalității în sânul creștinismului și automat pierderea experienței senzoriale a divinului, a condus la o înstrăinare în sânul raportului om-religie.³⁰

Pentru a înțelege cum s-a ajuns la o devalorizare a corpului în cadrul creștinismului, vom continua parcursul înțelegerii ființei umane observând modul în care filosofia greacă și tradiția iudaică au influențat mentalitatea primilor creștini. În urma traducerii Bibliei în limba greacă, conceptele antropologice specifice celor două moduri de gândire s-au contopit și au oferit creștinismului două dimensiuni diferite, care subzistă într-o unică realitate, numită om. Trupul și sufletul au divizat destinul omului pe acest pământ. La prima vedere, creștinismul preia atât nemurirea sufletului platonice³¹ prezentă în filosofia greacă, cât și credința în învierea trupurilor³², specifică tradiției biblice. Împlinirea destinelor divergente ale omului este posibilă doar prin moarte, prietena și eliberatoarea sufletelor pe de o parte, dar și inamica³³ și simbolul ruperii alianței cu Dumnezeu, pe de altă parte. Legătură stabilită între cele două credințe devine atât de puternică, până în punctul de a crea confuzie în rândul credincioșilor. În acest sens, pe parcursul timpului au apărut numeroase interpretări

³⁰ Cf. PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Două eseuri despre paradis și o încheiere*, Ed. Humanitas, București, 2018, pp. 19-20.

³¹ Cf. PLATON, *Phaidon* în *Opere IV*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1983, 115 e.

³² Cf. 1 Tesaloniceni 4, 15-17.

³³ Cf. 1 Corinteni 15, 26; Apocalipsa 20, 14.

care au privit în paralel moartea lui Socrate și moartea lui Isus Hristos.³⁴ Amintesc acest exemplu nu din dorința de a scandaliza cititorul, ci pentru că este semnificativ în înțelegerea diferenței dintre ecoul doctrinei nemuririi sufletului și credința în învierea morților. Nu victoria sufletului asupra corpului, ci victoria trupului asupra morții este cea care împarte timpul istoric în două părți: înainte și după Hristos.

Chiar dacă se fundamentează pe dogma Cuvântului devenit trup în persoana lui Isus Hristos, rolul corpului în cadrul creștinismului este unul destul de ambiguu. Având rădăcinile în iudaism, dar și în filosofia greacă, creștinismul separă tot mai mult trupul de suflet, stabilind în cele din urmă o ierarhie între cele două dimensiuni, până în punctul de a asocia corpul cu păcatul, dorința, tentația și moartea. Diferențe semnificative apar între scrierile evanghelice și scrierile apostolului Pavel. În Evangheliile, anunțul Împărăției lui Dumnezeu nu se realizează doar prin argumente, ci vestea cea bună este prezentă în mod imediat și corporal prin persoana lui Hristos, care este împreună cu apostolii și vindecă păcatele și bolile trupești ale celor aflați în imposibilitate. Relația lui Hristos cu lumea este una corporală, concretă, senzorială atât înainte de înviere cât și după aceasta.³⁵

În scrisorile sfântului Pavel, rolul trupului în istoria mântuirii este greu de înțeles. Pavel se folosește de imaginea trupului pentru a descrie realități diferite: corp individual, persoana în general, dimensiunea biologică a ființei umane, corpul eclezial, etc. Doar ținând cont de dubla sa formare (ebraică și elenistică) putem înțelege de ce Pavel avea o viziune complexă despre corp. În plan eshatologic, încă de la început, Pavel vorbește despre învierea morților și nu despre nemurirea sufletului. Cu toate acestea, pe parcursul călătoriilor sale misionare, intră în contact cu diferite persoane care nu puteau accepta credința în învierea morților, deoarece nemurirea sufletului făcea deja parte din gândirea lor: auzind despre învierea morților aceștia au început să râdă.³⁶ Se poate observa că doctrina filosofică greacă era deja prezentă în diferite comunități iudeo-creștine.³⁷ Contrastul este cu atât mai profund cu cât învierea morților presupune o strânsă legătură între moarte și păcat. Moartea nu este un fapt natural, precum în cazul grecilor, ci este o anormalitate, ceva

³⁴ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Ed. Paideia, Brescia, 1986, pp. 19-27.

³⁵ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islâm*, op. cit., pp. 97-98.

³⁶ Cf. Faptele Apostolilor 17, 31-32.

³⁷ Cf. 1 Corinteni 15, 12.

opus intenției divine, motiv pentru care răscumpărarea sau istoria mântuirii devine un fapt necesar pentru a învinge păcatul și moartea. Pentru primii creștini, triumful asupra morții era posibil doar prin învierea omului total, precum Hristos a făcut-o pentru a absorbi moartea în victoria vieții veșnice.³⁸

Complexitatea gândirii lui Pavel cu privire la corp este semnificativă pentru tradiția patristică: aceasta va oscila între aprecierea sau negarea corpului, între salvarea sau condamnarea sa, din cauza corporalității sale. Părerile pozitive care favorizau rolul corpului în cadrul istoriei mântuirii se vor descompune în fața discursului sexual care îmbracă trupul. Augustin este cel care oferă o imagine diferită raportului corp-temniță: corpul în sine este bun deoarece a fost creat de Dumnezeu, însă mortalitatea sa reprezintă pedeapsa păcatului original. Corpul este prin urmare un corp al ispășirii pe acest pământ, pe când sufletul este parte a vieții divine. Până în secolul XIII, dezbaterile cu privire la raportul trup-suflet considerau corpul (împreună cu sufletul) garantul identității subiectului, chiar și după moartea acestuia. Schimbarea decisivă apare odată cu Toma de Aquino, când se va considera că sufletul este elementul definitoriu pentru identitatea subiectului, așa cum forma se impune în fața materiei făcându-o unică. Sufletul este independent de corp, dar este forma acestuia și îl însușește.³⁹ Drept consecință, nemurirea sufletului va dobândi o mare importanță în cadrul creștinismului câștigând teren în fața învierii morților în mentalitatea creștinilor.⁴⁰

În zilele noastre este suficient să facem un sondaj printre credincioși sau să ascultăm predica unui preot la înmormântarea creștinilor, pentru a constata că nemurirea sufletului a dominat în cele din urmă credința în învierea morților în trup. Anunțul prezent în Cuvântul devenit trup a trecut în plan secund, pentru a oferi întâietate sufletului ce nu putea fi atins de moarte. Putem afirma că *Phaidon* a fost prioritizat, iar capitoul 15 al primei epistole către Corinteni a fost sacrificat.⁴¹

³⁸ Cf. 1 Corinteni 15, 54-55.

³⁹ Cf. NANNINI Sandro, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, op. cit., p. 18.

⁴⁰ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, op. cit., pp. 137.

⁴¹ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 10.

1.2.1. O infidelitate a creștinismului față de propria doctrină?

Încă de la începuturile sale, Creștinismul a încercat să transmită tuturor vestea cea bună, aceea a învierii morților în Împărăția lui Dumnezeu. Diferența radicală dintre gândirea greacă și gândirea primilor creștini, dintre nemurirea sufletului și învierea morților este dată de un eveniment concret, desfășurat în mod real în timp și spațiu: învierea lui Hristos. Atât moartea, cât și viața veșnică sunt legate de evenimentul Hristos. Evangheliile menționează momentul în care Hristos înviat a mâncat împreună cu ucenicii săi și s-a lăsat atins, pentru a evidenția că învierea are loc în trup, într-un trup glorificat și material.⁴²

Pentru primii creștini, viața sufletului nu este eternă în sine, ci devine o realitate nemuritoare prin credința în învierea lui Hristos. Nu putea fi vorba despre o nemurire a sufletului, atât timp cât moartea era înțeleasă ca dușmanul principal al omului, deoarece îl separa de Dumnezeu. Moartea nu era considerată a fi prietena primilor creștini, până când Hristos nu a învins-o definitiv. Victoria asupra morții nu ar fi putut fi realizată dacă Isus ar fi continuat să trăiască precum un *suflet nemuritor*. Înfrângerea definitivă a morții s-a realizat tocmai prin moartea adevărată a lui Hristos, motiv pentru care Evangheliile subliniază adeseori dimensiunea umană a morții lui Isus.⁴³

Pentru primii creștini, tot ceea ce este opus vieții este o cauză a păcatului. De exemplu, vindecările pe care Isus le face pe parcursul vieții sale nu reprezintă doar o învingere a morții, ci mai ales o victorie asupra păcatului: „Păcatele tale îți sunt iertate”⁴⁴. Fiecare act vindecător reprezintă o înviere parțială, o victorie parțială a vieții asupra morții. Dacă pentru creștini trupul este un dar a lui Dumnezeu, pentru greci boala este o cauză a existenței corpului perceput ca rău în sine, un corp sortit distrugerii. Însă, corpul nu este închisoarea sufletului, ci templul Spiritului Sfânt⁴⁵, motiv pentru care păcatul și moartea afectează omul întreg și, în același timp, întreaga creație.⁴⁶ Dacă ar fi perceput moartea drept eliberatoare a sufletului, creștinii

⁴² Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, op. cit., pp. 135.

⁴³ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 25-26.

⁴⁴ Marcu 2, 5.

⁴⁵ Cf. I Corinteni 6, 19

⁴⁶ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 30-31.

nu ar fi considerat lumea o creație divină. Doar prin moartea totală se naște *un nou act creator* a lui Dumnezeu, care aduce la viață nu doar o parte a omului, ci omul întreg - așa cum a fost creat de Dumnezeu și a fost distrus de păcat și de moarte. Doar făcând abstracție de gândirea greacă cu privire la corpul înțeles ca rău, putem înțelege caracterul creștin al învierii morților. Pentru iudei și creștini materia este creația lui Dumnezeu, iar moartea trupului reprezintă distrugerea vieții create de Dumnezeu. Învierea morților nu învinge materia, ci moartea care a fost înghițită de biruință.⁴⁷

Comparativ cu filosofia greacă, textele Noului Testament vor propune termeni antropologici cu un alt sens și un alt înțeles. Pentru conceptele de *trup* și *suflet*, *carne* și *spirit* autorii vor folosi traducerea în greacă, însă înțelesul termenilor nu va fi asemănător cu cel veterotestamentar. Problema va apărea atunci când, drept consecință a traducerii lor în greacă, termenii neotestamentari vor purta cu sine întregul bagaj de semnificații al filosofiei grecești. În încercarea sa de a repropune dualismul cosmic în termeni grecești, Pavel nu reușește să-i ofere semnificația pe care o avea în gândirea iudaică. Raportul *viață*, *alianță* și *ruah* va fi tradus prin *pneûma* sau *spirit* și va avea ca antiteză *moartea*, *păcatul* și *carnea*. În planul mântuirii, carnea este potența păcatului care intră în lume prin neascultarea lui Adam, un păcat purtător de moarte. Atunci când vorbește despre carne, în conformitate cu tradiția iudaică, Noul Testament se referă la un mod de a trăi distant de Dumnezeu.⁴⁸ Carnea și corpul se află într-un raport esențial, mai intim decât raportul suflet-carne, deoarece corpul este perceput ca „sediul” al cărnii. Din acest motiv, Pavel utilizează cuvântul corp pentru a spune carne și viceversa, chiar dacă între cele două există o distincție clară⁴⁹. Spiritul, antagonistul cărnii, devine antagonistul corpului, însă nu în sens antropologic, deoarece este potența vieții creatoare care pătrunde omul din exterior. Dacă spiritul este potența vieții și a învierii, carnea și corpul devin potența morții.⁵⁰

În cele din urmă dualismul cosmic veterotestamentar *carne-spirit* va fi tradus prin dualismul antropologic platonice *trup-suflet*, fapt ce va provoca o treptată persecuție a corpului.⁵¹ Situat în legătură cu moartea și păcatul, corpul devine în

⁴⁷ Cf. 1 Corinteni 15, 54.

⁴⁸ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, op. cit., p. 100.

⁴⁹ De exemplu, în Romani 8, 5-8 Pavel folosește termenul trup pentru a desemna carnea.

⁵⁰ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 34-35.

⁵¹ Cf. 2 Corinteni 5, 6; 1 Corinteni 1, 29.

cadrul creștinismului carne de răscumpărat, o răscumpărare posibilă prin moartea pe cruce a Fiului lui Dumnezeu.⁵²

Ioan evanghelistul exemplifică această trecere în următorul pasaj: „Nu vă mirați de aceasta, căci vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși, cei ce au făcut bune spre învierea vieții și cei ce au făcut rele spre învierea osândirii.”⁵³ Cu alte cuvinte, învierea nu mai este valabilă doar pentru cei care au rămas fideli alianței cu Dumnezeu, ci este destinul omului ca atare. Se trece de la un raport de credință istorico-salvific, bazat pe dialogul dintre om și Dumnezeu, la o certitudine naturalistă, unde sufletul supraviețuiește morții, nu datorită fidelității sale față de alianță, ci datorită naturii sale nestricăcioase. În acest punct, subiectivitatea persoanei nu mai este identificată cu propriul trup. Subiectivitatea se mută în acel *eu* tot mai independent de valorile corporale.⁵⁴

Trecerea de la un corp moral la un corp al învierii se realizează prin moarte. Însă, pentru creștini, moartea nu poate fi percepută ca o eliberatoare de corpul fizic, deoarece omul este creatura lui Dumnezeu. Omul, și nu trupul, este rău în măsură în care potența morții, a cărnii, a păcatului îl „posedă”. Omul total va fi eliberat de potența morții (a cărnii) la finalul timpului de către Spiritul Sfânt (potența vieții).⁵⁵ După transformarea corpului moral în cel al învierii, nu va mai exista moarte. Corpul nu va mai fi „sediul”⁵⁶ cărnii, ci al Spiritului. La aceasta se referă Pavel prin „corpul spiritual”⁵⁷. Este vorba despre o nouă creație integrală⁵⁸ care să o înlocuiască pe cea atinsă de păcat și de moarte. Întreaga creație materială, inclusiv corpul nostru concret, vor primi o altă „substanță” de viață - cea a Spiritului Sfânt. Pe această idee Augustin ajunge să garanteze consistența proprie a corpului în plan escatologic,

⁵² Cf. GALIMBERTI, Umberto, *Il corpo, op. cit.*, pp. 63-64.

⁵³ Ioan 5, 28-29

⁵⁴ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia, op. cit.*, pp. 73-78.

⁵⁵ De exemplu, în Matei 10, 28: „Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar *psyché*-ul nu pot să îl ucidă”, *psyché* nu se referă la sufletul platonice, în sensul în care sufletul nu are nevoie de corp. Dovadă sunt cuvintele lui Isus care continuă: „Temeți-vă mai curând de acela care poate și *psyché*-ul și trupul să le piardă în gheena”. În acest caz exegeții spun că termenul *psyché* trebuie tradus prin cuvântul „viață”, în înțelesul termenului aramaic *nefēs*. Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento, op. cit.*, nota 9.

⁵⁶ Nu Carnea va fi „substanță” corpului, ci Spiritul.

⁵⁷ Cf. LACROIX, Xavier, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita Cristiana, op. cit.*, pp. 123-124.

⁵⁸ Cf. 2 Petru 3, 13.

refuzând controversa corpului spiritual în sensul de corp imaterial. Este vorba despre un corp uman, sexuat, care prin Spiritul lui Dumnezeu dobândește nemurirea.⁵⁹ Fiind un act care implică întreaga creație, corpul coruptibil nu poate deveni unul glorificat chiar după moartea individuală (precum în cazul lui Hristos), ci doar la sfârșitul timpului atunci când întreaga materie va deveni nestricăcioasă. Nu este vorba despre un pasaj „dincolo”, precum în cazul sufletului platonice, ci un pasaj de la timpul prezent la timpul viitor, strâns legat de planul mântuirii divine.⁶⁰

Învierea lui Hristos tinde să fie asociată astăzi cu nemurirea sufletului, fapt care exclude victoria vieții spiritului asupra morții. În realitate, Hristos a trecut prin moarte și a învins-o, înlocuind corpul stricăcios cu unul glorificat, devenind „primul născut dintre morți”⁶¹. Pentru primii creștini, Hristos a înviat și a inaugurat începutul unei creații noi. De ce doar inaugurată? Deoarece creștinii continuă să moară. Cu toate acestea, Spiritul Sfânt lucrează deja la transformarea lumii în noua creație, generând o tensiune fecundă⁶² între ceea ce s-a împlinit și ceea ce urmează să se împlinească. Dacă evenimentul Paștilor este punctul de plecare al vieții Bisericii primitive, atunci credința în învierea fizică a lui Hristos trebuie să fie considerată centrul credinței creștine. Cu alte cuvinte, creștinii trăiesc un timp al așteptării fecunde, situat între învierea „primului născut dintre morți” (ceea ce s-a împlinit) și învierea noastră fizică din morți (care se va împlini la final), prin lucrarea continuă a Spiritului Sfânt.⁶³ La final va exista doar Spiritul care va înlocui materia atinsă de păcat, cu o materie care nu poate fi atinsă de moarte.⁶⁴ Corpul nestricăcios al omului va fi asemenea corpului glorificat al lui Hristos după momentul învierii sale din morți.⁶⁵ Până atunci, omul se va situa într-o stare de așteptare intermediară (atemporală). El nu este abandonat de Dumnezeu deoarece a murit în Hristos și a fost luat „în posesie” de către Spiritul Sfânt, care locuiește în el. Ruperea și distanțarea

⁵⁹ Cf. ALBARELLO, Duilio, COZZI Alberto, LAITI Giuseppe, RECALCATI Massimo, *Il corpo nell'esperienza cristiana. Dal culto mondano del corpo al legame ritrovato*, op. cit., p. 28.

⁶⁰ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 38.

⁶¹ *Ibidem*, p. 41.

⁶² Această tensiune fecundă este un element constitutiv al credinței creștine.

⁶³ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, op.cit., pp. 42-44.

⁶⁴ Cf. LACROIX, Xavier, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita Cristiana*, op. cit., p. 124.

⁶⁵ Cf. Filipeni 3, 21.

de Dumnezeu înfăptuită prin moarte nu mai există deoarece distanța a fost comprimată (umplută) de Spiritul Sfânt care rămâne împreună cu persoana „adormită” până la Parousie, moment în care moartea va fi distrusă definitiv.⁶⁶

Putem afirma că preocuparea primilor creștini nu a fost aceea de a înțelege în mod special structura ontologică esențială a „dimensiunilor umane”, deoarece percepeau existența omului în raport de ascultare cu planul divin. Pentru primii creștini omul este o ființă unitară. Corpul este întotdeauna considerat din perspectiva comportamentelor sale, în raport relațional cu spiritul divin. În om nu există o serie de activități pur corporale și activități pur spirituale. Ființa umană nu are două feluri distincte de activitate sau de existență. Chiar și gândul se formează și se dezvoltă în expresii ale cuvântului. Corpul participă la realizarea persoanei, iar aceasta se realizează și se exprimă în întregime în corporalitatea sa. Nu există activitate umană care să nu izvorască și să fie expresie a persoanei considerate în sine. Desigur, orice act este caracteristic și este actualizat de o anumită facultate (a gândi, a scrie, a iubi, etc.), dar în acea facultate este implicată întreaga ființă umană.⁶⁷

Cu toate că doctrina Noului Testament pare a fi clară și incompatibilă cu gândirea socratică și platonice, în cele din urmă dualismul grec va pătrunde în mod decisiv în filosofia patristică și în cea scolastică, unde viața va fi atribuită sufletului, iar moartea va deveni destinul corpului⁶⁸. Chiar dacă vorbim despre o unitate finală a omului într-o nouă împărțire sau în afara ei, dualismul ontologic și funcția instrumentală a corpului în favoarea sufletului nu vor dispărea din mentalitatea occidentalilor.

În conformitate cu propria sa credință, nu există o altă religie care să ofere mai multă valoare corpului decât Creștinismul. În practica creștină corpul ocupă un loc indispensabil: îngrijirea bolnavilor considerată a fi un act de caritate; arta creștină manifestată prin icoanele și statuile care celebrează corpurile sfinților; liturghia creștină care implică în mod obligatoriu corpul: cântarea, respirația, poziția, mișcarea, gesturile.⁶⁹ Chiar și finalitatea vieții creștine este o promisiune adresată trupurilor. Concepția de înviere a morților afirmă și confirmă rolul și importanța

⁶⁶ Cf. CULLMANN, Oscar, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti La testimonianza del Nuovo Testamento*, op.cit., pp. 52-54.

⁶⁷ Cf. CHINEZ, Isidor, *Bioetică, Responsabilitatea față de viața umană*, Ed. Sapientia, Iași, 2015, pp. 95-96.

⁶⁸ Cf. 1 Corinteni 15, 50.

⁶⁹ Cf. LACROIX, Xavier, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita Cristiana*, op. cit., pp. 8-9.

corpului în cadrul Creștinismului. Dimensiunea existenței omului se realizează în corp și prin corp atât în viața aceasta, cât și după înviere. Învierea în trup glorificat este cea care combate abuzurile obiectualizante și totalizante ale corpului redus la materie, organism, forță de muncă, carne de răscumpărat, mașină. Din punct de vedere științific corpul poate fi înțeles și măsurat, însă continuă să rămână un mister care trimite dincolo de limitele materiale ale existenței omului.⁷⁰

II. Dualismul cartezian și obiectualizarea corpului

Cultură occidentală și implicit evoluția conceptelor de trup și suflet izvorăsc atât din filosofia greacă, cât și din doctrina biblică a tradiției iudeo-creștine. Studiul Sfintei Scripturi a reprezentat întotdeauna un punct de reper pentru marii filosofi ai Occidentului, motiv pentru care filosofia și religia nu pot fi separate în procesul de cunoaștere a adevărului despre ființa umană.⁷¹

Dualismul platonian trup-suflet, promovat de doctrina creștină, și-a găsit continuitatea și radicalizarea în cadrul științelor moderne, odată cu modelul conceptual *res cogitans* - *res extensa* inaugurat de René Descartes (1596-1650), părintele filosofiei moderne. Odată cu Descartes, problematica corpului și a sufletului reapar pe scena filosofiei. Pentru a oferi semnificație lumii obiective și abstracte, Descartes a fost nevoit să frângă *eu*-l personal în *corp* și *suflet* (minte) și să renunțe la valorile de sens care se fundamentau pe experiența corporală a omului implicat în lume. *Trupul*, subiect al istoriei care explora prin intermediul simțurilor întreaga lume, este redus în conformitate cu legile fizicii la un simplu obiect de studiu (*res extensa*), egal în demnitate cu celelalte corpuri aflate în lume.⁷² *Sufletul*, lipsit de valoare corporală, este perceput ca intelect rațional (*res extensa*), în sensul de ego intersubiectiv (psihic), ale cărui rațiuni depind de metoda matematică, devenind unicul subiect al istoriei care se identifică cu *eu*-l personal. Descartes propune un mod de gândire dualist, afirmând că realitatea omului este compusă din două substanțe diferite. Sufletul nu deține o dimensiune spațială, însă este conștient de sine însuși și este liber, pe când materia/corpul este integrată în timp și spațiu, nu are cunoștință de sine și este

⁷⁰ Cf. KNAUSS, Stefanie, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, op. cit., p. 139.

⁷¹ Cf. JASPERS Karl, *La fede filosofica*, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2005, pp. 95, 164.

⁷² Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 82.

supusă legilor fizice. Interacțiunea dintre corp și minte are un caracter fiziologic și se realizează într-un punct specific al creierului numit „glandă pineală”.⁷³

În cartea sa *Meditații despre filosofia primă*, Descartes prezintă principalele deosebiri între corp și suflet. Acesta propune într-un mod nou tradiționalul raport trup-suflet. După ce a abandonat doctrina aristotelică conform căreia sufletul este forma corpului, introduce conceptul de „minte”. Principala sa teorie este aceea a „îndoielii”, aplicată tuturor cazurilor: dacă mă îndoiesc de un lucru înseamnă că gândesc, prin urmare exist. Discursul urmează traiectoria existenței omului: dacă exist, ce sunt de fapt? Răspunsul oferit de Descartes este unul deductiv: dacă sunt o ființă gânditoare înseamnă că exist. Dintre toate proprietățile omului doar gândirea îmi este esențială și prin urmare, înainte de toate, sunt un „lucru care cugetă”.⁷⁴ A exista nu înseamnă a fi un corp, ci a fi o ființă cugetătoare – *suflet*. Gândirea, dintre toate atributele sufletului, este singura care nu poate fi separată de sinele personal. A gândi, așa cum afirmau și scolasticii în urma interpretării filosofiei lui Aristotel, este singura activitate pe care omul o poate desfășura fără a avea nevoie de un corp. Doar atunci când încetez să mai gândesc, încetez să exist. Dar ce înseamnă că sunt un „lucru care cugetă”? Înseamnă că sunt „minte”, „suflet”, „intelect” sau „rațiune”.⁷⁵ Din dorința de a clarifica expresia „lucru care cugetă”, Descartes golește de semnificația tradițională termenii preluați din doctrina augustină și le atribuie sensul de „lucru care cugetă”. În acest punct, sufletul devine sinonim pentru minte. Corpul și mintea sunt două substanțe diferite.⁷⁶ Putem afirma că „mintea” carteziană nu are de a face cu sufletul rațional al lui Aristotel.⁷⁷ Organismul este o mașină fiziologică în care se află un suflet auto-conștient, capabil să miște corpul prin intermediul gândirii și a voinței.⁷⁸

Odată cu René Descartes, sensul omului pe acest pământ nu a mai găsit semnificație în originarul raport om-lume. Trupul și lumea au început să dobândească semnificație în cugetările ego-ului intersubiectiv ale intelectului. Știința, care a luat

⁷³ Cf. BARRAJÓN Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, op. cit., p. 91.

⁷⁴ DECARTES, René, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, "Seconda meditazione", în *Opere filosofiche*, Vol. II, Ed. Laterza, Bari, 1986, pp. 25-26.

⁷⁵ Cf. DESCARTES, René, *Meditații metafizice*, Ed. Crater, București, 1993, p. 28.

⁷⁶ Cf. DECARTES, René, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, op. cit., p. 72.

⁷⁷ Cf. NANNINI Sandro, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, op. cit., pp. 20-21.

⁷⁸ Cf. BARRAJÓN Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, op. cit., p. 103.

naștere din raportul omului cu lumea, a uitat propria sa origine și s-a propus ca unica formă de cunoaștere capabilă să ofere semnificație obiectelor de studiu. Obiectualizarea lumii este cauza obiectualizării corpului, a excluderii sale din ambientul subiectivității omului. Între *eu*-l uman care locuiește lumea și psihicul care se bazează pe operații matematice există o clară distincție: eu-l uman locuiește un corp, pe când psihicul este pur intelect, capabil să se detașeze de realitățile înșelătoare ale simțurilor. Psihicul, prin intermediul funcțiilor sale, produs al metodei matematico-cantitative, produce obiecte ideale ca normă a interpretării lucrurilor reale. A cunoaște natura unui obiect nu înseamnă a o observa, ci a percepe prin intermediul intelectului diferențele calitative pe care le comportă.⁷⁹

Apariția dualismului cartezian a determinat abandonarea propriei experiențe umane, pentru a face loc ideii care să fie valabilă universal. Omul nu se mai ocupă de corpul care locuia lumea, ci de cum ideea științifică despre corp ne impune să îl percepem. Se trece de la corpul trăit, la corpul văzut; de la corpul subiect, la corpul obiect; se produce obiectualizarea lumii, care nu mai este pentru noi, deoarece ea există în sine.⁸⁰ Însă, corpul nu este un obiect, decât dacă nu devine un produs al minții care îl obiectualizează. Atunci când mintea percepe propriul corp printre celelalte obiecte, acesta nu o abandonează așa cum fac celelalte obiecte; atunci când mintea încearcă să atingă alte obiecte, realizează că nu o poate face fără propriul corp. Cu alte cuvinte, mintea nu poate evita abandonarea în grija trupului.

Odată cu separarea sa de suflet, corpul devine o sumă de organe lipsite de interioritate: văzul, auzul, atingerea devin procese atribuite unui organ. Trupul nu mai reprezintă punct de vedere asupra lumii, ci un obiect existent în lume. Știința a devenit pentru noi realul. Punctul ei de vedere asupra trupului, așa cum rezultă din studiul anatomic, a devenit atât de familiar încât nimeni nu mai depune efortul de a renunța la propria experiență de viață percepută prin intermediul trupului implicat în lume. Simțurile nu mai reprezintă deschiderea față de lume și posibilitatea de a o locui, ci organele și funcțiile organismului.⁸¹ Însă, trupul nu poate fi redus la un simplu obiect observat în lume sau la o sumă de organe, deoarece ochiul nu doar vede, ci își oprește atenția pe anumite obiecte și evită alte obiecte; urechea nu doar

⁷⁹ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 84.

⁸⁰ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, op. cit., pp. 94-95.

⁸¹ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Il corpo*, op. cit., p. 79-80.

aude, ci percepe familiaritatea anumitor voci și ostilitatea altora. Trupul este incompatibil cu statutul de obiect deoarece este în mod continuu perceput, pe când un simplu obiect poate fi lipsit de atenție. Trupul este mereu cu mine și niciodată în fața mea, așa cum este obiectul. Atunci când ating un obiect îl simt și explorez prin intermediul trupului meu, însă atunci când îmi ating propriul trup mă simt atât explorator cât și explorat. Eu trăiesc prin trup posibilitatea de explorare a lumii.

Un alt aspect deosebit de important face trimitere la facultățile/funcțiile omului. Atât funcțiile vegetative cât și cele senzitive au nevoie de corporalitatea omului. Omul are nevoie de organe pentru a putea realiza un act intelectual – de exemplu, pentru a cunoaște, omul are nevoie de simțuri, prin intermediul cărora poate percepe realitatea exterioară. În om se evidențiază o transcendență trans-organică: actul care se realizează printr-un organ, depășește organul însuși.

În om pot fi identificate trei straturi majore, care nu sunt separate și nu sunt localizate într-o parte anume a corpului: stratul senzitiv-vegetativ – adică viața psihică a corpului organic, senzațiile fizice (nu ochiul vede, ci persoana prin intermediul ochiului); stratul senzitiv-intențional – se referă la analiza percepțiilor despre lumea exterioară, actele intenționale, reprezentările imaginației (nu creierul are memorie, ci persoana); stratul superior intelectual, spiritual – capacitatea omului de a percepe generalul în manieră ontologică, independent de realitatea concretă, capacitatea de a acționa liber, conștient și voit, capacitatea de a iubi în conformitate cu o valoare ontologică, etc. Cu alte cuvinte, funcțiile spirituale depășesc dimensiunea somatică, dar în același timp sunt dependente de corp pentru a se putea realiza.⁸² Actul uman este o împreunare a dimensiunilor care se integrează reciproc: dimensiunea neuronală, psihică, intențională, spirituală – omul gândește cu și datorită creierului și nu creierul gândește. Forma este prezentă în toată materia, iar materia este pătrunsă în mod total de formă. Forma acționează împreună cu materia.

Problematica dualismului platonian trup-suflet nu a pătruns doar în ambientul religios al occidentului, ci a influențat considerabil și studiul științelor moderne. De exemplu, atât psihiatria cât și psihanaliza și-au derivat modelele conceptuale din schema pe care René Descartes a introdus-o și pe care științele au adoptat-o.

Știința, conștientă că domeniul său de activitate se extinde exclusiv în ordinul cantitativ și măsurabil al *rex extensa*, a fost constrânsă să dea naștere unei

⁸² Cf. BARRAJÓN Amador-Pedro, *L'antropologia cristiana di fronte alla scienza*, op. cit., pp. 122-123.

discipline⁸³ care să „explice”⁸⁴ omul așa cum este explicat oricare alt fenomen al naturii, în loc să îl „perceapă/observe”⁸⁵ așa cum se prezintă în lume⁸⁶. Pentru a putea explica omul, știința a fost nevoită să-l obiectualizeze, considerând psihicul ceva de analizat conform legilor și metodelor științelor naturale. Transformând psihicul în ceva de sine stătător – așa cum a făcut fiziologia cu organele – psihologia a pierdut specificitatea umanului.⁸⁷ Karl Jaspers este primul care a condamnat caracterul reductiv al explicării obiectualizante a individului: „este posibil să explici ceva fără a-l înțelege”⁸⁸, deoarece ceea ce este explicat ajunge să fie redus la ceea ce în mod anticipat s-a presupus.

Se poate deduce cu ușurință că acceptarea dualismului cartezian - efect și radicalizare a dualismului platonian - a dus la distrugerea unității originare a omului. Se ajunge la a concepe ca entitate în sine ceea ce în realitatea reprezintă modalitatea de relaționare a originalului raport om - lume, pe care Franz Brentano și mai apoi Edmund Husserl le-a prezentat ca intenționalitate a conștiinței.⁸⁹ Analizând conștiința precum un obiect (*res cogitans*) și nu ca un act intențional, se poate înțelege de ce Freud a privit calitățile psihice ca și cum ar fi obiecte fizice, până a presupune că, de exemplu, sentimentele pot fi „transferate” de la o persoană la alta.⁹⁰ Dualismul Cartezian a devenit astfel modelul cultural decisiv în separarea științelor spiritului de științele naturii. O separare benefică pentru disciplinele matematice și fizice, însă dezastroasă pentru științele psihologice, care activau între două entități - corp și suflet - aflate deseori doar în raport de suprapunere sau intersectare.⁹¹

Distanțarea individului de propria existență reprezintă principala criză pe care omul modern trebuie să o depășească. Pentru a oferi individului demnitatea originară de subiect al istoriei este necesară o reconsiderare a discursul teologic despre

⁸³ Este vorba despre *Psihologie* – termen provenit din limba greacă: *psyché* (suflet/psihic) și *logos* (știință).

⁸⁴ În înțelesul de *erklären*.

⁸⁵ În înțelesul de *verstehen*.

⁸⁶ Este vorba despre modelul fenomenologic care propune raportul om - lume

⁸⁷ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 10.

⁸⁸ JASPERS K., *Psicopatologia generale*, (Il pensiero Scientifico), Roma, 2000, p. 30.

⁸⁹ Cf. HUSSLER, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Ed. Einaudi, Torino, 1976,

⁹⁰ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia*, op. cit., pp. 12-13.

⁹¹ Cf. DILTHEY, W., *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, în *Scritti filosofici*, Ed. Utet, Torino, 2004.

corp dintr-o perspectivă fenomenologică. Aceasta depășește dualismul antropologic inaugurat de Platon și cel metodologic cartezian care a adâncit separarea dintre subiect și obiect și se fundamentează pe prezența umană (*desein*) în originalul raport de a fi în lume. Doar în această perspectivă afirmația lui Sartre conform căreia „psihicul este corp”⁹² își găsește semnificația. Corpul nu mai poate fi privit ca materie aflată la dispoziția sufletului (*körper*), ci devine trup ca existență (*leib*); nu mai este *obstacol* de depășit ci *vehicul* în lume.⁹³

Concluzii

Originalitatea, relevanța și importanța cercetării este dată de ambivalența care caracterizează semnificația corpului și determină integrarea sa în toate domeniile, dar și sustragerea sa: de la centrul de iradiere simbolică în comunitățile primitive, corpul devine pentru occident parte negativă a fiecărei „valori”; de la „nebulia corpului” la Platon, devine „blestemul cărnii” pentru religia biblică; de la descompunerea carteziană a unității sale, devine „anatomie” pentru știință și în cele din urmă este redus la un simplu funcționar al aparatelor în cadrul tehnicii. Ambivalența a lăsat corpul fără sens, fără nume, fără traiectorie, dar i-a oferit posibilitatea de a deveni, atât pentru religie cât și pentru știință, *locul* în care se poate media o integrare a acestora, nu din perspectiva metodei cunoașterii lor specifice, ci din perspectiva integrării ființei umane, a umanității sale concrete: emoții, sentimente, inteligență, raționalitate, virtute, etc.

Scopul cercetării a fost acela de a observa cum a evoluat și s-a împământenit, atât în cadrul creștinismului, cât și în cadrul științei, dualismul și contradicția existentă între trup și suflet. Propunerea este aceea de a ne întoarce la o incluziune totală a trupului, ca subiect al credinței și al cunoașterii, în tradiționalul raport om-lume. Experiențele spirituale sunt atât de legate de corp încât discursul despre o viață lăuntrică a omului dobândește un caracter la fel de concret precum în cazul discursului despre un simț interior prin care avem senzații cu privire la buna funcționare a unui organ intern. Fragilitățile corporale nu sunt limite sau impedimente, ci sunt parte esențială a relației dintre știință și religie. Din acest motiv,

⁹² SATRE, J. P., *L'essere e il nulla, il Saggiatore*, Milano, 1966, p. 429.

⁹³ Cf. GALIMBERTI Umberto, *Psihiatria e fenomenologia, op. cit.*, p. 24.

absența credinței în cunoașterea științifică, ar lipsi știința de sens, ar lipsi existența omului de scop.

Omul nu este un suflet la care s-a adăugat un corp, chiar dacă dimensiunea spirituală are nevoie de trup pentru a acționa în lume. Trupul este ceea ce în om reprezintă multiplicitatea pe când sufletul oferă unitatea ființei umane. A vorbi despre trup semnifică a depăși dualismul cultural care de mai bine de două mii de ani a contrapus spiritul - materiei, eu-l – lumii și sufletul - corpului.

Formularea unei viziuni despre corp în sintonie cu dezvoltarea psihologiei și a neuroștiințelor este necesară și dobândește un caracter existențial. În tradiția creștină catolică omul este privit ca o unitate materială și spirituală. Într-o primă etapă este vorba despre unitatea ontologică trup-suflet. Omul este un tot unitar. Unitatea duală a omului nu dizolvă unitatea ontologică a întregului, chiar dacă dimensiunile pot fi analizate și separat. În această situație nu se pleacă, precum în cazul platonismului și a dualismului cartezian, de la principii considerate a fi separate, pentru ca mai apoi să devină o unitate, ci omul este o unitate formată din două principii.

MISTERUL ȘI SENSUL MORȚII ÎN CREȘTINISM

Alex - Dominic CHIVARI*

ABSTRACT. *The Mystery and Meaning of Death in Christianity.* What is our hope as Christians? What are we looking forward to? What future does God have in store for us after we die? Will it involve this beautiful earth as well as all of creation? To raise these kinds of questions is to ask ourselves questions about eschatology, about realities and the end times. Given that, as we said above, the Christian faith is essentially eschatological, we eagerly await the coming of the Eschaton, having the hope of the coming of the age of salvation, of the establishment of the Kingdom of Heaven. Eschatology should occupy a central place in our Christian faith, because without a belief in the realities of the future, we have no hope.

Keywords: mystery of death, meaning of death, salvation.

Cuvinte cheie: misterul morții, sensul morții, eshatologie, mântuire.

Introducere

În conformitate cu cuvintele lui Karl Barth, „*dacă creștinismul nu este cu totul eshatologie minuțioasă, nu rămâne în ea nici o legătură cu Hristos*”, deoarece Mântuitorul ne-a adus speranța, eshatologia ne vorbește și despre speranță. Astfel, domeniul eshatologiei nu tratează doar despre viața de Dincolo, ci și despre speranța teologală care lucrează în această viață de acum.

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică. Departamentul Oradea, alexdomynyk@yahoo.it.

¹ Cf. BARTH, Karl, *The Epistle to the Romans*, ed. Oxford University Press, London, 1933, p. 314.



Veșnicia este posibilă doar datorită Patimii, Morții și, mai ales, Învierii Mântuitorului, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Învierea lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu reușește să demonstreze întreaga perspectivă asupra vieții celei veșnice. Astfel, în același timp în care Mântuitorul a introdus și arătat Împărăția Cerurilor în lume, El i-a demonstrat, de asemenea, omului că și Cerul este cu putință. Hristos le-a explicat celor care l-au urmat adevărul divin și felul în care viața veșnică funcționează. Această învățătură pe care discipolii au primit-o de la Isus a devenit imperioasă și absolută după învierea Sa din morți. Prin urmare, ce fel de opțiuni și alegeri îi prezintă omului Mântuitorul? În ce constă, după moarte, trăirea și comuniunea cu divinitatea pe parcursul întregii eternități?

1. Necesitatea fenomenului morții ca și consecință apăcatului

În perspectiva creștină, Dumnezeu dă întotdeauna viață, atât pe cea terestră, cât și pe cea de pe cealaltă lume. Este un Dumnezeu al Iubirii și al Vieții², iar nu al morții și suferinței. Astfel, moartea, fiind o consecință a libertății umane, „încununează”, am putea spune, orice viață umană, neputând fi detașată de celelalte fenomene ale vieții. Despre moarte se poate vorbi doar incluzând-o în datele antropologice fundamentale: Domnul Dumnezeu l-a creat și modelat pe om asemenea Chipului și Asemănării Sale (cf. Gen 1, 26³), introducându-l într-o relație și legătură specială cu Domnul, asemenea unei înrudiri⁴ cu El: „Dumnezeu l-a creat pe om pentru nestrăicături și l-a făcut chip al eternității proprii.” (Cartea Înțelepciunii 2, 23).

Astfel, această relație om – divinitate trebuie să fie înțeleasă ca una personală: omul a fost creat și chemat la existență de puterea cuvântului lui Dumnezeu, pentru ca, în virtutea libertății sale, să facă binele și, prin acesta, să răspundă la chemarea Creatorului. Omul trebuie să intre într-o comuniune tot mai strânsă cu divinitatea, și simte în sinea lui dorința ascunsă de a se desăvârși și sfinți,

² „Isus i-a zis: Eu sunt Calea, Adevărul și Viața.” - In 14, 6, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

³ „Și a zis Dumnezeu: „Să-l facem pe om după chipul și asemănarea noastră și să stăpânească peste peștii mării și peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul și peste toate reptilele care se târăsc pe pământ!” - Gen 1, 26, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

⁴ Asemănarea poate fi comparată cu legătura Tată-Fiu din Gen 5,3: „Când avea o sută treizeci de ani, lui Adam i s-a născut un fiu după chipul și asemănarea lui și i-a pus numele Set.” - Gen 5, 3, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

pentru a putea răspunde fără rezerve iubirii lui Dumnezeu. O asemenea dorință poate să se împlinească numai în și prin Dumnezeu.

Totuși, în această legătură teandrică a intervenit răul, care a pătruns în lume din cauza șireteniei Diavolului, invidios pentru că Domnul l-a creat pe om ca ființă perfectă, răstălmăcind perspectiva omului asupra libertății sale. Omul, prin păcatele sale, a optat pentru moarte, nesupunându-se planului divin al lui Dumnezeu: în lume a apărut păcatul, ca trufie în fața planurilor Creatorului și, odată cu păcatul, moartea.

Moartea nu intră în planul lui Dumnezeu (cf. Gen 1-2), ci ea și-a făcut intrarea în lume din invidia Diavolului (Înț 2,24, cf. Gen 3,3-4.19). Domnul l-a creat pe om, magnum opus-ul Său, pentru viața cea nemuritoare (cf. Înț 4,4) și pentru nestricăciune (cf. Înț 2,23), adică pentru participarea la eternitatea fericită a lui Dumnezeu. Moartea este consecința păcatului strămoșesc, originar, iar primul om, deși constituit perfect, nemuritor, armonios, având o îmbinare desăvârșită trup-suflet, prin neascultarea față de unica poruncă divină primită, deși a fost avizat dinainte de ceea ce va urma, s-a lăsat ispitit și a decăzut, fiind pedepsit cu moartea.

Fenomenul morții este un fenomen inevitabil, fiind cel mai cu siguranță a se întâmpla, la un moment dat în viața omului. Nimeni nu poate să fugă de ea, fiindcă ea este moștenirea noastră ca oameni, consecința păcatului prim săvârșit de către om, apăsând omenirea până în zilele noastre. Și cu toate acestea, blestemul *„dumnezeiesc al morții a fost redus la jumătate prin venirea Răscumpărătorului. El a venit pe lume ca să mântuiască sufletul omului de veșnica moarte, să-l întoarcă la Creatorul lui printr-o reascultare a poruncilor Sale. Cei ce au călcat porunca lui Dumnezeu prin strămoșii lui și sunt deci apăsați de blestemul ancestral, pot totuși să scape de el, dacă vor asculta la rândul lor de poruncile lui Dumnezeu, transmise pe pământ prin proorocii legii vechi și prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin poruncile Evangheliei Lui”*⁵.

Deși sufletul omului va fi reîntors la Creatorul Său după moarte, ca să dea socoteală de ceea ce a făcut în timpul trecătoarei vieți pământești cu trupul lui, Templul Spiritului Sfânt, acesta din urmă, fiind pământ⁶ se va întoarce înapoi în

⁵ Pr. MITROFAN, *Viața noastră după moarte*, Ed. Agapis, București, 2008, p. 4.

⁶ *În sudoarea frunții tale vei mânca pâine până te vei întoarce în pământul din care ai fost luat. Pentru că pământ ești și în pământ te vei întoarce”* - Gen 3, 19, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

pământul din care a fost luat. Omul a fost plăsmuit din pământ pentru a lucra pământul: astfel, între om și pământ s-a dezvoltat o anumită solidaritate. Totuși, din cauza păcatului strămoșesc, această relație a fost desființată; lucrarea pământului devine o muncă titanică, chiar robie, deoarece omul a mâncat atunci când îi fusese interzis, în mod clar, acest lucru. Astfel, de acum încolo, omul va trebui să-și obțină mâncarea cu truda frunții sale. Totuși, aici se ridică o anumită problemă: moartea este pedeapsa și consecința păcatului neascultării divine – *stipendia peccati*. În context (cf. Gen 2, 9; 3, 22), se pare că moartea face parte încă de la început, din condiția creaturală a omului. Dar, ca și venerarea lui Dumnezeu care devine frică, la fel și moartea capătă o tonalitate tragică și deprimantă. Omul care voia să fie ca Dumnezeu, fără Dumnezeu descoperă absurditatea și mizeria proprie.

Fiecare om are propriul destin, un destin în care el își împlinește vocația, iubindu-L pe Dumnezeu și respectându-i prerogativele care îl vor conduce la fericirea terestră, temporală, și mai ales la cea cerească, veșnică; dacă omul se sustrage Planului Divin și se situează împotriva acestuia, pierzând timpul pentru a se bucura în mod hedonist, căutând doar plăcerea simplă, pământească, omul va atrage, bineînțeles și pe drept, pedeapsa meritată.⁷

Moartea este o experiență contradictorie și misterioasă care ne trezește tuturor reverență: chiar dacă aparent „*nu ne privește, de vreme ce – atâta vreme cât existăm – realitatea ei este îndepărtată și – atunci când ne atinge – noi nu mai suntem ca să o simțim (...) dar, cu toate acestea, simțim cu toții că marchează o teribilă ruptură în ceea ce alcătuiește individul și ceea ce îl definește în raport cu ceilalți*”.⁸ Astfel, moartea este o experiență înspăimântătoare pentru aceia care nu se ostenesc să Îl cunoască pe Domnul și Poruncile Sale, dar pentru cei doritori să-L iubească, moartea este o binefacere, fiind capătul suferințelor și al durerilor trupului, a neînțelegerilor, a neputințelor și muncilor istovitoare, mântuind sufletul din închisoarea cea coruptă a trupului neascultător și corupt, devenind întrevederea omului cu Dumnezeu și oferind pacea și odihna cea veșnică.⁹

Fenomenul morții s-a abătut așadar mai întâi asupra sufletului, care, fiind despărțit de Dumnezeu și fiind lipsit de viața cea dumnezeiască în urma păcatului

⁷ Cf. Pr. MITROFAN, *Viața noastră după moarte*, Ed. Agapis, București, 2008, p. 4.

⁸ ZETEA, Simona Ștefăna, *Dincolo de pragul morții: elemente de escatologie*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 47.

⁹ Cf. Pr. MITROFAN, *Viața noastră după moarte*, Ed. Agapis, București, 2008, p. 5.

originar, ajunge pătimitor, pieritor și stricăcios.¹⁰ Mai apoi, de la suflet trece la trup, așa cum spunea și Sfântul Grigorie Palama, cu privire la această bivalență tanatică, suflească și trupească, aducându-i doar suferințe: „*Moartea ivită în suflet din pricina neascultării, n-a stricat numai sufletul (...), ci a adus și asupra trupului necaz și pătimire, l-a făcut stricăcios și rob al morții. Căci murind omul lăuntric prin călcarea poruncii, atunci aude Adam cel pământesc cuvântul:*

«pământ ești și în pământ te vei întoarce» (Fac. 3, 19)”.¹¹

Domnul Dumnezeu este Creatorul a tot și a toate, fiind Izvorul Vieții celei Veșniceși Adevărate. Doar prin comuniunea cu El noi putem afla viața. Totuși, prin păcat, omul reziliază această comuniune teandrică, despărțindu-se de însuși centrul vieții, axându-se în schimb asupra propriului eu și divinizându-se pe sine. Omul, nefiind de la sine și pentru sine, potrivit ființării sale, nu poate să fie un model original, ci este doar o copie care trăiește în păcat și pentru sine. Astfel, conform Gen 2, 17, omul care păcătuiește trebuie să sufere moartea. El nu a mai dorit să se arate responsabil în fața lui Dumnezeu, ci el să fie ca Dumnezeu (cf. Gen 3, 5), căzând astfel în păcat.

Din cauza păcatului, omul nu mai poate experimenta apropierea lui Dumnezeu, care este de fapt, Cel care îl susține, experimentând mai mult frica de cufundare în neant, singurătatea, lipsa speranței, a soluției și îndoiala. Moartea, astfel, este trăită ca o catastrofă. De aceea, Karl Rahner vorbea despre „*voalarea morții*”¹², al cărei sens originar a fost ascuns: moartea nu mai este o întoarcere acasă, ci mai degrabă o expresie a lipsei relațiilor și a comunicării celui ce a păcătuit, care, autodivizându-se și autopreamărindu-se, nu de rareori înțelege greșit dimensiunea lipsei de relație, care depășește cadrul personal, luându-o drept autonomie.¹³ În afară de sentimentul de izgonire și disperare, cel păcătos, centrat doar pe sine însuși, își poate mări și frica cu privire la judecata de după moarte, stresându-l.

¹⁰ Cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la statui*, XI, 2; Sf. GRIGORIE PALAMA, *Către maica Xenia*, 9; *Omilii*, 11.

¹¹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Către maica Xenia*, 10. Cf. 150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire, 51.

¹² RAHNER, Karl, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg, 1958, p. 39 ș.u.

¹³ Cf. SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Dogmatica catolică*, Vol. 8: Viitorul creației în Dumnezeu. *Escatologie*, Ed. Sapientia, Iași, 2016, p. 66-67.

Așadar, dacă moartea este consecința păcatului, apare întrebarea dacă și protopărinții noștri, Adam și Eva, ar mai fi murit chiar dacă nu păcătuiau, dacă moartea ține, de fapt, în general de natura umană sau dacă natura umană a devenit muritoare prin păcat.¹⁴

Fragmentele biblice care au fost menționate mai devreme au dat impresia libertății originare a protopărinților față de moarte. De exemplu, Sinodul din Cartagina (418 d.Hr.) i-a anatemitizat pe cei care au susținut că Adam, primul om, ar fi fost creat de la început muritor (conform DS 222¹⁵); de asemenea, Conciliul din Orange (529 d.Hr.) ar fi respins concepția că păcatul lui Adam nu ar fi dăunat omului întreg, care, „după trup și suflet, ar fi fost transformat în mai rău” (*non totum hominem, id est secundum corpus et animarum, in deterius commutatum*; DS 371¹⁶). Această formulare a intrat și în canonul 1 al Decretului pentru păcatul strămoșesc al Conciliului din Trento (cf. DS 1511¹⁷): va fi excomunicat și anatemitizat

¹⁴ Posibilele excepții de la această regulă a universalității morții nu trebuie tratate aici mai aprofundat. De menționat ar fi Enoh (cf. *Gen* 5, 24; *Sir* 44, 16; *Evr* 11, 5) și Ilie (cf. *2Rg* 2, 11; *Sir* 48, 9), despre care în Antichitate, parțial, se presupunea că se vor întoarce pe Pământ înainte de Parusie, de revenirea lui Hristos, și vor muri în lupta contra Antihristului; în continuare, Maica Domnului (un caz improbabil de nemurire în concepția lui Finkenzeller: cf. J. FINKENZELLER, *Tod*, în *Marienlexikon*, VI) și, la urmă, cei vii la revenirea Lui: cf. *1Tes* 4, 14-17; *Fil* 3, 20 ș.u.; *1Cor* 15, 51.

¹⁵ Cf. DENZINGER, Heinrich Joseph Dominicus (et. al.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*:

Can. 1. Placuit omnibus episcopis ... in sancta Synodo Carthaginensis Ecclesiae constitutis: ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit.

¹⁶ Cf. DENZINGER, Heinrich Joseph Dominicus (et. al.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*: Can.1. Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, 'in deterius' dicit hominem 'commutatum', sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: 'Anima, quae peccaverit, ipsa morietur' (*Ez* 18,20); et: 'Nescitis, quoniam, cui exhibetis vos servos ad oboediendum, servi estis eius, cui oboeditis?' (*Rom* 6,16); et: 'A quo quis superatur, eius et servus addicitur' (cf. *2 Petr* 2,19).

¹⁷ Cf. DENZINGER, Heinrich Joseph Dominicus (et. al.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Briesgau, 1967:

Can. 1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi imminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, 'qui mortis' deinde 'habuit imperium' (*Hebr* 2, 14), hoc est diaboli, 'totumque Adam per illam

cel care nu va mărturisi că Adam, după ce acesta a încălcat porunca divină, s-a „dat morții cu care Dumnezeu îl amenințase dinainte și, odată cu moartea, sclaviei sub puterea aceluia «care» după aceea «deține domnia morții, adică Diavolul» (Evr 2, 14) și că întregul Adam (...) după trup și suflet a fost transformat în mai rău”. De fapt, aici sunt sintetizate fragmentele biblice menționate anterior: moartea e o consecință a păcatului, mai exact, al celui strămoșesc, care acționează și operează asupra întregii omeniri, punând-o pe aceasta sub domnia morții, adică sub domnia Diavolului.

În ceea ce privește cea de-a doua întrebare, aceea despre eliberarea de moarte a omului din Paradis, ar trebui făcute mai întâi anumite diferențieri mai aprofundate.

În primul rând, viața lui Adam, primul om, ar fi „ajuns la final, căci aparținea timpului; însă acest final nu ar fi fost moartea așa cum o cunoaștem noi. Astfel, putem doar săspunem că ar fi existat un final care ar fi fost în același timp un început, o trecere, o transformare”;¹⁸ o asemenea continuare eternă și infinită a acestei vieți ar fi fost potrivnică și orânduiri divine și supranaturale a omului.

În al doilea rând, libertatea față de moarte a fost înțeleasă și în Tradiție ca și donum praeternaturale, drept urmare a unității dintre har și natură, însă niciodată ca fiind doar ceva natural.

Așadar, păcatului nu i s-a atribuit în Tradiție o anumită putere care să distrugă în așa măsură omul încât să poată să transforme și fizicul în structura sa degenerată.¹⁹ „Bineînțeles că păcatul a condus la rănirea omului în unitatea sa psihosomatică și, de aceea, și în ceea ce privește sufletul și trupul (cu care se păstrează *commutatio* în deterius dintre trup și suflet în sensul Conciliului din Trento), însă nu la o schimbare a naturii omului.”²⁰ Referitor la libertatea de moarte a lui Adam, M. Scheeben²¹ stabilește că «omul doar pe baza naturii sale, și chiar cu ajutorul mijloacelor generale obișnuite ale alimentației, nu ar fi putut să-și păstreze prin puterea sufletului nemuritor viața sa trupească și că, pentru aceasta, are nevoie de providența extra- și supranaturală a lui Dumnezeu». Moartea ar fi «consecința

¹⁸ GUARDINI, Romano, *Die Letzen Dinge*, Würzburg, 1952, p. 12.

¹⁹ Cf. SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Dogmatica catolică*, Vol. 8: Viitorul creației în Dumnezeu. Escatologie, Ed. Sapientia, Iași, 2016, p. 68-69.

²⁰ Cf. SCHEFFCZYK, Leo, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt*, FKTh 6 (1990), 18 ș.u.

²¹ Cf. SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II, Freiburg, 1878, nr. 554; de asemenea, LAIS, Hermann, *Dogmatik*, I, 143 ș.u., UU, 335 ș.u.; cf. și HAMP, Vinzenz, *Paradies und Tod*, în Idem, *Weisheit und Gottesfurcht*, St. Ottilien, 1990, pp. 166-179.

constituției naturii sale» și și-ar avea rădăcinile în «natura însăși, și nu în păcat». La fel gândește și J.H. Oswald.²²

Păcatul a luat integritatea supranaturalului pus peste natura umană și, astfel, a făcut ca moartea să devină necesară atât pentru dimensiunea spirituală, cât și pentru cea fizică, așa cum este trăită acum după căderea în păcat.²³

2. Nemurirea sufletului

„Adevăr îți spun, astăzi vei fi cu mine în paradis!” (Lc 23, 43), îi spunea Isus Hristos, Domnul și Mântuitorul nostru, tâlharului de pe Cruce, care în ultima sa clipă a vieții și-a recunoscut faptele sale față de aproapele și față de Dumnezeu, căindu-se sincer pentru ele. Niciodată nu este prea târziu pentru om, pe acest pământ, cât timp mai are puterea necesară să-și recunoască păcatele și greșelile.

Tema nemuririi și învierii sufletului, în ultimele decenii, a făcut obiectul unei întrebări ce a modificat, puțin câte puțin, întreaga panoramă a teologiei și spiritualității. Teologul luteran Oscar Cullmann a formulat această chestiune în modul cel mai dramatic și concis: „Dacă, în zilele noastre, cerem unui creștin mediu, să fie protestant sau catolic, intelectual sau nu, să spună ce ne învață Noul Testament asupra sorții individuale a omului, despre ce se întâmplă cu omul după moarte, răspunsul va fi, cu câteva excepții, «nemurirea sufletului». Sub această formă, o astfel de opinie este una din cele mai grave necunoașteri a creștinismului²⁴ deoarece, în limbajul creștin nu ar trebui să se vorbească de nemurirea sufletului, ci doar de subzistența sa după moarte și de învierea cu adevărat a omului în întregimea sa, conform schemei „dualiste” trup – suflet.²⁵”

²² OSWALD, Johann Heinrich, *Escatologie*, Paderborn, 1869, p. 20: „că *posse non mori* sau nemurirea lui Adam paradiziac nu a fost o calitate necesară naturii sale, ci o consecință a acțiunii divine mărețe; *non ipsiusnaturae vi sed divino erat immortalis*, așa cum spune și *Catehismul roman*”. - *Catehismul Bisericii Catolice* (München, 1993) învață (nr. 1008): „Deși omul avea o natură muritoare, Creatorul nu l-a destinat pentru moarte”.

²³ SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Dogmatica catolică*, Vol. 8: *Viitorul creației în Dumnezeu. Escatologie*, Ed. Sapientia, Iași, 2016, p. 69.

²⁴ Cf. CULLMANN, Oscar, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, ed. Kreuz, Stuttgart, 1969, p. 19.

²⁵ Cf. BENEDICT, Papa XVI / RATZINGER, Joseph, *Moarte și viață veșnică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2012, pp. 126-127.

Abordarea fenomenologiei și misterului morții din perspectiva creștinismului presupune întotdeauna acceptarea de premise antropologice, adică acceptarea alcătuirii și creării omului din două părți/dimensiuni, una materială și una spirituală, trup și suflet (ce alcătuiesc, împreună, o singură și unică natură), respectiv acceptarea nemuririi acestuia. Procesul morții, în esență, înseamnă încheierea itinerariului uman terestru, în dimensiunea temporală și spațială; în timp ce trupul se năruie și revine în pământul din care a fost creat (cf. Gen 3, 19), sufletul său intelectual și rațional continuă să subziste, păstrându-și întreaga individualitate și funcțiile sale (precum memoria, gândirea, conștiința de sine, imaginația, capacitatea de bucurie/tristețe), putând vorbi de fericirea sau nefericirea veșnică, de Rai sau Iad, despre care vom discuta în capitolele viitoare. *„Caracterul nemuritor al sufletului decurge, din punct de vedere filozofic, din trăsăturile substanței sale imateriale simple; mai mult, din punct de vedere teologic, afirmăm că sufletul este «spirit de origine divină».* Așadar, credem în nemurirea sufletului date fiind caracteristicile naturii sale și dată fiind revelația asupra voinței lui Dumnezeu ca sufletul să fie nemuritor (nu putem nega faptul că lui Dumnezeu îi stă în putere a menține în viață ori a distruge sufletul, dar știm că Dumnezeu l-a chemat la viață și vrea viața și fericirea lui, iar nu nefericirea și distrugerea sa).²⁶ Prin urmare, dacă moartea și degradarea trupului sunt fapte constatabile, credința noastră în înviere (esența credinței creștine după cum afirmă Sfântul Paul) trebuie să presupună credința în supraviețuirea sufletului, deoarece în absența unei continuități a persoanei sub această formă nu putem vorbi de darul unei noi vieți și o înviere apersoanei”²⁷

Este un lucru evident că învierea este cu adevărat un act al Atotputerniciei lui Dumnezeu, dar, este la fel de evident că pentru ca această înviere să fie realizată, este necesară să existe și un subiect al învierii, lucru care nu ar fi posibil dacă fenomenul morții ar fi echivalat cu o cădere în neființă. Chiar dacă Creatorul, Domnul și Dumnezeu nostru are, fără doar și poate, puterea să scoată ființa din neființă, nu ar mai avea totuși rost să vorbim despre o „înviere”, fiind mai adecvat și mai necesar a folosi termenul de „creație”. Învierea, este cu adevărat un nou început, este un nou început pentru o ființă deja creată. Dacă nu am putea recunoaște

²⁶ TODORAN, Isidor, ZĂGREAN, Ioan, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Renașterea, Cluj, 2000, p. 335.

²⁷ ZETEA, Simona Ștefana, *Dincolo de pragul morții: elemente de escatologie*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 52-53.

supraviețuirea și subzistența sufletului după moarte, s-ar pierde în totalitate sensul și credința în misterele mântuirii, ale judecății finale, a lucrării harului divin, deoarece această „ființă nou creată” nu ar fi experimentat și cunoscut viața pământească, nefiind mântuită prin meritele lui Hristos, Patima, Moartea și Învierea. Să pierzându-și semnificația, neavând de ce să fie judecată. Așadar, pentru a primi viața cea nouă a celui înviat, persoana umană trebuie să continue să existe într-un anumit fel. O asemenea intuiție a subzistenței spirituale a omului o putem găsi în toate culturile și credințele religioase ale lumii, de la sheol-ul iudaic, la hades-ul greco-roman, de la prezența străbunilor în credințele animiste, la migrarea sufletelor în reîncarnare și metempsihoză din spațiul asiatic. Pe baza unei asemenea intuiții, cât și în lumina Revelației, în iudaism s-a consolidat credința în viața după moarte și înviere.²⁸

Astfel, ca și în multe alte sisteme religioase și filosofice, precum cele de mai sus, creștinismul „privește moartea, ca fenomen în sine, drept despărțirea sufletului de trup prin ieșirea sufletului din trup. Această definiție a morții apare cu constanță în textele patristice, indiferent de tematica lor²⁹ și se reflectă în slujbele Bisericii”.³⁰ Dat fiind că sufletul, darul divin al Creatorului, este principiul vital al trupului, însușindu-l, structurându-l, punându-l în mișcare și păstrându-l viu, în momentul morții și al despărțirii hilemorifice, trupul din care sufletul iese devine inert, nemișcat, încetând a mai fi un organism, elementele constitutive pierzându-și legătura și unitatea, descompunându-se³¹ și reîntorcându-se în țărâna din care a fost luat. Sufletul, în

²⁸ Cf. NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires / Éditions Beauchesne, Freiburg/Paris, 1985, pp. 585-586.

²⁹ A se vedea, printre altele, scrierile patristice, precum: Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, XII, 71, 3; *Patericul*, Seria anonimilor, nr. 1491 (N491); Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, XXXIII; Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apollinarie*, XVII, PG 45, 1153D; Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme morale*, XLIV, 25, PG 37, 947A; Sf. Grigorie Palama, *Către maica Xenia*, 9; Sf. Grigorie cel Mare, *Dialoguri despre moarte*, IV, 7, 9; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre mângâiere în fața morții*, II, 1; *Omiliile la statui*, V, 3; *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, X, 2.

Iar dintre autorii mai recenti din ambientul ortodox: BOULGAKOV, Serge, *L'Echelle de Jacob*, ed. L'Age d'Homme, Lausanne, p. 70; Sf. IUSTIN, Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. V, Lausanne, 1997, p. 364; VLACHOS, Hierotheos, Met., *Life after Death*, ed. Orthodox Book Centre, Athens, pp. 51-52; VASSILIADIS, Nikolaos, *The Mystery of Death*, ed. Orthodox Brotherhood, Atena, 1993, pp. 95-98.

³⁰ LARCHET, Jean-Claude, *Tradiția ortodoxă despre viața după moarte*, Ed. Sophia, București, 2006, p. 67.

³¹ Vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 8; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Psalmul XLVIII*, 5.

schimb, continuă să subziste, moartea devenind astfel doar o despărțire alegăturii trup-suflet. Desprinzându-se de viața trupului și de legătura cu trupul, sufletul este depozat de toate acele facultăți ale sale care țin de trupească, acestea rămânând doar simple potențialități. Acest moment poate fi comparat cu cel îndată după concepere, mai înainte de a se forma deplin trupul, în starea de embrion și fetus, moment în care sufletul este pe deplin prezent în trup, împreună cu toate puterile sale, dar trupul nu este îndeajuns de format și dezvoltat pentru a-i permite sufletului să le exercite.³²

Din moment ce sufletul își păstrează doar starea spirituală în care l-a aflat moartea, rămânând fără facultățile specifice trupului, îi este cu neputință, de acum înainte să se mai schimbe în vreun fel sau altul, din mai multe motive. Unul dintre motive ar fi că *„dacă moartea ar putea să schimbe starea sufletului, s-ar pierde continuitatea persoanei, și în viațade dincolo Petru n-ar mai putea fi recunoscut ca fiind Petru, nici Pavel, ca Pavel”*.³³

Totodată, fiind lipsit de ocaziile vieții pământești, precum acelea de a-și exercita virtuțile sau de a rezista ispitelor, sufletul nu mai are cum să se comporte altfel sau să ducă o altă viață, rămânând neschimbat. *„Chiar dacă în lumea de dincolo sufletul ar voi din toată ființa sa să se schimbe și să înceapă o nouă viață, cu totul alta decât cea dusă pe pământ, el nu poate face acest lucru în nici un chip. Nu mai poate să o facă pentru că-i lipsește trupul, fără de care omul nu este om și nu poate să hotărască și să acționeze liber; îi lipsesc totodată locurile și tovarășii pământești, care-i dau prilej de fapte bune și de mântuire. Altfel spus, pe lumea cealaltă sufletul nu mai poate să se pocăiască, pentru că acolo rodesc cele pe care le-a sădit aici (...). aceasta ne învață Sfânta Scriptură numind cele de pe pământ «semănături», iar viața de dincolo, «seceriș» (Gal 6, 7-8)”*.³⁴

3. Explicarea fenomenologiei morții și învierii din perspectivă soteriologică în cadrul Evangheliei Apocrife după Nicodim – „*Descensus Ad Inferos*”

În epoca actuală, dată fiind multitudinea de credințe diferite, religii, culte și curente care încearcă să-i explice și să ofere omului simplu de astăzi „calea spre

³² A se vedea și LARCHET, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor mintale*, Ed. Sophia, București, 1997, pp. 46-47.

³³ *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. V, Lausanne, 1997, p. 369.

³⁴ *Ibidem*, p. 370.

mântuire”, observăm că fenomenul căutării mântuirii ocupă un loc central, de unde complexitatea și varietatea fiecărei dintre acestea. Nu mai puțin variată este diversitatea căilor, mijloacelor sau mediatorilor de mântuire propuși de religii. Conceptul de mântuire este așa de esențial în fiecare religie încât se poate spune că diferențele dintre religii și caracteristicile fiecăreia sunt determinate în principal de modul de a concepe mântuirea.³⁵ Astfel, nu avem cum să nu ne întrebăm: care cale trebuie aleasă? Ce înseamnă cu adevărat mântuirea? De unde știm că avem o cale spre mântuire, dacă aceasta există? Acestor întrebări le răspunde într-o mare măsură soteriologia.

*„Soteriologia (cf. grec. Σωτήρ – Mântuitorul, σωτηρία – „mântuirea” și ὁ λόγος) este disciplina teologică aparținând teologiei dogmatice, care are ca obiect de studiu „mântuirea”, atât sub aspectul „salvării” sau „eliberării” sufletelor, așa cum o întâlnim în cadrul istoriei comparate a religiilor și a concepțiilor filosofice, cât mai ales sub aspectul mântuirii „în” Isus Hristos, revelată și tratată de către soteriologia creștină”.*³⁶

Punctul central al soteriologiei creștine rezidă în credința în persoana lui Isus Hristos, Dumnezeu Adevărat și Om Adevărat, Mântuitorul neamului omenesc. Întregul corp al Noului Testament face referire chiar la predicile lui Isus și la rolul său privind mântuirea și venirea Împărăției Cerurilor. Astfel, întrucât în predica lui Isus Hristos Împărăția este prezentată ca transcendentă, întrucât deplina sa realizare este așteptată la sfârșitul istoriei, termenul mântuire folosit de creștini a dobândit în mod prevalent o conotație transcendentă sau escatologică: se referă la viața veșnică sau la starea definitivă de fericire la care este chemat fiecare om, la salvarea oamenilor din păcat și pentru a le arăta calea mântuirii celei veșnice, viața de apoi, Paradisul.

Existența post-mortem, viața de după moarte, a fascinat mereu imaginarul mental al persoanei umane, care dorea să înțeleagă această problematică, dând un chip văzut unei realități de nevăzut, o realitate care se supune cu greu cunoașterii obișnuite, raționale. Putem observa că această atracție față de necunoașterea pe care o comportă moartea a fost un punct de interes și pentru literatura antică, aceasta

³⁵ CHINEZ, Isidor, *Soteriologia (mântuirea) creștină, Examen doctoral*, Universitatea din București, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 2006, p. 9.

³⁶ BUZALIC, Alexandru, *Hristologie și Soteriologie, Curs An II, Uz intern*, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, p. 4.

conservând primele incursiuni umane în lumea sub-pământeană, oferindu-le acestor incursiuni statutul de experiențe sacre, sapiențiale, experiențe trăite doar de persoane alese, cel mai adesea de origine semi-divină. Asemenea multor opere care prezintă „viața de după moarte” și diversele katabasis-uri (coborări) în lăcașurile morților, precum Odiseea³⁷ lui Homer, Eneida³⁸ lui Vergilius sau Divina Comedia lui Dante Alighieri, cu celebra frază „Lăsați orice speranță, voi cei ce intrați aici”³⁹, și tradiția creștină are o operă soteriologică în Evanghelia apocrifă a lui Nicodim și partea sa integrantă, katabasis-ul Ad Inferos. Coborârea în Iad a Mântuitorului se regăsește și în Crezul Apostolic (Symbolum Apostolicum) și cel Atanasian (Quicumque Vult), prezentând descinderea lui Isus în Iad înainte de Înviere pentru a-i salva pe dreptii și sfinții afectați de păcatul protopărinților care au murit înainte de venirea sa și a-i duce în Rai.⁴⁰

*„Coborârea în infern” – descensus ad inferos – trimite la anumite texte scripturistice, precum Evangheliile Canonice, dezvoltând într-un stil narativ texte precum 1Pt3, 8; Ef4, 8-10; Lc 23, 43; Mt 27, 52. „Tema eliberării dreptilor din Iad este specifică preocupărilor secolului al II-lea Evanghelia lui Nicodim relatează evenimentele legate de misterul pascal, ajungându-se în cele din urmă la evenimentul morții lui Isus pe cruce, descrise de Evanghelia după Matei (Mt. 27, 51-54)”.*⁴¹

Cu privire la katabasis-ul lui Isus în împărăția Sheolului, s-a afirmat că „sâmbăta sfântă stă, ca mister între cruce și înviere, nu la periferie, dar în centrul întregii teologii”.⁴²

Observăm aici importanța, simbolismul și teologia Sâmbetei Mari, Învierea fiind încununarea Misterului Pascal și săvârșirea actului mântuirii. Dacă înainte

³⁷ HOMER, *Odiseea*, XI.

³⁸ VERGILIUS, *Eneida*, VI.

³⁹ ALIGHIERI, Dante, *Divina Comedie, Infernul*, Cântul III, 9.

⁴⁰ Cf. *Harrowing of Hell*, site New World Encyclopedia, https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Harrowing_of_Hell, accesat 12.06.2020, ora 14:15.

⁴¹ BUZALIC, Alexandru, *Hristologie și soteriologie, Curs An II, Uz intern*, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, p. 32.

⁴² MAAS, Wilhelm, Maria, «Discese all'inferno». *Aspetti di un articolo di fede dimenticato*, în: *Communio*, 55 (1981), p. 29.

Sheolul era o închisoare de moarte, în Isus devine cale de răscumpărare. Luarea în stăpânire a *Sheolului* de către Hristos înseamnă că Porțile Împărăției morții au fost nimicite, distruse („moartea și infernul au fost aruncate în iazul cu foc” - Ap 20, 14), omul revenind la viață, fiind capabil de a fi mântuit, fiind eliberat de haosul infernului și de condamnarea la nimicnicie. Prin moarte Isus este cufundat în această situație de extremă părăsire. A experimentat deci părăsirea, solitudinea, inerția totală, caracteristici ale Împărăției morții. Sfânta Scriptură, însă, ne spune că nu a rămas copleșit de aceasta: „nu a fost abandonat infernului, nici trupul său nu a văzut putrezirea” (Fap 2, 31). Cel Sfânt a fost dezlegat „de durerile morții, deoarece nu era posibil să fie ținut sub puterea ei” (Fap 2, 24). De fapt, el are „putere asupra morții și asupra infernului” (Ap 1, 18; cf. 1Cor 15, 26). De aceea, moartea este obligată să-i restituie pe prizonierii săi: „moartea și infernul au dat înapoi morții care erau în ele” (Ap 20, 13; cf. Mt 27, 52: „mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților morți au înviat”).

„Fiul Omului a coborât în abisul extremei părăsiri, dar pentru a o înfrânge prin legătura indestructibilă a comuniunii sale de iubire trinitară. Descensus-ul/katabasis-ul devine astfel o posibilitate de exod, dar și de urcare. Reprezintă mâna întinsă a Fiului lui Dumnezeu către fiii omului, care sunt „morți”, dar prin aceasta nu abandonați destinului lor de anihilare și de lipsă de semnificație existențială. În locul solitudinii perene a eu-lui, Isus poartă oferta comuniunii lui „noi”. De fapt, deși se află în moarte și deci în situația îndepărtării extreme de Dumnezeu, Isus nu era lipsit de comuniunea de caritate cu Tatăl în Spirit. Locul cel mai „apneumatic” se transformă astfel într-o situație de caritate și de mântuire trinitară”⁴³

Dincolo de acest aspect „spre jos”, „katabasis” este și un moment de eliberare „înapoi”, „spre trecut”. Isus mort este solidar cu oamenii care au trăit înainte de el, un exemplu extrem de valabil fiind și reprezentarea iconografică a Coborârii la Iad. De aceea eliberarea sa se extinde și la ei, la protopărinții Adam și Eva, profeții, toți oamenii drepti și sfinți ai omenirii. Istoria mântuirii și salvării nu are repercusiuni doar în prezent și în viitor, dar are consecințe și în trecut. Nu există bariere temporale și spațiale pentru mântuirea inaugurată de moartea răscumpărătoare a lui Hristos.

⁴³ cf. *Ibidem*, p. 37.

Sâmbăta sfântă a lui Isus este mântuirea tuturor vinerilor de pătimire și moarte ale tuturor celor care aparțin comunității umane.⁴⁴

Ad Inferos prezintă cu exactitate darul pe care Isus Hristos îl oferă oamenilor: scoaterea din păcat/moarte și oferirea Împărăției Cerurilor. Vechiul Adam, protopărintele și reprezentantul neamului omenesc, cel care a adus păcatul strămoșesc în viețile oamenilor, îl întâlnește pe Noul Adam, Hristos cel Înviat, Domnul și Mântuitorul neamului omenesc; mâna omului, care s-a desprins o dată cu păcatul de mâna creatoare a lui Dumnezeu, este din nou cucerită pentru Dumnezeu de mâna re-creatoare a lui Hristos. Opera săvârșită deja de Hristos prin biruința asupra morții este eficientă și nu mai trebuie să fie repetată în istorie.

În fine, în apocriful Ad Inferos avem și o problemă legată de interpretarea mântuirii; acest lucru se datorează faptului că nu ni se oferă o viziune juridică a răscumpărării, cu toate că aceasta poate să fie extrasă din contextul valorii morale a întregii opere de mântuire a lui Hristos. Astfel, se caută explicarea fenomenologiei mântuirii omului, atât trup, cât și suflet, într-o perspectivă antropologică și metafizică în care sufletul subzistă după moarte, iar trupul devine glorificat odată cu venirea Parousiei. *„Fericirea înseamnă numai vederea lui Dumnezeu, acest lucru fiind posibil prin vederea lui Isus Hristos, om și Dumnezeu. Omul mântuit subzistă în lumina divină adusă de Hristos în lumea văzută și nevăzută, cei care sunt în suferința iadului sunt în întunericul din afara Împărăției”*.⁴⁵

4. Sensul creștin al morții - reflecții concluzive

După cum am putut observa în ideile precedente, moartea poate fi definită drept „răsplată a păcatului strămoșesc”, adevărata moarte nefiind despărțirea trup-suflet – moartea trupească fiind, în lumina Învierii lui Hristos, doar o trecere de la o etapă la alta, o etapă tranzitorie – ci mai degrabă despărțirea sufletului prin păcat de Dumnezeu. Creatorul l-a destinat și l-a creat pe om pentru viață, dar, prin păcat, acesta a pierdut harul nemuririi.

Evident, esența teologică a acestui model dualist este afirmarea că miezul spiritual al persoanei este fără de moarte, că sufletul scapă de pierire și goliciune, că

⁴⁴ Cf. CHINEZ, Isidor, *Soteriologia (mântuirea) creștină, Examen doctoral*, Universitatea din București, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 2006, p. 134-138.

⁴⁵ BUZALIC, Alexandru, *Hristologie și Soteriologie, Curs An II, Uz intern*, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, p. 46.

niciodată nu trebuie să se confrunte cu deplina și totala goliciune a neînțelegerii. Moartea, prin urmare, nu este o radicală și penetrantă amenințare, nici o înfrângere care să ne lase în buclă, ci doar o coruperea trupului pe care sufletul îl părăsește.

Tradiția creștină a acordat întotdeauna o mare atenție ajutorării și asistenței, atât fizic, cât și spiritual, a oamenilor. Iubirea de Dumnezeu și de aproapele sunt primele și cele mai importante porunci pe care un bun credincios trebuie să le respecte. În cadrul Evangheliei după Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, Hristos le spune discipolilor Săi: „Aceasta este porunca mea: să vă iubiți unii pe alții, așa cum v-am iubit eu” (In 15, 12).

Valoarea vieții umane în raport cu porunca lui Dumnezeu a fost revelată chiar de la începutul creației. Binecuvântarea vieții umane pentru supunerea fidelă și credincioasă față de rânduielile divine ale Creatorului a fost stabilită în juxtapunere cu blestemul morții oferit de păcat și nesupunere. Dat fiind că Dumnezeu cel viu posedă, în mod intrinsec, însăși viața, și dat fiind că moartea intră în conflict direct cu această intenție a Domnului de a fi cu magnum opus-ul Său, cea mai mare Creație a Sa, în viață, Creatorul a promis că binecuvântarea Sa divină se va extinde la fiecare generație de urmași ai proto-părinților Adam și Eva. (Ps 119, 90-93⁴⁶). Acest lucru înseamnă că, în ciuda existenței și necesității blestemului morții, Dumnezeu a prevăzut și „binecuvântarea, viața pentru totdeauna” (Ps 133, 3⁴⁷). Urmașii lui Adam în Epoca Vechiului Testament, deși surprinși de enigma morții, nu au fost abandonați de Creatorul lor. Legământul pe care același Dumnezeu l-a stabilit de bunăvoie cu familia aleasă a lui Avraam avea să asigure, prin garanție divină, binecuvântarea lui Dumnezeu cel viu pentru familiile tuturor urmașilor lui Adam (Gen 22, 18 - „Prin neamul tău vor fi binecuvântate toate neamurile, pentru că ai ascultat de glasul meu”; Apoc 5, 9 - „și cântau un cântec nou, spunând: „Vrednic

⁴⁶ „Fidelitatea ta dăinuie din neam în neam; tu ai întemeiat pământul și el se menține. Din porunca ta, totul dăinuie până astăzi, căci toate te slujesc pe tine. Dacă legea ta n-ar fi fost desfătarea mea, atunci poatecă aș fi pierit în mizeria mea. În veci nu voi uita învățăturile tale, căci prin ele mi-ai dat viață,” - Ps 119, 90-93, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

⁴⁷ „Este ca roua de pe Hermon, care coboară pe Munții Sionului; pentru că acolo Domnul a orânduit binecuvântarea, viața pentru totdeauna.” - Ps 133, 3, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016. Motivarea binecuvântării în acest psalm este o profesiune de credință în Dumnezeu. Adverbul acolo se referă și la v.1, unde este subliniată importanța fraternității, și la v. 3, când se referă la munții Sionului, arătând că binecuvântarea lui Dumnezeu este și izvorul bucuriei frățești și al prosperității vieții religioase și sociale din Sion.

ești tu să primești cartea și să desfaci sigiliile sale pentru că ai fost înjunghiat și ai cumpărat pentru Dumnezeu prin sângele tău [oameni] din toate triburile, limbile, popoarele și națiunile”). Prin urmare, intenția Creatorului de la început, aceea de a fi împreună cu creatura Sa în viața pe care El însuși I-a dat-o, nu a putut fi împiedicată de instituția blestemului morții.⁴⁸

Creștinismul consideră moartea drept un capăt de drum, la sfârșitul căruia nu mai există posibilitatea alegerii, de a opta pro sau contra lui Dumnezeu. „Omul trăiește și moare doar o dată, deoarece, de-a lungul întregii sale existențe pământești, el este chemat să-și construiască, prin felul său de a trăi, soarta vieții viitoare, din Împărăția Cerurilor, aflându-se în comuniunea sfinților, sau din afara ei, auto-excluzându-se din starea de sfințenie și de comuniune cu Creatorul. Dacă moartea pare a fi un moment grav, viața în sine nu este un lucru mai puțin dificil, fiind construită dintr-o serie de momente și evenimente în care suntem puși mereu în fața alegerii: „viața este timpul mântuirii pe care trebuie să-l prețuim ca atare, convinși fiind de greutatea fiecărui gest, gând sau cuvânt, dar și de posibilitatea convertirii după orice inerentă cădere. Și aceasta nu dintr-un sentiment de teamă privind lipsa de răbdare ori îndurare a lui Dumnezeu, căci îndurarea și răbdarea lui sunt infinite. Problema este că perseverența noastră în păcat și amânarea convertirii ne pot condamna”.⁴⁹ Prin urmare, în această perspectivă, îndemnul Creatorului la pocăință îl putem interpreta, apropiindu-se Împărăția Cerurilor, drept cheie a predicării pe care a făcut-o Domnul Isus Hristos pe pământ.

Un exemplu prin care putem observa această greutate a alegerii din viața noastră terestră, trecătoare, și importanța acestora în perspectiva vieții veșnice ni-l oferă însăși Sfânta Scriptură prin parabola din Evanghelia după Sfântul Luca, aceea a bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc 16, 19-31) sau prin diversele epistole neotestamentare, precum cele către Evrei⁵⁰ sau Corinteni⁵¹.

⁴⁸ . JENNINGS, Toby Vincent, *A Biblical Portrait of Death as the Qualifier of Both the Ethic and Value of Human Life*, 2012, p. 293.

⁴⁹ ZETEA, Simona Ștefana, *Dincolo de pragul morții: elemente de escatologie*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 78.

⁵⁰ „Și după cum oamenilor le este dat să moară o singură dată, iar după aceasta este judecata, tot la fel și Cristos, după ce s-a jertfit o dată ca să ia asupra sa păcatele celor mulți, se va arăta a doua oară, fără păcat, pentru a-i mântui pe cei care îl așteaptă.” - Evr 9, 27-28, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

⁵¹ „Căci noi toți trebuie să ne prezentăm înaintea tribunalului lui Cristos pentru ca fiecare să primească,

Drept aceea, persoanele care și-au trăit viața pământească conform prescripțiilor divine, „bineplăcuți fiind Domnului”, devenind un exemplu pentru ceilalți (cf. Sir 44, 16), pot socoti, într-adevăr, asemenea Sfântului Apostol Pavel, că moartea nu este un blestem sau o dammare, ci un câștig⁵², fiind pe deplin conștienți de superioritatea vieții celei veșnice în raport cu viața terestră⁵³. Astfel, în esență, pentru un bun creștin, încrezător în exemplul faptelor sale și în iubirea și iertarea divină, moartea devine speranță.

Cardinalul Joseph Ratzinger / Papa Benedict al XVI-lea menține, de asemenea, unitatea cu alte dimensiuni ale vieții care sunt proiectate în viitor. A doua enciclopică a sa a fost intitulată *Spe salvi*⁵⁴, „salvată prin speranță” (cf. Rom 8, 24⁵⁵) și prezintă interesul său pentru viața de apoi, care, cu toate acestea, a apărut mult mai devreme. În eshatologia pe care a elaborat-o în anii '70 ai secolului precedent, Joseph Ratzinger a intenționat să elaboreze o disciplină biblică și istorică, critică și credincioasă în același timp. El a aplicat metoda teologică în general asupra problemei viitorului și a vieții de apoi. El a încercat astfel să reunească în primul rând cazurile aparent contradictorii ale istoriei, metafizicii și eshatologiei. Teologii au discutat acest subiect de-a lungul a două secole: dacă atenția față de trecut ar trebui să ne facă să uităm prezentul și, mai presus de toate, viitorul, Ratzinger crede că eternitatea le cuprinde pe toate deodată și că perspectiva creștină trebuie să fie un participant la această viziune supratemporală. Din termenul *historia salutis*, teologul german a ajuns la dimensiunea ontologică de a fi creștin: nu totul putea fi pur devenind salvific. Mântuirea este istorie și ontologie în același timp. Istoria mântuirii acționează în

pentru ceea ce a făcut cât timp a fost în trup, fie bine, fie rău.” - 2Cor 5, 10, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

⁵² „Căci pentru mine a trăi este Cristos, iar a muri este un câștig.” - Fil 1, 21, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

⁵³ Cf. CROCE, Vittorio, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Ed. Elledici, Leumann (Torino), 1998, pp. 145-146; Cf. NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires /Éditions Beauchesne, Freiburg/Paris, 1985, p. 599; Cf. TODORAN, Isidor, ZĂGREAN, Ioan, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Renașterea, Cluj, 2000, p. 333.

⁵⁴ Scrisoarea enciclopică *Spe salvi* a suveranului pontif Benedict al XVI-lea către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și către toți credincioșii - *Despre speranța creștină*, 19 dec. 2007.

⁵⁵ „Căci în speranță am fost mântuiți. Dar speranța care se vede nu este speranță, deoarece cum ar putea spera cineva ceea ce vede? Însă, dacă sperăm ceea ce nu vedem, atunci așteptăm cu răbdare.” - Rom 8, 24-25, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

prezent, în prezentul în care trăiește fiecare credincios. În acest sens, el critică și mitul progresului. Nu totul se va îmbunătăți prin simplul fapt de schimbare: trecutul are și valoarea sa în prezent, în timp ce trebuie actualizat în fiecare moment al istoriei.⁵⁶

Viitorul trebuie să fie ancorat în trecut, în prezent și, mai presus de toate, în eternitate. Astfel, „principiul speranței” (Prinzip Hoffnung) este ceva real, dar – pentru Ratzinger – trebuie să treacă prin persoana lui Isus Hristos, în care toate aceste dimensiuni sunt unite; mai mult, regatul se identifică cu însăși persoana sa. Ea recuperează astfel categoriile de progres, viitor și speranță, dar întotdeauna cu înrădăcinarea ontologică necesară în eternitate, după cum am spus, și cu o temelie hristologică fermă. Viitorul este Hristos și Împărăția Sa glorioasă, amintește Ratzinger, în comparație cu numeroase utopii pământești:

„Isus a răspuns: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția mea ar fi fost din lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat pe mâna iudeilor. Dar acum împărăția mea nu este de aici” (In 18, 36). O anumită eternitate trebuie să rămână în fiecare om mântuit, ceea ce ar fi punctul culminant al unui proces de transformare în Hristos înviat. Această divinizare/cristificare a omului mântuit va avea, de asemenea, loc într-un mod cu totul deplin – dacă propria noastră libertate și voință ne-o vor permite – în momentul morții. Totuși, acesta nu va fi un proces „automat”, străin libertății noastre. În acest sens, aprecierea existențialistilor față de această dimensiune inalienabilă a persoanei trebuie menținută și în timpul, și după moarte. Libertatea decide asupra viitorului, în același timp că se abandonează – fără să dispară sau să se dizolve – în mila lui Dumnezeu.

Viața cea veșnică este rodul Milei și Dreptății Domnului, precum și rodul libertății noastre. De aceea, potrivit lui Ratzinger, eshatologia – libertate adjuvantă – trebuie să fie mai presus de toate „teologia învierii”, căci în acest eveniment istoric se află cheia întregii noastre vieți viitoare. Ontologia, eshatologia și istoria mântuirii se reunesc într-un mod unic în învierea lui Hristos, care se identifică cu Împărăția Cerurilor lui Dumnezeu; astfel, eshatologia depășește, în mod plenar, orice utopie pământească. Este mai mult decât ea, și, deasemenea, real, profund real. În același

⁵⁶ A se vedea și BLANCO, Paolo, *La teología de Joseph Ratzinger*, pp. 263-286; HOFMANN, Paolo, *Benedikt XVI - Einführung in sein theologisches Denken*, pp. 130-136; BOEVE, Lieven, «Christ, humanity and salvation», în BOEVE, Lieven, și MANNION, Gerard, *The Ratzinger reader: mapping a theological journey*, pp. 72- 75; ROWLAND, Tracey, *Benedict XVI. A guide for perplexed*, pp. 71-113; KOCH, Kurt, *Das Geheimnis des Senfkorns*, pp. 49-56, pp. 276-279; VALLIN, Pedro, «Jesucristo, el eskathon», în RICHI ALBERTI, Gabriel, (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, pp. 305-334.

mod, teologul bavarez a susținut actualitatea conceptului de suflet nemuritor – care a fost pus sub semnul întrebării ca fiind prea filosofic – fără a renunța la propriile sale evoluții personaliste. Potrivit acestuia, acest concept constituie cea mai coerentă explicație a evenimentelor post-mortem. Nici măcar nu va fi nerezonabil să vorbim despre anima separata, înainte de învierea definitivă a cărnii. Când vorbește despre veșnicie și înviere, despre rai, iad și purgatoriu, Ratzinger menține schema dialogică obișnuită, personalistă, comunitară, hristologică și trinitară.

Așadar, în concluzie, înțeles fiind faptul că trupul nu este de fapt o închisoare pentru suflet, ci o componentă a naturii umane, moartea este în mod inevitabil percepută și înțeleasă ca o pierdere care stârnește omului, în mod natural, repudiere și respingere. În moarte poate fi găsită ascunsă și o mică doză de absurd, care este resimțită de creștin, și este înțeleasă, în lumina revelației divine, „pornind de la realitatea că moartea nu face parte din planul inițial allui Dumnezeu, implicând deopotrivă o atitudine penitențială, de vreme ce este plata păcatului. Este firesc ca omul să simtă o durere la moartea celor dragi – Cristos însuși a plâns la moartea lui Lazăr - dar nu este legitim să ne întristăm precum aceia care nu au speranță (1Tes 4, 13).

Dezgustul față de moarte, și deopotrivă înfrângerea lui sunt atitudini care disting omul de orice altă creatură⁵⁷. Totuși, dezgustul și frica față de moarte pot fi depășite prin credință și speranță. Moartea în și pentru Hristos, moartea care este pregătită de o viață sfântă, trăită conform prescripțiilor divine, este moartea care dobândește un sens total pozitiv,⁵⁸ dar nu pentru că ar putea fi evitată sau anulată, în vreun anumit fel, din punct de vedere fizic, ci pentru că ea duce la comuniunea sfinților, la comuniunea cu Dumnezeu, prin credință, speranță și iubire.

⁵⁷ ZETEA, Simona Ștefana, *Dincolo de pragul morții: elemente de escatologie*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 86.

⁵⁸ „Atunci, am auzit un glas din cer, spunând: „Scrie! Fericiți cei morți, cei care de acum mor în Domnul. Da, fericiți, spune Duhul, căci se vor odihni de oboselile lor, căci faptele lor îi urmează” - Ap 14, 13, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2016.

CORPO VIRTUALE VERSUS CORPO REALE

Luca FRONTALI*

ABSTRACT. *Virtual Body versus Real Body.* The opposition between body and self-perception lies at the heart of the problem concerning the relationship between the real and the virtual. The underlying problem, in the current contrast between the virtual and the real, stems from the great epochal change in which we are still fully engaged. Before, computers were computational tools, capable of processing data to facilitate decisions. Today, we are at the point where the information channel has come to constitute a virtual environment in which humans communicate, relate and act, an environment constituted by the so-called "infor", i.e. informational agents capable of receiving, processing and emitting information. Trying to distinguish the real world from the virtual world, we come close to separating them, as if they were two parallel worlds; the truth is that both coexist in reality, they certainly having different consistency. Nevertheless they are inhabited by the same people, they communicate closely with each other, and often what happens in one has repercussions in the other. There are two ways of involving the body in the virtual: the associative and the dissociative way. The associative one tends to center the concrete and fully experiential reality, in which the body is the first aspect, while in the dissociative one the virtual world tends to deform the body or even deny it. The real problem today is not to define the existence of a digital society, but to begin to understand it and make it understood, to use the rules and values to build at least a little better a world, by being aware of the value and the dignity of our body.

Keywords: body, real, virtual, *infor*, metaverse, digital, dignity, parallel worlds.

Cuvinte-cheie: corp/trup, real, virtual, *infor*, digital, demnitate, lumi paralele.

* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Facoltà di Teologia, Roma.



Introduzione

“Sono 350 milioni le persone che già abitano il metaverso, 43 i mondi digitali attualmente esistenti. [...] A pochi mesi dal lancio del solo concetto di metaverso da parte di Meta, l'azienda madre di Facebook, a cui sono seguiti annunci simili da parte di altri colossi tecnologici, è questa la mappa mondiale della nuova dimensione virtuale con cui ci confronteremo nel mondo del lavoro e in quello dell'intrattenimento nei prossimi tre-cinque anni. [...] Gli ambienti più utilizzati sono Roblox (che si stima abbia 210 milioni di utenti mensili), Fortnite (270 milion) e Minecraft (170 milioni)”¹.

Questa recente notizia ci mostra come il virtuale è già un mondo “abitato” a suo modo. Per questo è assai importante domandarci circa la relazione che il corpo ha tra la realtà e questi nuovi spazi che l'informatica ci sta offrendo.

Tutto il convegno difatti presenta diversi modi di interpretazione e tante domande aperte che toccano la nostra corporeità. Vorrei dividerne alcune con voi per mettere in evidenza la complessità del tema:

- Cosa intendiamo per “normalità”?
- Quali sono, o erano, le relazioni sociali reali che viviamo o vivevamo nella “normalità”?
- Parliamo di qualsiasi relazione sociale o una in particolare?
- Si può intendere il mondo virtuale come normale?
- Mancando formalmente il verbo nel titolo, quale sarebbe il miglior completamento?
- Andiamo verso una nuova normalità? Il che significa un approccio che guarda al futuro.
- Oppure, che costituiscono una nuova normalità? Cioè, sarebbe una constatazione di qualcosa già presente.

Ci rendiamo subito conto quale vastità di argomenti e problematiche possono aprire le suddette domande. Ragion per cui intendo anzitutto porre unicamente il

¹ Ansa, 25 aprile 2022: “https://www.ansa.it/sito/notizie/tecnologia/hitech/2022/04/15/metaverso-mondo-virtuale-gia-abitato-da-350-mln-di-persone_36fd4d9e-2f8a-419e-979f-1f5228d35792.html” (ultima visita 27 aprile 2022).

problema di fondo, sperando di riuscirvi, per poi dare qualche spunto che può indirizzarci verso una possibile e auspicabile soluzione.

Con tali premesse vorrei iniziare esplicitando i passaggi della mia argomentazione. Per prima cosa intendo chiarire le parole che stiamo usando; poi vorrei focalizzare il problema di fondo; inoltre, cercherò di mostrare la sua genesi storica e da ultimo in quale modo si pone il corpo nella realtà virtuale.

I. Definendo i termini in questione

Reale: È il mondo in cui viviamo, il quale si può considerare secondo due dimensioni: un'esistenza oggettiva in sé e il fatto che tale esistenza sia legata necessariamente alla nostra conoscenza sensibile e percettiva, secondo il celebre "Assioma peripatetico" di S. Tommaso d'Aquino (1224-1274): "*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*"², cioè "non esiste nulla nel nostro intelletto che prima non sia passato dai sensi". Quindi, la realtà per noi esiste tramite le porte dei cinque sensi esterni e della percezione interna.

Virtuale: "Simulazione all'elaboratore di una situazione reale con la quale il soggetto umano può interagire"³. La realtà virtuale nasce dalla combinazione di dispositivi *hardware* e *software* che "collaborano" per creare uno spazio simile alla realtà all'interno del quale l'utente può muoversi liberamente facendo uso fondamentalmente della vista e dell'udito. Recentemente si sta sperimentando anche la partecipazione tattile.

Corpo⁴: È una parte fondante della persona, è la sua condizione incarnata, un dato originario e una realtà data. Esso è connotato da una differenziazione sessuale, maschile e femminile. Essendo la persona incarnata in un corpo, il corpo ha pertanto una dimensione oggettiva come ha ben distinto il filosofo Edmund Husserl (1859-1938) tra *Körper* (il corpo oggettivo, parte del mondo reale) e il *Leib* (il mio corpo percepito dalla coscienza)⁵. Più avanti desidero approfondire questo aspetto rivelandosi centrale nell'argomentazione.

² S. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

³ Enciclopedia Treccani, voce "Realtà virtuale".

⁴ J. NORIEGA – R. E I. ECOCHARD (a cura di), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, 95-96.

⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, Einaudi, Torino 2002.

II. Qual è il problema di fondo?

Riprendendo il titolo del convegno, suggerisco di sostituire la parola “reale” con “corpo, corporeo” e “virtuale” con “immagine di sé, proiezione di sé”. Sebbene in maniera succinta, pare giusto gettare luce su questo nodo, perché è cruciale per comprendere il senso di questo momento storico: l’opposizione tra il corpo e la percezione di sé è al cuore del problema della relazione tra il reale e il virtuale.

Per capire quindi in quale rapporto stanno i 3 concetti sopracitati vorrei avvalermi di una prospettiva presa dal filosofo Karl Popper (1902 – 1994). Egli, esponendo la sua “Teoria dei tre mondi”, afferma che il “mondo uno” designa la realtà delle entità e oggetti fisici, tra cui si situa il *Körper*; il “mondo due” sarebbe invece il mondo dell’esperienza soggettiva, ossia la sfera dei pensieri e dei sentimenti, tra cui anche il *Leib*; infine, il “mondo tre” è il mondo costituito dai prodotti, oggettivi e invariabili, del pensiero umano, quindi dai risultati del “mondo due”⁶, tra cui potremmo situare la realtà virtuale.

III. Genesi storica del problema

Il problema di fondo nell’attuale contrapposizione tra il virtuale e il reale proviene dal grande cambiamento di epoca, come ebbe a dire recentemente anche Papa Francesco⁷, in cui siamo ancora pienamente coinvolti e lo vorrei delineare brevemente. Per arrivare a capire di cosa si tratti mi avvalgo di una recente opera del filosofo Luciano Floridi, «La quarta rivoluzione», in cui identifica i quattro momenti fondamentali che hanno modificato l’assetto storico dell’uomo. Il primo sarebbe costituito dall’opera di Niccolò Copernico (1473-1543), il *De revolutionibus orbium coelestium*, pubblicato nel suo ultimo anno di vita. Come è noto egli si sosteneva

⁶ Cfr. K. R. POPPER, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, 189.

⁷ FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, 21 dicembre 2019: “quella che stiamo vivendo non è semplicemente un’epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento di epoca. Siamo, dunque, in uno di quei momenti nei quali i cambiamenti non sono più lineari, bensì epocali; costituiscono delle scelte che trasformano velocemente il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare ed elaborare il pensiero, di rapportarsi tra le generazioni umane e di comprendere e di vivere la fede e la scienza”.

l'ipotesi che i pianeti ruotassero intorno al sole e non alla terra, da cui derivò la "rivoluzione copernicana" nella concezione sia del mondo che dell'uomo, passando da un sostanziale teocentrismo a un antropocentrismo; il secondo cambio è dato da "L'origine delle specie" (1844) di Charles Darwin (1809-1882) in cui ipotizza il modo con cui l'uomo si sarebbe evolutivo dallo stato di primate a quello razionale, per cui altro non era che un animale fra altri animali; il terzo sarebbe quello indicato dagli studi psicoanalitici freudiani in cui si mostrava anti-cartesianamente che l'uomo non era di facile lettura, ma che anzi portava in sé diverse zone d'ombra di difficile interpretazione. La quarta rivoluzione identificata da Floridi consiste in quella dell'informazione; iniziata con l'avvento dei computer, dalla metà degli anni '50 del secolo scorso, fino ai giorni nostri⁸. Prima i computer erano strumenti computazionali, cioè atti ad elaborare dati per facilitare le decisioni, oggi siamo arrivati al punto in cui il mezzo informatico è giunto a costituire un ambiente virtuale in cui l'uomo comunica, si relaziona ed agisce, costituito dai cosiddetti "inforg"⁹, cioè agenti informazionali in grado di ricevere, elaborare ed emettere informazioni.

Il mondo degli inforg è fatto da computer, tecnologie di terz'ordine in cui le macchine comunicano direttamente con altre macchine prendendo decisioni e bypassando l'intervento umano, digitalizzazione progressiva, social media come luoghi virtuali d'incontro e *virtual economy*, sono solo alcuni degli elementi che vanno configurando l'infosfera che già noi, ma soprattutto i ragazzi di domani abiteranno. A volte cercando di distinguere mondo reale e mondo virtuale si giunge quasi a separarli, come se fossero paralleli; la realtà è che entrambe coesistono nel reale, certamente hanno consistenze diverse, tuttavia sono abitati dalle stesse persone, comunicano fittamente fra di loro e spesso volte ciò che accade in uno ha ripercussioni nell'altro. Basti pensare al furto di un'identità digitale quante denunce costringa a fare nel mondo reale, a come economia *online* e *offline* siano oggi strettamente legate¹⁰, o come si sia giunti alla progettazione del Metaverso.

Con questo *excursus* penso sia maggiormente chiaro che in fin dei conti il problema consiste nel fatto che il virtuale potenzialmente sembra voler sostituire il reale con una grande ripercussione sul ruolo del corpo umano. Film come *Matrix*,

⁸ Cf. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione, come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, 103.

⁹ Cf. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione...*, 107.

¹⁰ Cf. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione...*, 51.

Terminator, Avatar, Real Player One ad oggi non ci sembrano più così fantascientifici proprio perché inscenano mondi distopici che hanno avuto proprio nella realtà virtuale il loro avvio.

L'iter di questa giustapposizione viene da molto lontano, in seno alla cultura occidentale. Ha nella scissione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*¹¹ il suo inizio per poi culminare con la deriva emotivista del mondo post-moderno¹². Un soggetto che ha perso la sua unità interiore e che non riesce più a comporre il mondo corporeo con il mondo intellettuale e affettivo si trova davanti a un bivio¹³. Quale delle due dimensioni privilegiare? Grazie ai filosofi come David Hume (1711 – 1776)¹⁴, Friedrich Nietzsche (1844-1900) con la sua volontà di potenza¹⁵, Jean Paul Sartre (1905-1980)¹⁶ con la sua assoluta libertà di scelta, Ludwig Wittgenstein (1889-1951)¹⁷ e Alfred Julius Ayer (1910-1989)¹⁸ in poi è la sfera emotiva a prendere il sopravvento, dopo secoli di predominio della ragione (rivoluzione scientifica, illuminismo,

¹¹ H. JONAS, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 2017, 3.

¹² L'emotivismo è un tipo di morale che tende a ridurre la realtà alla sola dimensione degli affetti ed emozioni. È stato ampiamente analizzato dal filosofo Alasdair McIntyre. Un esempio di questo lo troviamo in un passaggio di *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, 24. "Potrei arrivare a considerare buona una scelta soltanto perché «piacevole», indipendentemente dal valutarla in relazione a criteri e valori oggettivi. L'approccio emotivista è soggettivo, avulso dal piano valoriale oggettivo e trascendente, è legato al momento, non è duraturo e non ha necessariamente il bene o il bene dell'altro come fine".

¹³ La frammentazione del soggetto umano è un tema ricorrente appunto dei *Cultural Studies* e dei *Gender Studies*. La decostruzione del soggetto è considerata positivamente in particolare negli studi di Stuart Hall e Judith Butler (cfr. S. HALL, *Who Needs "Identity"?*, in S. HALL; P. DU GAY, a cura di, *Question of Cultural Identity*, Sage, London-Thousand Oaks-New Dehli 1996; tr. it *Chi ha bisogno dell'identità?*, in *Politiche del quotidiano*, a cura di G. LEGHISSA, il Saggiatore, Milano 2006; J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; tr. it. *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013).

¹⁴ Cfr. D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, Oxford, Clarendon Press 1985.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1885-1887*, vol. 8/1, Adelphi, Torino 1975, 18 "I moti sono sintomi, i pensieri sono anch'essi sintomi; dietro le due cose ci sono sempre i desideri, e il desiderio fondamentale è la volontà di potenza"; ci sarebbero poi quattro tipi di volontà: "la volontà di falsità, la volontà di crudeltà, la volontà di voluttà e la volontà di potenza", 24.

¹⁶ J.P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, 138.

¹⁷ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, proposizioni da 6.4 a 6.421 e 6.432, Einaudi, Milano 2009.

¹⁸ Cfr. A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, cap. V.

rivoluzione industriale...). L'esito è una persona che vede, esperisce, percepisce il proprio corpo dal punto di vista delle emozioni e sentimenti ma di fatto è sempre più scollegata dal proprio corpo, quasi ci trovassimo davanti a una rivincita della gnosi¹⁹. A questo riguardo rimando al pensiero di Hans Jonas (1903-1993) sul valore intrinseco del corpo, a fianco di quello dell'anima²⁰, un corpo che non può essere reso astratto dal pensiero ma che ha un suo statuto e una sua dignità.

Con questo presupposto, per esempio è chiaro come si sia potuto giustificare la teoria del *gender* e come essa rapidamente si sia evoluta nella versione *queer*.

Già Papa Francesco, al concludere il Sinodo dei Giovani del 2018 metteva in guardia proprio da questo rischio:

*“Nel mondo contemporaneo, tuttavia, riscontriamo fenomeni in veloce evoluzione a loro riguardo. Anzitutto, gli sviluppi della scienza e delle tecnologie biomediche incidono fortemente sulla percezione del corpo, inducendo l'idea che sia modificabile senza limite. La capacità di intervenire sul DNA, la possibilità di inserire elementi artificiali nell'organismo (cyborg) e lo sviluppo delle neuroscienze costituiscono una grande risorsa, ma sollevano allo stesso tempo interrogativi antropologici ed etici. Un'accoglienza acritica dell'approccio tecnocratico al corpo indebolisce la coscienza della vita come dono e il senso del limite della creatura, che può sviarsi o essere strumentalizzata dai dinamismi economici e politici.”*²¹

Allora il punto si sposta leggermente e diviene. «il vero problema, oggi, non è definire l'esistenza (o meno) di una società digitale, ma cominciare a comprenderla e a farla comprendere, a utilizzarne le norme e i valori per costruirci un mondo anche solo leggermente migliore»²² e questo in modo specifico riguardo al corpo.

¹⁹ Cfr. S. HUTIN, *Lo gnosticismo. Culti, riti, misteri*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, 34-35. La gnosi è una visione di Dio, del mondo e dell'uomo basata sul dualismo luce/tenebre, spirito/corpo. La sessualità, legata al corpo ha fondamentalmente un connotato negativo.

²⁰ *Anima e corpo, conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas*, in «Ragion Pratica», n. 15, vol. VIII, 2000, 53-65. Trad. it. di F. Li Vigni.

²¹ SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, 27 ottobre 2018, 37.

²² Cfr. G. GRANIERI, *La società digitale*, Laterza, Roma 2006.

IV. Quale destino avrà il corpo nella realtà virtuale?

Alla luce dell'ultima affermazione allora, constatando il dato di fatto che il mondo è arrivato a questo livello, a questa giustapposizione, chiediamoci quale luogo e ruolo dare al corpo umano dinanzi a Internet, all'intelligenza artificiale, a computer sempre più evoluti e capaci e, in fin dei conti, a una realtà virtuale e parallela a quella comune?

Qui le posizioni sono divergenti, tra chi vede il virtuale come una minaccia e chi come una possibilità. Il filosofo Martin Heidegger (1889 – 1976) percepiva la cultura tecnologica come una minaccia, come un ambiente creato dall'uomo che manifestava in fin dei conti la sua volontà di potere. Dietro la frase: «Ormai solo un dio ci può salvare»²³, l'autore all'immanentismo strumentalista della tecnica opponeva invece la capacità di trascendere dell'uomo percorrendo la strada del pensare e della contemplazione.

Romano Guardini (1885-1968) dal canto suo diceva che sarebbe dipeso dall'uomo un utilizzo corretto delle nuove tecnologie informatiche, riaffermando ottimisticamente il protagonismo di quest'ultimo nell'ambiente tecnomediatizzato²⁴.

Da parte mia, vorrei mettermi dalla parte di chi, come Guardini, vuole puntare ai vantaggi e alle risorse, senza ingenuamente ignorare i rischi già di fatto presenti. Mi pare importante in questo momento risaltare il ruolo del corpo da una prospettiva unitaria e non scissa o frammentata come ho mostrato poco sopra.

Se è vero che il corpo ha due dimensioni, quella oggettiva e quella soggettiva della percezione di sé, è importante che nella Rete non avvenga nessuna schizofrenia. Il corpo non è un satellite della mente o della nostra affettività, piuttosto "io sono il mio corpo"²⁵ come anche si può dire: "io ho il mondo attraverso il mio corpo come potenza di questo mondo"²⁶. Il corpo è lo spazio delle mie relazioni fondamentali perché è grazie ad esso che io percepisco me stesso e mi comprendo in relazione agli altri²⁷. Se il mio corpo mi lega agli altri, anche in una realtà virtuale, essendo esso uno

²³ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare*, intervista con lo «Spiegel», Ugo Guanda Editore, Parma 1987, 149.

²⁴ R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1993, 92-100.

²⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

²⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*

²⁷ È celebre l'esperimento di Federico II nel provare ad allevare dei bimbi molto piccoli senza fare uso di parola. La prova costò la vita a tutti loro, lo sviluppo corporeo fu minimo e praticamente si lasciarono morire. A tale proposito si veda L. CANTONI – N. DI BLAS, *Teoria e pratiche della comunicazione*, Apogeo, Adria (RO) 2002, 72.

dei fondamenti della mia identità, allora anche la relazione che io instaurò con altre persone, sia di presenza che in modalità a distanza, contribuirà o meno a formare la mia identità. Allora chiediamoci: quale corpo porto nel virtuale? Io mio o un una proiezione di me stesso, distinta da ciò che realmente sono?

Con queste premesse allora va fatto uno sforzo perché il virtuale sia una valorizzazione del corpo in sé e come fonte di vere relazioni.

Credo che ci siano due modi di porsi del corpo nell'uso della realtà virtuale: un modo associativo o un modo dissociativo.

Quella associativa tende a porre al centro la realtà concreta e pienamente esperienziale, di cui il corpo è il primo aspetto e di conseguenza a "potenziare" le sue capacità grazie alla realtà virtuale: invece, nel modo dissociativo il mondo virtuale tende a deformare il proprio corpo, "truccarlo" se non addirittura a negarlo.

IV.1. Modalità dissociativa

IV.1.1. La "excarnation" o "disincarnazione"

Abbiamo già detto che il virtuale è reale, è assimilabile al "mondo 3" secondo l'interpretazione di Popper, ed oramai è inaccettabile vederlo solo come una chimera. Ma è una realtà creata dalle persone che può manipolare la realtà vera. Si può affermare che il virtuale sia sempre un luogo dove il corpo è trattato con superficialità? Per forza i rapporti in carne e ossa sono più veri? La profondità della relazione non è solo legata a quanto seriamente tratto il corpo anche se di certo ha molta attinenza.

Uno dei grandi rischi del virtuale è di mettere in atto anche in questo ambito la tendenza culturale di cui abbiamo già parlato. Ma non solo la scissione dal proprio corpo bensì una vera e propria "excarnation"²⁸ o "disincarnazione". Prendo questo termine da Charles Taylor e parto dal suo ragionamento per arrivare a esplicitare una sua derivazione. La disincarnazione sarebbe il procedimento inverso che il laicismo dell'età moderna ha compiuto nella società. Se il Cristianesimo, basandosi sull'Incarnazione del Figlio di Dio, ha sempre cercato di dare un fondamento concreto alle verità di fede, il laicismo prende la strada contraria e porta a

²⁸ Cfr. C. TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press, Harvard 2007, 613.

un'idealizzazione della realtà, dunque anche dei corpi. Non a caso il virtuale supera i confini dello spazio e del tempo, delle possibilità umane tentando l'utente a un certo delirio di onnipotenza di poter fare tutto quello che vuole, anche creando una seconda vita²⁹.

Un ambiente sociale è costituito dalle persone che lo definiscono e dai rapporti che queste tessono fra di loro, in altre parole identità e relazioni. Queste due hanno la capacità di influenzarsi vicendevolmente. La rivoluzione digitale in atto si sta inserendo in un ambiente liquido dove le persone, grazie alla disincarnazione operata dalla virtualità, possono essere qualcuno di diverso dalla realtà che li definisce.

Lungo il cammino della scoperta di sé, la cultura di riferimento ed il vissuto esperienziale-percettivo sono gli elementi che maggiormente vi contribuiscono³⁰. La prima come trasmettitrice di principi e valori secondo cui vivere, il secondo come esperienza condizionante di ciò che ci circonda. Per la formazione dell'identità è logico pensare che ci voglia del tempo, fare le esperienze giuste ed avere del tempo per assimilarle; Bauman a tal proposito sosteneva che siamo passati dalla società post-moderna a quella liquida, quando gli eventi hanno cominciato a succedersi più velocemente della nostra capacità di consolidare le nostre risposte in procedure³¹. Questo significa che la piantina viene stirata senza che abbia il tempo di consolidarsi, col rischio di assottigliarsi e spezzarsi. Riguardo il vissuto esperienziale, la cultura tecnomediata valorizza la percezione, le emozioni forti, passando soprattutto attraverso il canale visivo.

Lo psichiatra Tonino Cantelmi afferma che l'ambiente dell'infosfera ha il potere di sovvertire il rapporto fra i sensi, squilibrandone l'armonia³². Colpisce come i media siano in grado di catturare i sensi dell'individuo, facendo convogliare le sue energie fisiche, ma soprattutto psichiche, in ciò a cui il soggetto sta assistendo. Basti pensare alla maggior parte dei ragazzi quando giocano ai videogiochi o guardano video in YouTube: quando li si richiama all'ordine per svolgere altri compiti, con molta difficoltà si separano dall'oggetto che li sta ammantando e isolando. Da qui si capisce il grado di coinvolgimento percettivo che alcune proposte tecnologiche abbiano, nonché come le capacità simbolica e riflessiva vengano invece penalizzate.

²⁹ Cfr. W. JAMES AU, *The Making of Second Life. Notes from the New World*, E-book 2009.

³⁰ Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità, Emergenze immersioni ed emersioni: il collaudo della mente tecnoliquida*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 15.

³¹ Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità...*, 16.

³² Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità...*, 57-58.

Cosa succederebbe se la cultura tecnomediata dei videogame e dei social media (Tik-Tok,³³ Instagram...) ci ancorasse allo stato percettivo allontanandoci da quello sillogistico-speculativo? Cantelmi formula la sua opinione in questi termini: “Vi sono alcuni elementi, capacità e peculiarità che in realtà sono già andati perduti o stanno sfumando nel nostro tempo: in particolare la capacità di riflettere o la disponibilità a soffermarsi e, con esse, la capacità di astrarre e generalizzare”³⁴.

Se riteniamo i pensieri, i valori ed i principi ciò che più definiscono una persona, quanto meno questi si radicano e risultano cangianti in accordo alla cultura ed ai tempi, quanto più l'identità di un giovane avrà difficoltà a definirsi e consolidarsi e si formerà piuttosto una identità tecnoliquida.

IV.1.2. La “deformazione” del cervello

Questo aspetto potrebbe essere il proseguo di quello precedente ma ha una sua originalità. Se è vero quanto stanno scoprendo i neurologi che: “La neuroplasticità ci permette di sottrarci alle limitazioni del nostro genoma e di adattarci alle situazioni ambientali, ai cambiamenti fisiologici e alle esperienze”³⁵ allora le condizioni ambientali dell'Era digitale, del virtuale, dell'infosfera, stanno facendo registrare nuovi *pattern* di attivazione e di attività neurobiologica.

Nelle società contemporanee, la plasticità cerebrale implica che le connessioni sinaptiche si evolvano grazie alla fortissima stimolazione che il virtuale esercita sul cervello degli utenti. Se i bambini e gli adolescenti crescono in un ambiente in cui la maggioranza degli stimoli provengono dal mondo virtuale, allora ne consegue che il loro cervello svilupperà connessioni diverse da quelle di chi è giunto alla maturità senza essere sottoposto a tali condizioni³⁶.

Le tecnologie digitali sono quindi riconosciute come “naturali” dal cervello e creano con rapidità i loro effetti sul *wiring* o cablaggio cerebrale, producendo un cambiamento nel modo in cui si processano le informazioni e un conseguente cambiamento fisico del cervello.

³⁴ T. CANTELMi, *Tecnoliquidità...*, 57.

³⁵ A. PASCUAL-LEONE – A. AMEDI – F. FREGNI - LB. MERABET, *The plastic human brain cortex*. Annu Rev Neurosci. 2005; 28:377-401. doi: 10.1146/annurev.neuro.27.070203.144216. PMID: 16022601.

³⁶ Cfr. J. HEALY, *Failure to Connect: How Computers Affect Our Children's Minds--for Better and Worse*, Simon & Schuster, New York 1998, 142, 191.

A mo' di conclusione di questo primo aspetto, vorrei evidenziare due possibili conseguenze della dissociazione, parlo come sempre di un rischio non deterministico ma che deve fare i conti con la responsabilità personale.

a) La mancata conoscenza di sé in una società tecnoliquida, porta alla configurazione di una personalità narcisistica. Dal momento che le radici non si stanno gettando nella persona, non si sta radicando in sé stessa, accade allora che i punti di riferimento si cerchino fuori di sé, nell'opinione degli altri fino all'elemosina di gesti di ammirazione, in maniera da compensare quelle certezze che avrei dovuto formarmi nella ricerca di me stesso.

Purtroppo, nei casi in cui si manifesta un vuoto identitario, ci si centra facilmente sui propri bisogni generando una difficoltà ad essere empatici e disponibili verso gli altri. Se veramente la felicità è data da soddisfacenti relazioni con sé stessi e con gli altri, la mancata strutturazione dell'identità ce ne allontana, rendendo difficile il dono di sé, che è la sostanza dell'amore.

b) fragilità delle relazioni. Se il corpo è un principio di identificazione e comunicazione, nel momento in cui svanisce nel digitale, da chi viene sostituito³⁷? Si potrebbe affermare dalla mediazione tecnologica che può condensare l'individuo rappresentativamente in un emoticon, in un'icona, o in un corpo virtualmente concepito, magari anche di un sesso diverso dal proprio. Se il filosofo Floridi parla di una informazione ben strutturata, semantica e veritiera, ci si chiede se i rapporti fra persone debbano essere sempre vincolati alla rappresentazione di sé stessi nella realtà oppure se ci sia margine per la rappresentazione di qualcosa che non siamo, ma vorremmo essere. Se ci pensiamo bene, questo accade ogni giorno anche nel mondo reale con l'utilizzo di diverse maschere e stratagemmi, solamente che nel mondo virtuale succede in maniera più rapida, facile ed economica, spesso nascondendo il proprio volto dietro la barra della *chat*.

IV.2. Modalità associativa

Vorrei solo abbozzare questo punto perché è ancora tutto da costruire. In genere abbondano modi sbagliati di usare il virtuale quando invece noi credenti dovremmo essere in grado di far vedere quanto questi mezzi possono amplificare il bene ed estendere le nostre relazioni ad altri, ingrandire la vera fraternità e solidarietà.

³⁷ Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità...*, 44.

Il mondo virtuale dovrebbe essere un facilitatore di rapporti veri, un potenziamento delle relazioni già esistenti e creatore di nuove. Tuttavia, qualsiasi sforzo o azione in materia dovrebbe sempre avere presente che la realtà che viviamo, in particolare il nostro corpo, è il dono che Dio ci ha dato mentre il virtuale costituisce un prodotto umano che mai potrà uguagliare la sua grandezza e bellezza. Che bello sarebbe se le relazioni virtuali ci invogliassero ancora di più a stringere e intensificare i rapporti reali di amicizia, senza finzioni o alterazioni!

Conclusione

La nostra fede ci propone uno sguardo estremamente positivo sulla realtà che viviamo e in particolare dal corpo che abitiamo e che siamo. E questo è perché la nostra realtà e il nostro corpo è stata visitata da Dio con l'Incarnazione.

Come dice Papa Francesco:

“Bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece, una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa»³⁸.

In particolar modo è assai attuale quanto ha detto proprio ai giovani in uno dei suoi ultimi viaggi:

³⁸ FRANCESCO, Enciclica *Laudato sii*, 155.

“Non accontentarti di pubblicare qualche post o qualche tweet. Non accontentarti di incontri virtuali, cerca quelli reali, soprattutto con chi ha bisogno di te: non cercare la visibilità, ma gli invisibili. Questo è originale, rivoluzionario. Uscire da sé stesso per incontrare l’altro. Ma se tu vivi prigioniero in te stesso, mai incontrerai l’altro, mai saprai cosa è servire. Servire è il gesto più bello, più grande di una persona: servire gli altri. Tanti oggi sono molto social ma poco sociali: chiusi in sé stessi, prigionieri del cellulare che tengono in mano. Ma sullo schermo manca l’altro, mancano i suoi occhi, il suo respiro, le sue mani. Lo schermo facilmente diventa uno specchio, dove credi di stare di fronte al mondo, ma in realtà sei solo, in un mondo virtuale pieno di apparenze, di foto truccate per sembrare sempre belli e in forma. Che bello invece stare con gli altri, scoprire la novità dell’altro! Interloquire con l’altro, coltivare la mistica dell’insieme, la gioia di condividere, l’ardore di servire!”³⁹.

Pertanto, dobbiamo educarci a usare la realtà virtuale con saggezza, ben consapevoli del valore e della dignità del nostro corpo in ordine a mantenere ed arricchire la nostra identità di persone.

³⁹ FRANCESCO, *Discorso ai giovani, Scuola San Dionigi delle Suore Orsoline a Maroussi, Atene, 6 dicembre 2021.*

NORMALITATEA ÎNTRE REALUL ȘI VIRTUALUL RELAȚIILOR SOCIALE POSTMODERNE ÎN RAPORT CU VOCAȚIA CREȘTINĂ

Monica -Ștefana GOȚIA*

ABSTRACT. *Normality between the Real and Virtual of Postmodern Social Relations in Relations to the Christian Vocation.* The period of the last years, which marked the world through the SarsCovid-19 virus pandemic, had a strong impact on the harmonious development of all those who transmuted the physical reality into the virtual one. Since isolation imposed for the purpose of the common good also had various negative effects, we can bring into question the normality between the real and the virtual of postmodern social relations in relation to the Christian vocation. In postmodern society, due to globalization, individual autonomy, the relativity of interpersonal relationships, and criticism of religion, moral life is eclipsed by economic primacy and the status it provides. Ethics does not appear as an unconditional ideal but as a response in liberal societies to fears related to the uncontrolled growth of economic, technological, scientific, media etc. powers of these, placing them in relation to the moral values of the Christian faith.

Keywords: postmodernism, moral life, relativism, crisis of values, Christian vocation.

Cuvinte cheie: postmodernism, viață morală, relativism, criza valorilor, vocație creștină.

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică. Departamentul Oradea, stefanagotia@yahoo.ro.



1. Normalitatea între realul și virtualul relațiilor sociale

Fie că vorbim despre o comunitate socială, sau aducem în discuție imaginea liniară a dezvoltării unei singure persoane, sau încercăm să pătrundem dincolo de verigile experiențiale, care transformă omul ca substanță chimică în contact cu miile de alte substanțe, normalitatea trăită nu va putea fi definită decât pentru scurtă perioadă de timp, deoarece normalitatea unui stil de viață, a unei mentalități, a unor oameni care sunt caracterizați de extreme sau curiozități nu poate fi încadrată în conturul normelor unei definiții.

Desigur, asta nu ne împiedică să vorbim despre un ideal spre care dorim să accedem și nu poate pune bariere definitorii în funcție de o anumită caracteristică, dar din punctul de vedere al experiențelor și a unicității oamenilor, a da o definiție universal valabilă și corectă, este imposibil datorită varietății tuturor domeniilor și palierelor vieții. De pildă, este normal ca toți oamenii să aibă două mâini și două picioare, dar dacă într-un interval de 10 ani se nasc un milion de oameni cu un picior, mai putem spune că este normal ca toți oamenii să aibă două mâini și două picioare?

Excluderea semenilor, în acest caz nu va face decât să deterioreze relațiile dintre oameni, iar pe plan social putem vorbi de discriminare. Dintr-o dată, normalitatea este metamorfozată de imprezvizibil.

Noua normalitate dată de caracteristicile vremurilor pe care le trăim, atrage cu sine scopul comun al stării de bine și al fericirii universale. Firul roșu al vieții rămâne, în ciuda tuturor schimbărilor cotidiene, în raport cu propria persoană, a celor legate de definirea sinelui în raport cu normele morale însușite, de actualizarea stării de fericire o dată cu schimbările amintite, lucru care poate rămâne miezul definiției a tuturor *normalităților* apărute în istorie.

În urmă cu mai bine de două mii de ani, Aristotel a ajuns la concluzia că omul își dorește și tinde în aceeași direcție spre fericire. Această afirmație a rămas de actualitate, evoluția ajutând într-o mică parte ca fericirea să fie mai aproape de noi. Cu toate că în ziua de azi oamenii sunt mai sănătoși și au speranța de viață mai mare, în ciuda confortului și a nivelului mult mai ridicat de trai, studiile arată că majoritatea au sentimentul că viața le-a fost irosită și că fericirea nu a fost niciodată atinsă, aceasta fiind înlocuită în neliniște și plictiseală. *Când sunt oamenii cu adevărat fericiti?*

Fericirea nu este rezultatul neașteptatului sau a hazardului, nu depinde în mod exclusiv de evenimente exterioare, ci mai degrabă de felul în care acestea sunt percepute și prelucrate în forul interior. *Nu urmări succesul – cu cât tinzi ai mult spre*

el cu atât riști să-l ratezi. Pentru că succesul, ca și fericirea, nu trebuie urmărit, el survine... ca un efect secundar, neintenționat, al implicării într-un proiect mai important decât propria noastră persoană. (Viktor Frankl).¹

Unul dintre motivele pentru care fericirea nu poate fi atinsă atât de repede precum ne-am dori este pentru că universul nu a fost creat cu gândul la a oferi ființei umane confortul: „întreabă-te dacă ești fericit și vei înceta să mai fii” spune John Stuard Mill în lucrarea sa *Epicur și arta fericirii*. Afirmția lui John Haynes Holmes *Universul nu este ostil și nu este nici prietenos, este pur și simplu indiferent* atrage cu sine conștientizarea puterii noastre infime pe care o avem în ansamblul lărgit al schimbării modului în care funcționează universul și totodată capacitatea noastră de a acționa asupra vieții proprii în tandem cu schimbările care ne înconjoară.²

Schimbarea este perpetuă și inevitabilă ca viața însăși, de aceea, ideea de real și virtual în relațiile sociale nu trebuie privită ca fiind ceva negativ, care ne va deteriora natura existențială, ci trebuie înțeleasă ca fiind o mișcare evolutivă, creată de decizii și conjuncturi, care tinde spre integrare prin depășirea barierelor. Nu sugerez indiferența în fața schimbărilor, deoarece acestea pot avea urmări nefaste din cauza lipsei de experiență, ci doresc să instig gândirea să găsească soluții principale împotriva tuturor modalităților de constrângere a plafonării spiritului creator. Astfel, nimic nu este într-un totu rău doar dacă este păcat și nimic nu este într-un totu bun doar dacă este Dumnezeu. Așadar, după cum spune o vorbă românească, *tot răul spre mai bine* haideți să vedem cum putem transforma în bine impresionând prin capacitatea de adaptabilitate.

Firul roșu al normalității a prins cu adevărat viața în momentul în care oamenii care au descoperit *calea, adevărul și viața*, și care au fost cunoscuți ca fiind creștini, au susținut că „*trebuie să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*” Mt 22, 37-40; Mc 12-29, 31 Lc 10, 25-28. Această afirmație implică studiu atent din mai multe perspective, istoric, teologic, filosofic, lucru pe care îl putem dezvolta în nenumărate studii.

2. Autonomizarea umanului și relativismul moral

Este necunoscut faptul că în perioada pandemiei, în favoarea sănătății noastre au fost emise normative pentru a se asigura evitarea îmbolnăvirilor în masă.

¹ FRANKL, V., *Man's Search for Meaning*, 2004, editura Edbury Press, p. 11

² CSIKSZENTMIHALYI, M., *Flux. Psihologia Fericirii*, 2008, Editura Humanitas, pp 11-13

Această hotărâre a adus cu sine și schimbarea mediilor de învățat, a opțiunilor de relaxare, a modului de raportare a indivizilor într-un grup. Cu alte cuvinte, spațiul *acasă* a devenit spațiul restrâns al tuturor locurilor, activităților care presupun socializare, învățare, autodepășire, siguranță și protecție. Noua normalitate a realităților pe care le trăim, atrage cu sine scopul comun al stării de bine și al fericirii universale.

Printre primele efecte pe care pandemia și izolarea le-a adus în viața noastră le regăsim în conștiință. Informațiile care intră în conflict cu intențiile existente sau ne distrag de la realizarea acestora creează dezordinea psihică, cunoscută și sub forma de durere, frică, mânie, anxietate sau gelozie. Inconștient, libertatea ne este luată chiar de către noi din cauza acestei dezordini are ne forțează să ne îndreptăm atenția spre obiective indezirabile, astfel că energia psihică devine greu de manevrat și o face inefficientă. De fiecare dată când informațiile ne disturbă liniștea conștiinței amenințându-i scopurile, se creează starea de *entropie psihică*, stare care e definită prin dezorganizarea eului, afectarea eficienței investirii atenției în realizarea scopurilor.³ Implicit, scopurile avute anterior normelor de protecție au fost schimbate din perspectiva modului de realizare.

Conglomerarea acțiunilor efectuate în același spațiu, au dus cu siguranță la entropie psihică. Desigur, bazându-ne și pe păreri ale altor persoane, aceste luni au fost considerate a fi o împlinire pe plan familial, financiar, etc. Cu toate acestea, de aici reiese natura omului capabilă să se adapteze situațiilor iese din nou în evidență prin crearea altor spații de formare intelectuală și morală. Acceptarea acestora din urmă este din nou în pas cu linia doctrinară a postmodernismului.

Esența doctrinară a postmodernismului⁴ - *relativismul*⁵ - este caracterizat de acordarea a priori a obiectivității morale individului. Curentul relativist afirmă că nimic nu este adevărat decât prin raportare la individ și își susține construcția sistemului de referință obiectivă pe legătura strictă dintre faptă și cel care o săvârșește.⁶

³ Csikszentmihalyi, M., *Flux. Psihologia fericirii*, op. cit, pp. 55-57

⁴ LIPOVETSKI, G. *Amurgul datoriei*, citat de ILOAIE, Ș., *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2009, p. 18

⁵ Potrivit relativismului, fiecare punct de vedere își poate avea propriul adevăr, iar categoriile de relativism variază în funcție de gradul de aplicare. În această direcție, relativismul moral cuprinde sincretic totalitatea diferențelor de judecată morală din cadrul diferitelor culturi.

⁶ ILOAIE, Ș. *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2009, p. 18

Prezența unui fond religios pseudocreștin „antitraditionalist și difuz”⁷ constituit din influențe sincretice și uneori deviante, generează un cadru moral al cărui substrat mai păstrează doar reminiscențe ale religiosului creștin. Influențele relativizante își pun marca în morala postmodernă care se adresează „bunului simț” al individului în vederea respectării fie a îndrumărilor sociale cu caracter general, fie a normelor comune ale grupului uman de referință.

Pe nesimțite propunerile pe care morala socială i le face omului postmodern își schimbă reperele valorice în așa fel încât unele dintre ele pot deveni reprezentative chiar dacă în decursul istoriei s-au dovedit reprobabile cum ar fi: ”obsesia oarbă pentru bani (...), preeminența egoismului, proliferarea lipsei de sinceritate, decăderea familiei ca instituție socială, ieșirea în public a sexualității (...)” etc.⁸

Stabilindu-și singur cauzalitatea faptelor și renunțând la scopul transcendent al acestora omul postmodern este letargic din punct de vedere spiritual, pe de o parte datorită permanentei pulsionări spre provocări, tensiuni și concurență, iar pe de alta și datorită unui fundament sincretic tulbure și a lipsei de repere religioase certe, care nu-i permit să-și pună problema mântuirii.⁹

Lipsa sensului vieții, a sentimentului de apartenență la o tradiție religioasă autentică, sincretismul, relativizarea credinței, individualizarea manifestării religioase și discrepanța dintre importanța vieții biologice și a celei spirituale reprezintă un specific tulburător al lumii globalizate.

3. Avatarul postmodernismului etic: globalizarea

Marcă a postmodernismului, globalizarea, universalizarea și interdependența sistemelor au ca interfață standardizarea stilurilor de viață. Societăți din diferite spații geografice se influențează reciproc, mediază idei, conceptualizează și implementează realități, uneori cu impact uriaș asupra viitorului imediat. Prin amalgamarea fără discernământ a mentalităților și realităților se ajunge la o uniformizare culturală, care duce la estomparea specificului identitar originar.

⁷ KARNOOUH, C., *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, trad. V. Ciomoș, H. Lazăr, C. Mihali, Editura Ideea Design&Print, Cluj Napoca, 2001, p.9

⁸ GEANĂ G. Religia ca terapeutică socială, în Flonta F., WKeul H-K, Rusen J.(ed), *Religia și societatea civilă*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, pp. 139-140

⁹ LORENZ, K., *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, trad .rom. V. Poienaru, Editura Humanitas, București, 2006, p. 114.

Datorită colonizării unui model „occidental golit de valori și marcat de scepticism” care dintr-o dorință de ”imitație estetizantă” imprimă un halucinant „proces de omogenizare fără valori etice” se ajunge ca în ciuda circulației rapide de idei și concepte acestea să fie golite de reperele axiologice, care le-au generat și fundamentat.¹⁰

Provocarea globalizării constă în imperativul impus de procesele de restructurare a identităților cu profunde rădăcini istorice în favoarea unor comunități de interese globale bazate pe regulile pieței de consum. Acest proces, care aduce cu sine pierderea identităților culturale, etnice și religioase prin eclipsarea răspunderii morale generează o profundă criză a valorilor, deoarece multe realități se pot globaliza însă nu și „valorile pentru care merită să trăiești, precum (...) dimensiunile morale ale existenței”.¹¹ În spatele mutațiilor concrete se ascund însă consecințele de ordin ontologic și existențial.

Dacă, în postmodernism identitatea își păstrează cel mult parțial caracteristicile, în spațiul religios modificările aduse de globalizare au efecte negative semnificative. Pe de o parte, comunitatea religioasă este subminată de hedonism, egocentrism și indiferentism, pe de altă parte pretențiile sociale legate de rolul și statutul bisericilor în societate interferează cu ”spiritul lumesc” care nu concordă cu „Spiritul lui Cristos”. Globalizarea este una dintre realitățile postmodernității etice, care se situează în curentele haotice și fragmentare ale efemerității și haosului,¹² de unde se impune ca un avatar, ca un fenomen unic și incomplet și de aceea greu de identificat și combătut de creștini și Biserică prin reiterarea ideii de demnitate umană, înțeleasă ca o consecință a relației personale cu Dumnezeu.

4. Criza valorilor și confortul moral

Rapiditatea modificării conceptelor, instabilitatea ideologiilor și relativismul promovat de autonomia umană duc la folosirea fără discernământ a rezultatelor

¹⁰ BRUNO, C., *Globalizarea- perspective spirituale și teologice*, în *Biserica în era globalizării*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p.72

¹¹ BRUNO, C., *Globalizarea- perspective spirituale și teologice*, în *Biserica în era globalizării*, op. cit., p.71

¹² HARVEY, D., *Condiția postmodernității, o cercetare asupra originilor schimbării culturale*, trad. rom. C. Gyrcsik și I. Matei, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p.52

științei¹³ deoarece pe fondul relativizării și individualizării trăirii religioase postmodernismul nu problematizează cauzalitatea comportamentelor morale sau amurale ci le legitimează prin disoluția vechilor certitudini morale.¹⁴

”Rețetele universale” care propun înlocuirea religiozității profunde cu surogate de libertinaj moral și așa zise „stări de bine” nu rezolvă angoasa profundă generată de lipsa necrozantă a unei finalități transcendente a vieții. S-a ajuns la anomalia centrării exclusiv pe trup și a „deverticalizării”,¹⁵ sub imperiul tehnicii și a puterii conferită de aceasta.

Surprinzător, această acută criză a valorilor, dezacordul cu adevărul și cunoașterea tot mai redusă a valorilor spirituale a oamenilor devine emblema pe care se construiește postmodernismul etic cu ofertele sale relative și fragmentare.

Aceste aspecte concrete ale vieții cotidiene, în toată varietatea formelor și a fenomenelor, afectează serios moralitatea comportamentală. Rezultanta unui astfel de complex este o morală de angajament teluric, care este fundamentată pe o religie subiectivă închinată unor dumnezei inexistenți, deoarece bunăstarea în derularea vieții biologice devine o credință în sine, cu ritualuri specifice pentru sport, sănătate, confort, înfrumusețare etc.¹⁶

5. Emblema identitară sau deșezădăcinare

Un aspect particular al postmodernității este legat de acceptarea necondiționată a efemerității, fragmentării, discontinuității și haosului pe care postmodernismul nu reacționează încercând să-l tranșeandă, să-l contracareze sau să se preocupe de definirea elementelor eterne și imuabile ci „se cufundă confortabil în curente haotice și fragmentare ale schimbării ca și cum acestea ar fi singurul lucru de pe lume”.¹⁷

Confortul moral postmodern, ca stare de anomalie morală, este susținut de neoutilitarismul, care îi creează omului o puternică tendință spre adicția de un

¹³ „În noua alianță care se înnoadă între genetică, informatică, neurochirurgie, microrobotică, se profilează orizontul unei lumi care îl scoate pe om definitiv din neolitic... intrăm în postlitic.” - KARNOOUH, C., *Adio diferenței. Eșeu asupra modernității târzii*, op. cit., p.9

¹⁴ BRUNO, C., *Globalizarea-perspective spirituale și teologice*, în *Biserica în era globalizării*, op. cit., p.72

¹⁵ SINGER P.(ed), *Tratat de etică*, traducere în română coordonată de Boari V., Mărincean R., Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 472-479

¹⁶ KARNOOUH, C., *Adio diferenței. Eșeu asupra modernității târzii*, op. cit., p.10

¹⁷ HARVEY, D., *Condiția postmodernității, o cercetare asupra originilor schimbării culturale*, op. cit, p.52

hiperindividualism văzut ca o formă de manifestare a noilor politici publice. Acest lucru se desfășoară în paralel cu propunerea unui cadru etic cât mai comod, care invită la ocolirea situațiilor etice neplăcute, la evitarea răspunderilor sociale și indiferentism.

Acest tip uman de relaționare socială nu încearcă soluționarea situațiilor ci accentuează independența individuală împotriva implicării personale și a solidarității, promovând libertatea subiectivă în detrimentul datoriei morale și propunând relații familiale contractuale în locul responsabilităților familiale asumate.

Dacă toate aceste coordonate identifică relațiile sociale postmoderne atunci pentru omul postmodern acestea sunt atât emblemă identitară individuală, cât și o stare de alienare cu profunde accente de deznădăjnire.¹⁸

6. Entitate și taină – omul între provocare și responsabilitate

Punctul de plecare al speranței creștine constă în credința că Dumnezeu este un Dumnezeu al iubirii, perfect în dreptatea sa, care nu putea impune ființelor create să-l slujească în mod arbitrar. De aceea le-a oferit posibilitatea alegerii.

Persoana este ființa care ia poziție, care are capacitatea să treacă de partea binelui sau a răului. În complexitatea vieții cotidiene există unele dificultăți care îngreunează procesul definirii binelui și a răului (de exemplu informații trunchiate, incapacitate de înțelegere și interpretare a unor consecințe etc), însă în ceea ce privește persoana, răul nu este numai o lipsă sau o greșală proprie ci presupune încălcarea voită unei valori și vina care derivă din ea.

Totuși, evolutiv vorbind, indiferent de starea de păcat, omul concret pus între provocare și responsabilitate își sondează permanent profunzimile ontologice. Întrucât valorile realizării personale sunt în mod excepțional valori ale binelui, este important ”să remarcăm că virtuțile pot crește fără ca prin aceasta să-și piardă caracterul de valoare”¹⁹ neavând limite superioare în raport cu binele suprem și cu perfecțiunea la care îl cheamă Dumnezeu.

Teoria valorilor,²⁰ care se ghidează după criteriile forței și elevării, ne permite derivarea unor consecințe corecte, dar surprinzătoare la prima vedere. Privită dintr-

¹⁸ LORENZ, Konrad, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, op. cit. , p. 45.

¹⁹ HARTMANN N., *Etica*, Vol. 2, *Assiologia dei costumi*, Guida editori, Napoli, 1970, p.240

²⁰ Idem, p.38

un unghi etic, consecința principală este că încălcarea unei valori mai joase este mai gravă decât încălcarea unei valori mai elevate și paradoxal, punerea în practică a unei valori mai elevate are o valoare mai mare decât punerea în practică a unei valori inferioare.

Se pot distinge două principii de organizare în arhitectura valorilor, al forței și al înălțimii. Aceste două principii acționează în direcții opuse, valorile puternice sunt cele inferioare, mai puțin elevate și complementar valorile superioare, mai complexe sunt cele mai puțin puternice.

În această linie, încălcarea valorilor inferioare este considerată dezonorantă, însă respectarea și împlinirea lor, fără să aducă cu sine ceva spectaculos, abia dacă atinge pragul bunei cuviințe. Însă afrontul adus valorilor mai elevate are caracterul lipsei de morală, chiar dacă nu are nimic degradant în chip nemijlocit, iar punerea în practică a acestor valori poate fi eliberator, înălțător, entuziasmant.

Un exemplu actual potrivit și intens mediat este eroismul, considerat o valoare superioară "care merită admirație, însă lipsa eroismului nu trezește nici dispreț, nici indignare". Pe de altă parte, dacă a merita încredere este o onorantă calitate inferioară "a nu prezenta încredere este un fapt vrednic de dispreț" și sursă de profundă indignare.²¹

În contextul conflictual din ultima vreme curajul este răspunsul corect la angoase și disperare. Motivul conflictual nu oferă soluții și nu știm ce ne oferă viitorul, însă omenirea trebuie să-și facă alegerile cotidiene în ciuda nesiguranței în condițiile în care disperarea este o dezvoltare atât de mare a mândriei încât își alege certitudini umane limitate mai degrabă decât să recunoască că Dumnezeu este mai creativ în bine decât suntem noi în rău.

Rațiunea ultimă în alegerea principiilor de forță și înălțime este legată de natura generală a nivelurilor de realitate reprezentate în articulații conceptuale dihotomice pe "niveluri de realitate *versus* niveluri de interpretare, descriptiv *versus* genetic, categorial *versus* individual"²². Pentru fiecare dihotomie, opțiunea care se dovedește din timp în timp relevantă este cea dintâi. În realitate însă, individul fizic, biologic și social este una și aceeași persoană, unică în felul și arhitectura sa lineară, chemată în taina creației la o relație transcedentală de tip rugăciune cu Creatorul său.

²¹ Ibidem, p. 436

²² POLIR., *Între speranță și responsabilitate*, traducere în limba română de Dumitru C., Editura Cartea veche, București, 2009, p. 294-322

Dacă pornim de la premisa că ”persoana rea nu este o persoană căreia îi lipsește ceva ci este în aceeași măsură persoană ca și persoana bună” atunci ”o persoană rea” este aceea care nu alege binele și poartă responsabilitatea consecințelor acestui fapt. În legătură cu acest aspect, poate cea mai importantă lecție pe care am primit-o de la Socrate este aceea că ființa umană nu alege niciodată răul pentru că este rău, deoarece chiar și atunci când alege o valoare negativă, o face pentru că vede în ea o valoare și pentru că stă în natura scopului să fie o valoare.²³ De aceea, dacă binele și răul sunt valori etice în tendință atunci în joc nu intră numai valorile virtuții ci și valorile constitutive ale persoanei.²⁴

În ceea ce privește discernământul moral, acesta se intersectează în fiecare moment cu viața de credință, deoarece discernământul ascultă și așteaptă voința lui Dumnezeu pentru a ști ce hotărâri trebuie să fie luate. Raportarea la Binele suprem se face optim prin rugăciune însă și dorința de a te ruga în sine e un tip de rugăciune a sufletului. Înțelepciunea evidențiază în mintea noastră două adevăruri simultane și contradictorii: speranța și disperarea. Dacă ținem cont că aceste două aspecte fac parte din viața concretă putem spune că o viață fără disperare este o viață fără speranță și că fără provocare nu există asumări responsabile.

7. Libertate, voință și vocație asumată

Superioritatea libertății umane afirmată în creștinism este dată de dubla valență de raportare: *onologică* - înțeleasă ca mișcare liberă a persoanei către Dumnezeu, Binele suprem și *transcendentală* - asimilată autonomiei și libertății de alegere.

Potrivit întregii revelații creștine, libertatea este ”aptitudinea determinării” cu care Dumnezeu l-a creat pe omul integru, capabil să-și asume și să lupte pentru câștigarea mântuirii. Era nevoie doar de exercițiul voinței manifestate prin libertate, de efort pentru rămânerea în starea inițială și de dezvoltarea ei și de întărirea în stare de bine.

În scopul îndumnezeirii, omului i-a fost dată voință dreaptă și curată, adică posibilitatea mișcării sufletului către ceea ce își dorește, în condițiile respectării propriei rațiunii și a lui Dumnezeu. Sensul binelui spre care să tindă a fost așezat în

²³ POLI R., Între speranță și responsabilitate, *op. cit.*, p. 139

²⁴ Idem, p. 140

structurile sale intime prin aptitudinea determinării, fără ca acest fapt să fie obligație sau o subjugare.

Voința, care îi este specifică ființei dumnezeiești i-a fost dăruită omului prin creare, fiind una dintre caracteristicile chipului și asemănării cu Dumnezeu. Omul nu poate fi gândit ca lipsit de voință, încât creatura rațională este bună, dar neposedând binele total- care este doar întru Dumnezeu - i s-a dat ființei mișcarea către Bine, act împlinit tocmai prin puterea voinței.

Voința este manifestarea elementară de a fi, prin care ființa umană se arată pe sine ca existență cu capacitatea de a crea, de a activa în mod practic, cu putere asupra actului încă necreat, care poate deveni fapt. Voința îi aparține în totalitate omului, ține de ființa acestuia, însă scopul pe care-l are dovedește că ea este dăruită de Dumnezeu, că ființa nu o are prin sine însăși, și este așezată în ea odată cu actul creației,

Fiecare vocație este specială iar diferența este dată de profunzimea cu care este înțeleasă și trăită. Acest lucru face ca vocația persoanelor care au chemare pentru celibat, viață de familie, o suferință anume sau martiriu să fie egale în demnitate. Ei sunt chemați de Dumnezeu ca prin credința lor „să susțină inimile tuturor într-un sistem de sistem de vase comunicante ale Trupului Mistic al lui Cristos”²⁵ înțelegând prin asta faptul că goliciunea tuturor lucrurilor nu se poate umple decât prin prezența Harului lui Dumnezeu

8. Concluzii

În societatea postmodernă, caracterizată prin relații de supraconstrucție, datorită globalizării, autonomiei individuale, relativității raporturilor interumane și criticilor adresate religiei, viața morală este eclipsată de primatul economic și de statusul oferit de acesta.

Chiar și acceptând faptul că valorile moral-etice și valorile negative promovate în societatea postmodernă se contrapun individual una alteia, totuși, din acest motiv organizarea dependențelor reciproce interne lumii valorilor nu poate să fi izomorfă, adică să corespundă exact organizării dependențelor reciproce interne

²⁵ RATZINGER J., *Despre conștiință*, traducere în românește de Moldovan A., editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008, pp. 60-91

lumii valorilor negative. Acest lucru se vede bine din faptul că iubirea aproapelui, binele comun, nu poate fi însoțită de nedreptate, așa cum dreptatea poate fi însoțită de lipsa de iubire.

În termeni rezumativi, normalitatea între realul și virtualul relațiilor sociale postmoderne în raport cu vocația creștină este reflectată de realitatea că morala și etica nu apar ca idealuri necondiționate, ci ca doar răspunsuri ale societății la temerile legate de creșterea necontrolată a unor puteri economice, tehnologice, științifice, mediatice etc.

Însă, pentru religie provocările sociale și culturale devin implicit și realități morale, deoarece rețelele universale care propun înlocuirea religiozității profunde nu rezolvă angoasa generată de lipsa a unei finalități transcendente a vieții. Aptitudinea determinării, libertatea însăși, este esențială în asumarea valorilor pozitive și fiecare vocație este specială iar diferența este dată de profunzimea cu care este înțeleasă și trăită.

Rămâne de văzut dacă într-o societate globalizată, cu mecanismele sale de putere, de forțe și viziuni nestăpânite, teologia va putea găsi o retorică eficientă și va putea susține motivații cu care să răspundă exigențelor evocate.

VIRTUAL INTERACTIVE TOURS AND COMMUNICATION OF THE DIVINE THROUGH CHRISTIAN ART

Maciej JASIŃSKI*

ABSTRACT. *Virtual Interactive Tours and Communication of the Divine through Christian Art.* Today, Christian works of art are seen more often in museums and on the Internet than in the places for which they were created, namely churches. For many years, museums have been helping visitors discover the meaning of their works of art through the use of various multimedia tools, and recently their activities are increasingly present in the virtual world as well. An example of this is the exhibition *Seeing the Unseen*, organized by the National Gallery in London in 2020-21. Its virtual version is highly interactive and multi-sensorial. However, the museum context does not always allow the viewer of a Christian work of art to discover its religious meaning and references to the divine. The increasing digitalization of museum collections and the emergence of new multimedia tools, such as virtual visits, are opportunities for the Church to communicate the spiritual meaning of Christian works of art in an easily accessible way. The inclusion of Christian images that refer to God in online communication can help modern man, accustomed to experiencing reality even virtually, to discover a new way of spiritual encounter with God through art.

Keywords: Christian art, the divine, online communication, virtual tour, digital media.

Cuvinte-cheie: artă creștină, divinul, comunicații online, tur virtual, media digitală.

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale, Roma, macko.jasinski@gmail.com.



Introduction

Contemporary people are more likely to encounter Christian art on the Internet or while visiting a museum than in its natural habitat of churches and other sacred places. Since the Enlightenment, religious and sacred art has become part of the then newly emerging national museum collections, and in the age of Web 2.0 it has become *content* of private and institutional social media profiles. The question arises, however, to what extent Christian art has retained its reference to transcendence in these two new environments – museums and the Internet. In other words, reversing the perspective from an artwork to its beholder, the question is whether contemporary man is able to decode the religious meaning of Christian art or whether, on the contrary, he must first “learn how to see again”¹.

What is certain is that by simply beholding it, the viewer will not discover the deeper meaning of a work of Christian art. For Christian art is strongly connected to the dynamics of divine revelation, expressed mainly through biblical, liturgical, and dogmatic texts. It communicates the Good News through its own visual language. Therefore, viewers of Christian artworks must be provided with adequate guidance. This is where the Church enters the scene: at the Second Vatican Council, she recognized the value of art and artists in communicating the ineffable². I believe that widespread access to the virtual world can facilitate the task of today’s communicators of the Church (individuals or institutions such as museums and shrines) to introduce contemporary audiences to the Christian iconography of the sacred.

I. Christian Art and the Invisible Divine

Christians have communicated faith in God and his saving plan through visual imagery since at least the 3rd century³. However, the notion of “Christian art” is much younger than the very works of art it defines. It began to be used in the middle of the 19th century, when the relationships between artists, society, the state

¹ Josef Pieper, *Only the Lover Sings: Art and Contemplation*, translated by Lothar Krauth, Ignatius Press, San Francisco, 1990, p. 29.

² Cf. Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, no. 122.

³ Cf. Robin M. Jensen, “Compiling Narratives: The Visual Strategies of Early Christian Visual Art”, *Journal of Early Christian Studies*, 23:1 (2015), pp. 3-4.15.16.

and the Church were breaking down. Determining which works of visual art can be called “Christian” is an ongoing research problem⁴.

Slightly more precise is the concept “religious art” which is used in the history of religion. It emphasizes the mediating function of artworks – they symbolically point to the divine and allow their beholders to experience transcendence through aesthetic experiences. In Christianity, however, art has a much more fundamental place since it is based on the doctrine of the Incarnation. Images therefore express the Church’s belief that Christ is “the image of the invisible God” (1 Colossians 1:15) and that through him the Ineffable was made intelligible. Hence, for centuries, the Church visually communicated the invisible God through reliefs on sarcophagi, depictions in catacombs, mosaics, icons, sculptures, paintings, as well as through sacred architecture and other forms of the visual imagery.

In defining Christian art, an important concept is “sacred art”. As Ralph van Bühren explains, it alludes to the sacred mysteries of God and the liturgical context. Sacred images were created for churches and for the rituals celebrated there, and they are also connected to the doctrine of the Church and to popular piety⁵. In this article the term “Christian art” is used in this sense.

Although Christian art was created as part of the iconographic program of sacred places, modern audiences (no longer just “the faithful”) most often encounter it outside of the liturgical assembly in a church.

1.1. Museums – new temples mediating spiritual experiences

In the current context of secularized Western culture museums have become the new temples where visitors, through contemplation of both the exhibits and the architectural space itself, can undergo a profound aesthetic experience. The question of whether their experience can also have a dimension of sacredness and prayerful contact with God is often asked in contemporary research⁶.

⁴ Cf. Ralf van Bühren, “La identidad del arte cristiano. Criterios para su especificación en la historia del arte”, in: *Arte y teología*, Actas del 34 Simposio de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 14–16 octubre 2015 (ed. Fermín Labarga), EUNSA, Pamplona, 2017, pp. 103-149; John W. Cook, “What is Christian about Christian art?”, in: *Interpreting Christian Art: Reflections on Christian Art* (ed. Heidi J. Hornik, Michael C. Parsons), University Press, Macon, 2003, pp. 187-208.

⁵ Cf. Bühren, “La identidad del arte cristiano”, p. 105.

⁶ Cf. Gretchen T. Buggeln, “Museum Space and the Experience of the Sacred”, *Material Religion*, 8:1 (2012), pp. 30-51.

In her article, Helena Wangefelt Ström presents three strategies that museums can apply to the sacred objects that are part of their displays. Wangefelt Ström explains that the first strategy involves “euthanizing” the *cultural* identity of an artwork and giving it new life as a museum object⁷. The second strategy places the beholder’s decision at the center – it depends on whether the person considers the work of art as a part of the sacred realm or as one of many museum items from previous epochs. The third strategy is related to the use of an artwork – the author gives the example of treasuries known in Western Europe since the 6th century. The objects contained in a treasury could be used in liturgical, ceremonial, economic or display contexts⁸.

Of the strategies mentioned above, the first is the most prevalent among museum institutions. Giving a sacred artwork a new identity as a museum item has important consequences: it affects the way in which it is presented and narrated, and thus also changes the way in which viewers perceive it. In many cases, the lack of religious contextualization is quite striking. For example, the Thyssen-Bornemisza National Museum in Madrid offers thematic tours on its website to introduce collections to virtual visitors. Although the museum has excellent Christian paintings in its collection (such as Caravaggio’s *Saint Catherine of Alexandria*), among the 19 proposed virtual thematic tours there is not a single one with religious connotations. Instead, there are tours named “Fashion”, “Gastronomy”, “Wine Culture” or “Inclusive Love”⁹. Not only museums, but also sacred places addressing pilgrims and tourists through their museum-like approach can “euthanize” their own cultural identity, or at least disturb visitors’ perception of the sacred. A case study conducted by Veneline Dali Saunders showed that more than four out of five of visitors to St. Mark’s Basilica and Frari Basilica in Venice did not feel the spirituality of these two sites. Saunders listed factors such as the entrance fee, waiting in line to enter the church, overcrowding, excessive noise, and the labeling of artworks that is associated more with museums than places of worship, as reasons for why the sense of the spiritual has been lost¹⁰.

⁷ Cf. Helena Wangefelt Ström, “How do Museums Affect Sacredness? Three Suggested Models”, *ICOFOM Study Series*, 47:1-2 (2019), pp. 198.202-203.

⁸ Cf. Wangefelt Ström, pp. 201-203.

⁹ Cf. Thyssen-Bornemisza National Museum Madrid, “Thematic Tours”, accessed 2 April 2022, [<https://www.museothyssen.org/en/visit/thematic-tours>].

¹⁰ Cf. Venelina Dali Saunders, “The Churches of Venice: Sacred Places or Museum Spaces?”, *Journal of Interpretation Research*, 19:2 (2014), p. 63.

As with the first strategy presented by Wangefelt Ström, the third approach relies heavily on the decisions of museum curators. These curators – or heritage managers – make decisions about the shift between identities of a sacred artwork, depending on the given circumstances. For example, a museum may decide to loan an object for use in worship. This is particularly common for museums owned by religious institutions. An agate chalice of St. Adalbert from the 10th–12th century, which is an object of the Archdiocesan Museum in Gniezno, is used during the ingress of a new diocesan bishop bearing the title of the Primate of Poland¹¹. Another example of this approach is encouraging (or at least not preventing) visitors to express their reverence for the works of art on view. Gretchen Buggeln gives examples of museum exhibitions in which visitors knelt before representations of Christ. Such manifestations of religious expression, however, is often resisted by museum curators who are concerned about the ideological neutrality of their institutions, about the feelings of members of other faiths, and about how the resulting controversy might affect their institution's funding¹². Although Buggeln claims that an increasing number of museums are welcoming the expression of religiousness, it is not expected that this strategy will become dominant.

Therefore, it seems that it is the second strategy proposed by Wangefelt Ström is particularly noteworthy for anyone who wants to use Christian art to communicate faith in God. Its starting point is not the decision of a museum curator – as in the case of strategies one and three – but the decision of the beholder. Consequently, this opens up a wide range of possibilities for dialogue between Church communicators and potential viewers of Christian art. For even if the beholder stands before a Christian artwork in a secular museum, he or she may seek (or be confronted with) not only an aesthetic experience but also a spiritual one: an experience of the sacred and the ineffable. The Second Vatican Council and the subsequent teaching of the popes emphasized the roles of artists and art in expressing the divine¹³. The task of today's communicators of the Church is to recognize in

¹¹ Cf. Photo gallery at Archidiecezja Gnieźnieńska, "Ingres abp. Wojciecha Polaka", accessed 2 April 2022, [<https://archidiecezja.pl/ingres-abp-wojciecha-polaka/>].

¹² Cf. Buggeln, pp. 41–43.

¹³ Among many other statements, cf. Paul VI, "Ci premerebbe. Address at the Meeting with Artists in the Sistine Chapel, 7.5.1964", in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. II: 1964, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1965, p. 313; John Paul II, "Letter to Artists, 4.4.1999", *Acta Apostolicae Sedis*, 91

which contexts modern man, often unfamiliar with Christian iconography, encounters sacred art. Two of these contexts are undoubtedly museum visits or religious tourism. And one of the effective tools for conveying the religious meaning of Christian art is its virtual presentation through apps or websites.

1.2. Multimediality of museum's exhibitions

Offering visitors additional resources to inform them about exhibition objects (at first these were handheld guides) has been practiced by museums for several decades¹⁴. Nowadays more exhibitions are based on digital multimedia, interactivity and polysensory experiences. Visitors have at their disposal touch- or motion-controlled screens, augmented reality devices and applications, personalized audio-guides or walls and floors displaying images. The year 2020, associated with the temporary closure of many cultural institutions due to pandemic lockdown, has accelerated an already existing trend where more museums are offering a variety of immersive experiences not only on-site, in person, but also through their websites and mobile apps¹⁵. Thus, we can distinguish two types of digital tools at museums' disposal: those that enrich guests' experience during their visit and those that substitute an in-person visit to the museum by being available to virtual audiences via the Internet.

According to a survey conducted by Emanuela Edwards, 77% of visitors to the Sistine Chapel in the Vatican Museums sought to learn more about it before

(1999), nos. 12.16; John Paul II, "Sono onorato. Address to Representatives of the International Society of Christian Artists (SIAC) in Rome, 14.10.1986", in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/2: 1986, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, nos. 2-3; Benedict XVI, "Con grande gioia. Address at the Meeting with Artists in the Sistine Chapel, 21.11.2009", *Acta Apostolicae Sedis*, 101 (2009), p. 1049.

¹⁴ Cf. Othman, Mohd K., Helen Petrie, and Christopher Power, "Engaging Visitors in Museums with Technology: Scales for the Measurement of Visitor and Multimedia Guide Experience", in: *Human-Computer Interaction – INTERACT 2011*, 13th IFIP TC 13 International Conference, Lisbon, Portugal, September 5-9, 2011, Proceedings, Part IV (ed. Pedro Campos et al.), Springer, New York, 2011, pp. 92–99.

¹⁵ Network of European Museum Organisations, "Survey on the impact of the COVID-19 situation on museums in Europe. Final Report", accessed 2 April 2022, [https://www.nemo.org/fileadmin/Dateien/public/NEMO_documents/NEMO_COVID19_Report_12.05.2020.pdf].

actually visiting. Of that number, as many as 49% consulted internet sources, and another 15% also visited the museum's website¹⁶. However, another case study provides different results: Andrew Duff's survey of visits to religious sites in the United Kingdom shows that only a third of visitors prepared for their visit in advance¹⁷. The reasons for this discrepancy in percentages may be the great spiritual importance of the Sistine Chapel and its popularity among tourists and art lovers. Thus, the more recognizable and frequented a museum or place of worship is, the more desirable multimedia aids are.

The analysis above shows that a significant proportion of visitors to museums and places of worship of particular artistic significance consult online sources beforehand. One could look at this question from the opposite perspective and ask whether a significant part of interactions with websites, social media profiles and applications of museums (and places of worship) are related to planning a visit there, or whether the range of motivations is much broader. A better understanding of the needs of virtual visitors would improve existing and future multimedia online resources. It seems that still most traffic on museum websites is generated by those who want to prepare for their visit. However, there are also those who simply look for good quality content about art or want to have a look at their favorite masterpieces. The current pandemic situation has also resulted in increased traffic on museum social media. Official museum profiles on *Instagram*, *Facebook* or *Twitter* are gaining more and more interactions, showing that a new relationship of quality is being established between museums and their audiences¹⁸. These results show that Internet users recognize museums as trustworthy institutions, interact with their content, and applaud all initiatives related to virtual exploration of museum collections, including short posts with iconographic descriptions of artworks through virtual tours of museum galleries as well as advanced experiences based on the concept of augmented reality. If this trend continues, perhaps in the

¹⁶ Cf. Emanuela Edwards, "Survey of Audience Reception in the Sistine Chapel: Decoding the Message of Sacred Art", *Church, Communication and Culture*, 3:3 (2018), pp. 266.276.

¹⁷ Cf. Andrew Duff, "Unlocking the Potential of Church Tourism", accessed 2 April 2022, [http://cvta.org.uk/wp-content/uploads/2014/11/insights_church_tourism.pdf].

¹⁸ For many examples of museums' digital proposals and social media campaigns during the pandemic and for an extensive bibliography cf. Myrsini Samaroudi, Karina Rodriguez Echavarri, et. al., "Heritage in Lockdown: Digital Provision of Memory Institutions in the UK and US of America During the COVID-19 Pandemic", *Museum Management and Curatorship*, 35:4 (2020), pp. 337-361.

future the main need of a typical virtual viewer will not be one of preparation for a physical museum visit, but to experience a work of art through the Internet. In other words, the use of digital multimedia tools will increasingly shift from *knowledge* and *understanding* to *experience* and *feeling*. Nowadays, the online-offline opposition seems to be no longer valid because virtuality is becoming a *continuation* of – and not an opposition to – reality. The next expected step is the transition from Web 2.0 to Web 3.0, where the very concept of “experience” can be defined differently, given that the virtual world will be perceived as equally real. In the debate about the limits of virtual experience, images have a central place¹⁹.

1.3. Seeing the Unseen in the National Gallery, London

In my talk, I would like to refer to one example: a proposal by the National Gallery in London, which opened the interactive exhibition *Seeing the Unseen* on December 20, 2020, displaying Jan Gossaert’s painting *The Adoration of Kings* (1510–15)²⁰. The exhibition (though that word is not fully adequate) was described by the organizers as part of their “new innovation program which explores new kinds of Gallery experiences using digital technologies and which places our visitors at the heart of the design process”²¹. Although it ended on June 13, 2021, potential visitors can still access it through “an experimental, interactive experience designed for mobiles”²². The gallery encourages virtual users to put on their headphones and immerse themselves in the world of Gossaert’s *Adoration of Kings* from the comfort of their own home.

At the beginning the beholder (perhaps it would be more appropriate to say: participant) sees the whole *Adoration* in very high resolution. This gives him the opportunity to orient himself in the composition of the painting and to recognize the

¹⁹ Cf. Juan Rego, “Immagini e liturgia: Ripensare la storia per una prassi secondo il Concilio Vaticano II”, *Annales Theologici*, 34 (2020), pp. 238–240.

²⁰ Cf. The National Gallery, “Jan Gossaert (Jean Gossart), «The Adoration of the Kings»”, accessed 2 April 2022, [https://www.nationalgallery.org.uk/research/research-resources/national-gallery-catalogues/the-sixteenth-century-netherlandish-paintings/jan-gossaert-the-adoration-of-the-kings-introduction].

²¹ The National Gallery (@nationalgallery), *Instagram* video and post, 19.05.2021, [https://www.instagram.com/p/CPDkZq2h3I7/].

²² The National Gallery, “Seeing the Unseen: At home”, accessed 2 April 2022, [https://www.nationalgallery.org.uk/visiting/virtual-tours/sensing-the-unseen-at-home].

main figures – Mary, the Baby Jesus, the Kings with their retinues; and then Joseph, the shepherds and the angels in the background. He can enlarge the image and learn more about its origins by clicking on the description. However, the description is rather poor and omits many iconographic elements that are of great importance for understanding the Christian message of the painting. For example, it is not explained what the gold, frankincense and myrrh brought to the Baby Jesus symbolize. Instead, the viewer's attention is directed to the scenery of the depicted event – Gossaert places the Nativity in ruins, on a dilapidated floor with almost withered plants growing out of it. This symbolizes the moment of breaking with the old world and transition to the new one. Overall, the description lacks an explanation of the religious meaning of the painting – a viewer unfamiliar with the depository of the Christian faith will not receive any clues regarding the relation of the Infant Jesus to this rupture and transformation of the world.

The viewer then looks at the painting from the perspective of one of its characters, King Balthasar. The canvas is divided into six segments focusing on six themes: “Rupture”, “Transformation”, “Balthasar”, “Anticipation”, “Celestial” and “The Star”. Poems were written especially for this exhibition (by Therese Lola), intended to be statements by King Balthasar. They are read by the author herself at the beginning of each segment.

The participant can then zoom in on the painting on his smartphone, discovering even the smallest details. This is a very satisfying and revelatory experience, given that Gossaert's painting – as is usual with the Flemish masterpieces – is highly detailed. The viewer can see much more on his screen than he would be able to see in a museum room, standing a few feet from the original.

Zooming in on specific parts of the painting with the magnifying glass tool produces corresponding sound effects. The viewer examining the two dogs hears them gurgling or biting a bone; touching with a finger the shepherds or the crowd in the background triggers the sound of whispers, while zooming in on the horses is combined with the clatter of their hooves. The sounds assigned to the broken floor (stones breaking off) or dried vegetation (rustling of dry branches) remind the viewer that the theme of the painting is the transition from the old, “shriveled” world to a new world full of life. The close-ups on the Madonna's robe, the gifts of the Kings or the angels' wings produce harmonious sounds, reminiscent of heavenly choirs, and may invite the viewer to reflect on the invisible, spiritual dimension of the Nativity scene.

While the virtual experience of *Adoration of the Kings* cannot replace the physical presence in the museum and direct contemplation of the painting, it can be a very rewarding experience. The high resolution of the digital version of the painting allows one to see the details, full of deeper meaning. The intimacy of viewing *Adoration* in a private location, away from bustle and fatigue that accompanies visiting the museum, can foster a deeper aesthetic experience. The polysensory nature of the experience certainly helps – the participant engages not only his sight, but also his hearing and touch. Moreover, the viewer seeking the sacred can make the contemplation of this work his own adoration of the Baby Jesus. Besides, many people may find this type of experience to be good preparation, before seeing the painting in person, for a planned visit to the museum. In fact, the *Seeing the Unseen* experience was met with delight by visitors²³.

Given the above insights, I argue that the digital, interactive, and polysensory experience of Christian art can be a powerful tool for communicating the sacred realm of the invisible God. The National Gallery project analyzed here had its limitations due to the secular nature of the institution. *Seeing the Unseen* presented *Adoration of the Kings* from the standpoint of aesthetics and art history, not from a religious perspective. Nonetheless, one can bear in mind what Wangefelt Ström's study mentioned above – it is up to the museum visitor to decide whether a work of Christian art is an invitation to experience the transcendent.

It should be added that the initiative need not lie with secular cultural institutions. Similar “interactive experiences” can be designed by Church museums or most frequented sacred places of Christianity.

1.4. Toward enhancing the virtual tour of the Sistine Chapel

Once again, the Sistine Chapel may serve as an example. The Vatican Museums website offers a virtual panoramic visit to the Chapel²⁴. The Internet user

²³ Cf. Nancy Durrant, “Seeing the Unseen at National Gallery review: a quiet revelation”, accessed 2 April 2022, [https://www.standard.co.uk/culture/exhibitions/sensing-unseen-gossaert-national-gallery-review-b216866.html]. See also comments on The National Gallery (@nationalgallery), *Instagram* photo and post, 27.04.2021, [https://www.instagram.com/p/COKq_TTAFlx/].

²⁴ Cf. Musei Vaticani, “Sistine Chapel. Virtual Tour”, accessed 2 April 2022, [https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/cappella-sistina/tour-virtuale.html].

has a 360-degree view of its interior. The person can move his or her virtual position in several places and zoom in on the walls and the vault. The Vatican Museums website offers several similar tours, such as in the Raphael's Rooms and in the New Wing. None of them are accompanied by a description, let alone a more detailed explanation of where the virtual beholder is and what he or she is looking at.

While this virtual tour is a valuable tool, it seems that simply showing the viewer the inside of the Chapel will not bring them any closer to understanding the religious meaning of Michelangelo's and other painters' frescoes. Incorporating polysensory stimuli into the tour would help introduce the viewer into the world of Christian iconography.

The Sistine Chapel, like Gossaert's *Adoration*, abounds in detail. Its visitors are unable to clearly see much of it, and it is difficult for them to connect the various biblical stories and allegorical figures together. With an interactive experience like the one at the National Gallery, the viewer could spend more time learning about the Chapel's iconographic program. The *Seeing the Unseen* exhibition offered poems read by their author. In the case of the Sistine Chapel, the participant, after zooming in on the *Creation of Adam*, for example, could hear the corresponding passage from *Genesis*. And by clicking on Perugino's *Handing of the Keys*, he would hear a passage from the Gospel (Matthew 16:18-19).

The engagement of the sense of hearing would not have to be limited to listening to passages from the Bible. It should be remembered that the Sistine Chapel still serves a liturgical function. This is reminded by the custodians' requests for silence and short prayers recited by a priest several times a day²⁵. Therefore, a viewer visiting the chapel virtually, at the touch of a finger on their screen, could, for example, listen to Gregorian chant, or hear the sounds made by the sanctus bells.

Such an interactive experience for some would be preparation for a visit to the Vatican; for others, it would be a visit in itself. Paradoxically, contemplating the Sistine Chapel through a smartphone or tablet may (but not necessarily) introduce the viewer to its sacredness more efficiently than an actual visit. While nothing can replace the eyewitness experience of the Chapel, several factors can be taken into account. Pilgrims and tourists visiting the Vatican Museums are usually tired and sometimes stressed by simply getting to the Chapel through the narrow corridors.

²⁵ Cf. Edwards, pp. 272-274.

The Chapel itself is quite bustling, crowded and lacks fresh air. Visitors often spend only a few minutes looking at the frescoes before giving way to other people coming in. The results of the survey conducted by Saunders, cited above, showed that similar circumstances of a visit to a sacred place can hinder visitors from perceiving its sacredness and thus from having a spiritual experience.

In contrast, a virtual, interactive visit to the Sistine Chapel can be a very intimate experience. Although naturally there is nothing that can replace direct perception of a work of art, it is precisely this intimacy of a virtual visit (an intimacy that is often lacking in museums and popular sacred places) that contributes to the great value and versatility of multimedia tools. A virtual viewer touring the Sistine Chapel can choose a quiet, private place, and with earbuds on, immerse himself in the world of Christian iconography. One would be provided with all the information needed regarding the history of the place and the theological significance of the images. Due to the nature of digital media, a viewer would be able to individually determine the type and amount of information wanted. Through the various clickable (or touchable) elements, a viewer could use drop-down menus and select pieces of information seen as being useful and receive only those stimuli craved. A person can spend as much time exploring the Chapel as one wishes. Again: if one wishes to do so, the experience can be transformed into a prayer as well.

1.5. The Church as an online guide to the iconography of God

A project like the one proposed above is quite complex. In order to fulfill its role, it requires involvement of many resources, especially human and economic. At the same time, the widespread availability of the Internet and users' growing expertise in digital design make it possible for anyone who would like to use Christian art to communicate in the digital world. The use of virtual tours and other digital media tools do not have to be based on original, advanced concepts but can creatively process and comment on those already available. According to the second strategy of Wangefelt Ström, it is the beholder who decides whether he will treat the work of sacred art he views as a real sacred object. In this perspective, the role of the Church's communicators – priests, catechists, publicists, guides to the holy places, the artists themselves, and all those who are committed to communicating the Good News of God – is based on providing contemporary audiences with the opportunity

to learn about Christian iconography and to experience through it an encounter with God. This includes any activity on social media (e.g. *Instagram* photos with descriptions of iconography of works of art), blogging about sacred art, or posting content about museums or holy places of special artistic value on video-sharing platforms.

Although the online presence of Church communicators basing their message on Christian art is still rather modest and superficial, there are notable exceptions. A case in point is Bishop Robert Barron (currently Auxiliary Bishop of the Archdiocese of Los Angeles), who preaches, catechizes, and evangelizes, inter alia, by explaining Christian iconography. His *YouTube* channel²⁶, in which he frequently references the treasury of Christian culture, including the visual arts, has over half a million subscribers (as of April 2, 2022). His work is supported by the *Word on Fire* initiative²⁷, which offers articles, videos, study programs, webinars and courses on its website. The online success of this project has led to the publication of *The Word on Fire Bible: The Gospels*, where besides the biblical text the reader will also find four types of commentary: one by Bishop Barron, one by a selected Father of the Church, one by a contemporary writer of the Church, and lastly, a commentary of the *via pulchritudinis*, that is, a work of Christian art accompanied by an essay that explains its meaning²⁸. It is to be expected that over the coming years more users will emerge who will incorporate iconography of the sacred and of the divine into their online communications.

Conclusion

At the beginning of this article I wrote about museums that have become new temples, enabling viewers to have a deep aesthetic and even spiritual experience, mediated by visual art. It seems that another “place” where modern man can satisfy his

²⁶ Cf. Bishop Robert Barron, *YouTube* channel, accessed 2 April 2022, [<https://www.youtube.com/user/wordonfirevideo>].

²⁷ Cf. Word on Fire, “About Word on Fire”, accessed 2 April 2022, [<https://www.wordonfire.org/about/>].

²⁸ Cf. *The Word on Fire Bible (Volume I): The Gospels*, Word on Fire, Park Ridge, 2020; cf. also *The Word on Fire Bible (Volume II): Acts, Letters and Revelation*, Word on Fire, Park Ridge, 2021.

need for spirituality, and uplift his thoughts to God, is the Internet. And the role of the Church is to recognize this new place as an opportunity to proclaim the Gospel and to contextualize her strategies for the symbolic expression of the divine through art.

This task is especially realistic in the case of religious museums or sanctuaries that already have a well-developed, so to speak, 'digital infrastructure'. That is, they have a good website, well-run social media, and many users interacting with them and visiting their website for additional information or to prepare their visit. But and this is one of the great advantages of digital communication, the budget for creating such a project does not have to be large. A good team can do it so that not only the frescoes of the Sistine Chapel, but also the medieval bronze doors of the cathedral of my diocese in Gniezno or the gilded iconostases of the churches in Oradea can delight virtual beholders with their sacredness and introduce them to the world of Christian faith.

SEGNO DI SALVEZZA ANALISI E COMMENTO DI GV 9, 1-7

Stefano PANIZZOLO*

ABSTRACT. *Sign of Salvation. Analysis and Commentary on Jn 9: 1-7.* The evangelical passage in John, which presents the man blind from birth, has given rise to multiple interpretations over the centuries on which it is necessary to reflect in order to orient our exegetical reading. There are two fundamental lines that the patristic authors present: one that considers the text to be a baptismal catechesis; the other one that considers the passage a Christological event. Without denying the various explanations offered by the authors of the New Testament and those of the later patristic exegesis, our effort will focus on the reading of the mentioned verses, starting from a theology of its own that the author proposes. The results of this analysis demonstrate that this passage has a deep Christological character: the main interest of the evangelist, but also the deepest meaning of the passage in John 9, closely related to the concrete revelation of Jesus as "the light of the world" who, giving the sight to the blind from birth, ignites in him the spark of faith.

Keywords: Gospel, exegesis, Christology, patristics, born blind, faith.

Cuvinte cheie: Evanghelie, exegeză, hristologie, patristică, orbul din naștere, credință.

I. QUESTIONI INTRODUTTIVE

L'interpretazione oggettiva, globale o frammentaria, di qualsiasi opera letteraria costituisce, senza dubbio, un non facile e rischioso compito; tale compito diventa ancor più arduo quando, come in questo caso, il brano considerato si

* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Facoltà di Teologia, Roma.



inserisce in una cornice cristologia di grandi dimensioni, corrispondente al piano narrativo del Quarto Vangelo. Capire la lingua e lo stile dell'autore, conoscere i suoi condizionamenti storico-culturali, così come il genere letterario da lui usato e individuare anche la situazione vitale che ha motivato la sua opera, significa entrare nel suo luogo sacro.

Ci lasceremo condurre per mano dal nostro pedagogo, nel racconto del «segno» della guarigione del cieco nato; poi, giunti alla soglia di questo santuario, ci addenteremo nei suoi misteriosi recinti, e una volta lì, ascolteremo in silenzio la voce dell'autore, il suo messaggio, per farne esperienza. Solo così potremo uscire per testimoniare quanto ascoltato al mondo d'oggi, a coloro che stanno fuori ed aspettano di ricevere la «luce del mondo».

1.1. Lo status quaestionis

Cercando di determinare lo *status quaestionis* circa il testo di Gv 9,1-41, affermiamo che esso non ha ottenuto, in epoca contemporanea, un'adeguata attenzione da parte degli studiosi¹. Già nel 1982 V. Bacinoni, nell'introduzione alla sua tesi, rilevava che gli studi sul brano erano poco numerosi². Dieci anni dopo, M. Gourgues definisce Gv 9 «il capitolo più trascurato di tutto il Vangelo, con meno di quaranta studi che lo riguardano»³. In realtà sono poche le tesi monografiche su questo testo⁴, mentre i vari articoli di riviste rischiano di concentrarsi solamente su aspetti parziali, perdendo una lettura dello stesso nel contesto unitario di tutto il Quarto Vangelo. Una raccolta selezionata di tali articoli è stata proposta, nel 1993, da J.W. Holleran⁵; qui presenteremo in nota, solamente gli articoli e scritti più influenti, che emergono da riferimenti incrociati della bibliografia di vari studiosi⁶.

¹ Cf. M. CAURLA, *La simbologia visiva in Gv 9*, Tesi Univ. Gregoriana, Roma 2015, 17.

² V. BACINONI, *L'aveuglement face à la Lumière du Christ. Révélation, foi et non foi en Jn 9, 1-41*, Tesi Univ. Gregoriana, Roma 1982, 5.

³ M. GOURGUES, «*Cinquante ans de recherche johannique. De Bultmann à la narratologie. In: De bien des manières: La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*», Paris: Cerf, (1995), 289.

⁴ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-41): análisis exegético y teológico*, Biblia y Fe, Madrid 1977; G. REIM, «*Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion*», BZ 22 (1978), 245-253; V. BACINONI, *L'aveuglement*, op cit., Roma 1982.

⁵ Cf. J.W. HOLLERAN, «*Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9*», ETL 69 (1993) 5-26.354-382.

⁶ H. JONGHE, «*De sanatione Caeci nati*», CBrug 27 (1927) 253-57; D. MOLLAT, «*La guérison de l'aveugle-ne*», BVC 23 (1958) 22-31; J. BLIGH, «*Four Studies in John I: The Man Born Blind*», Heythrop

L'approfondito lavoro di S. Sabugal sembra essere ancora oggi il punto di partenza più solido, pioniere per tanti aspetti di analisi letteraria, esposizione dottrinale, ed ermeneutica, mostrando lo *status quaestionis* alla fine anni 70⁷.

Particolarmente dibattuta oggi è la l'identificazione del contesto e più ancora del co-testo del brano. Anche se autori autorevoli presentano Gv 9 come un capitolo a sé stante⁸, c'è chi lo inserisce nella cornice della festa delle Capanne⁹ o lo lega invece

journal 7 (1966) 132-133; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., Madrid 1977; G. REIM, «Joh 9», op. cit., (1978); M. GOURGUES, «L'aveugle-ne' (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des reactions a l'égard du Fils de l'homme», NTR 104 (1982) 381-395; J.L. RESSEGUIE, «John 9: A Literary-Critical Analysis», in K.R.R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Vol. 2, Abingdon Press, Nashville (1982) 295-303; F. MANNS, «*Racines juives et nouveauté chrétienne en Jean 9*», SBF 35 (1985) 69-106; J. PAINTER, «*John 9 and the Fourth Gospel*», in JSNT 28 (1986) 31-61; J. L. STALEY, «*Stumbling in the dark, reaching for the light : reading character in John 5 and 9*», Semeia 53 (1991) 55-80; J. BEUTLER-R. T. FORTNA, *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, *Studies by Members of the Johannine Writings Seminar* MSSNTS 67, University Press, Cambridge 1991, 116-134.

⁷ JONGHE, «*De sanatione Caeci nati*», CBrug 27 (1927) 253-57; D. MOLLAT, «*La guérison de l'aveugle-ne*», BVC 23 (1958) 22-31; C.H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 354-61; ID., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 181-88; J. BLANK, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg, 1964, 252-63; H. VAN DER LOOS, «*The Miracles of Jesus*», NTS, 9; Leiden Brill (1965) 425-34; R.E. BROWN, *The Gospel according to John, I*, Grand Rapids (N.Y.), 1966, 369-82; J. BLIGH, «*Four Studies in John I: The Man Born Blind*», Heythrop journal 7 (1966) 129-144; S. HOFBECK, *Semeion. Der Begriff der 'Zeichen' im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzbach 1966, 126-36; C.L. PORTER, «*John IX, 38, 39a: A Liturgical Addition to the Text*», NTS 13 (1966-67) 387-94; W. WILKENS, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff*, AThANT 55, Zurich 1969, 41-41; R.T. FORTNA, «*The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative ... the Fourth Gospel*», SNTSMS 11, Cambridge 1970, 70-74; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, II*, Herder, Freiburg 1971, 302-328; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 14.

⁸ Cf.: R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni II*, Paideia Editrice, Brescia 1971, 403, dove l'autore considera le forti relazioni di Gv 9 con quanto precede e segue ma afferma pure che «il quadro esteriore della festa non ha alcuna importanza per il capitolo»; R. FABRIS, *Giovanni, Borla*, Roma 1982, 550: «la labile connessione letteraria con il contesto immediato non può fondare nessuna ipotesi circa la sua reale ambientazione storico-cronologica»; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, pag 401: «La quarta sezione del secondo ciclo non è in relazione con una delle feste annuali né si sviluppa in un luogo determinato».

⁹ H. J. HOLTZMANN, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, 3rd ed., Tübingen, 1908, 188; T. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1912, 432; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 6. Tübingen 1933, 132; E.C. HOSKINS, *The Fourth Gospel*, London 1941, 352; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, Oxford 1956, 199; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 17, nota. Cf. M.E. BOISMARD, *L'évangile de Jean*, Les éditions du Cerf, Paris 1977, 1127; D. MOLLAT, «*La guérison*»,

alla festa della Dedicazione¹⁰. Questo ha portato a ridiscutere i limiti della pericope, spingendola un ampliamento almeno fino a Gv 10,21, ma ha contribuito alla ricollocazione del testo entro i capp. 7-10, facendone sempre più emergere i legami tematici, lessicali e strutturali¹¹.

1.2. La Canonicità della pericope

Il racconto del cieco nato ha suscitato nel corso dei secoli molteplici interpretazioni, e su queste dobbiamo riflettere per orientare la nostra lettura esegetica. Due sono le linee fondamentali su cui si muovono gli autori patristici: quella che considera il testo come una catechesi battesimale; quella che lo considera come un avvenimento cristologico.

L'esegesi patristica ha spesso inteso il brano come catechesi battesimale. Il suo primo rappresentante è Ireneo di Lione, che nel contesto sulla risurrezione dei morti dice che il fango fatto da Gesù dalla terra e applicato agli occhi del cieco simbolizza, nella linea della creazione di Adamo, la creazione dell'uomo nuovo; mentre l'ordine di lavarsi nella piscina di Siloe è figura del lavacro di rigenerazione¹². Più generico è Tertulliano, che dedica, nel suo piccolo trattato sul battesimo, una

op. cit., 22-31; F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, Elledici, Torino 2007, 253. L'autore poi spinge la sezione fino a Gv 10,21; G. SEGALLA, *Giovanni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1989, 245.

¹⁰ Cf. R. E. BROWN, *Giovanni: commento al vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 492: «La connessione immediata del cap. 9 con la festa (dei tabernacoli) e con ciò che è stato detto in 8 non è sicura. Giovanni non fornisce una datazione precisa per la guarigione, e la successiva indicazione di tempo darà quella della festa della Dedicazione, tre mesi dopo a quella dei Tabernacoli, in 10,22». L'ipotesi di R. E. BROWN è sulla stessa linea di J. H. BERNARD, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, T. & T. Clark, Edinburgh 1928, 323; H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, a cura di Gian Luigi Prato, Paideia, 1936, 258-168; R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Blackwell, Oxford 1971, 329-342; X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, 616; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary: John*, Vol 36, Word Books, Dallas 1987, 148. In tempi più recenti, anche J. BEUTLER-R. T. FORTNA, *The Shepherd Discourse*, *op. cit.*, 116-134; ma anche B. F. WESTCOTT, J. H. BERNARD, B. LINDARS, B. SCHWANK, A. WICKENHAUSER; cf. R. FABRIS, *Giovanni*, *op. cit.*, 550; S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, Volume 2, EDB, Bologna 1981, 389.

¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, 403; I. DE LA LA POTTERIE I, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1973, 87.

¹² Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 15, 1-4; traduzione in italiano di riferimento: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie: smascheramento e confutazione della falsa gnosi, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino*, Città nuova, Roma 2009, 347-352.

veloce allusione al passaggio giovanneo¹³. Oltre a questo, Gv 9,6-7 non occupa nessun posto nei trattati battesimali della prima patristica, e per questo, nemmeno in quelli successivi. Cirillo di Alessandria, al contrario, offre una testimonianza esplicita di questa interpretazione battesimale. Egli afferma che l'ordine dato da Gesù al cieco avrebbe «un certo significato mistico», essendo il cieco simbolo dei gentili, incapaci di vedere la luce divina a causa della loro cecità spirituale se non prima liberati dalla potestà del diavolo grazie al battesimo¹⁴.

L'esegesi latina ha due grandi autori di riferimento per la lettura battesimale: il primo è Ambrogio, che ne fa un breve accenno¹⁵; il secondo è Agostino che, introducendola nel suo commento al Quarto Vangelo, ne darà un'ampia spiegazione. Agostino vede nel grande mistero della guarigione del cieco l'azione salvifica di Gesù in funzione dell'infedeltà del genere umano. Il cieco "illuminato" simboleggia quindi l'umanità che si apre alla fede; l'unzione è figura del catecumenato; il lavacro rappresenta il battesimo; la piscina di Siloe, il Cristo¹⁶.

Questa non è l'unica interpretazione del cristianesimo primitivo di Gv 9,6-7. I Padri apostolici sembrano ignorare questa pericope giovannea e lo stesso silenzio su di essa si ha anche in Cipriano e Clemente Alessandrino¹⁷. La conosce Giustino Martire, adducendola come prova del compimento della profezia di Isaia nell'attività di Gesù¹⁸, offrendo non una catechesi battesimale ma una spiegazione cristologica¹⁹.

Anche Origene, nei frammenti pervenuti, la legge in chiave messianica. Il modo di operare la guarigione è presentato come prova della fede del cieco in Gesù, essendo la saliva simbolo della Parola divina, cui elemento umano rappresenta il fango; l'immersione nella piscina, infine, raffigura l'inoltrarsi dell'uomo nell'investigazione

¹³ Cf. TERTULIANO, *De Baptismo*, I, 1; traduzione in italiano di riferimento: TERTULLIANO, *Il battesimo, introduzione, traduzione e note di Pier Angelo Gramaglia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 119.

¹⁴ Cf. CIRILLO DI A., *In Joannis Evangelium*: PG 73, 963-64 B-C; traduzione in italiano di riferimento: CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni, traduzione e note di Luigi Leone*, Città nuova, Roma 1994, 193-214.

¹⁵ Cf. AMBROGIO, *De Sacramentis*, III, 2.11.14: PL 16, 431-436.

¹⁶ Cf. AGOSTINO, *Tract. In Ioan.*, XLIV, 1-2; traduzione in italiano di riferimento: AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di san Giovanni, introduzione a cura di Agostino Vita; traduzione e note di Emilio Gandolfo*, Città nuova, Roma 1985, 876-885.

¹⁷ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 57.

¹⁸ Is 35,1-7.

¹⁹ Cf. GIUSTINO M., *Dialoghi* 69,4-6.

della verità²⁰. In un commentario esegetico a Isaia dirà, inoltre, che il cieco nato è immagine di coloro che non conoscono Cristo; e applicando il testo all'assemblea afferma che «ogni volta che cominciamo ad essere visitati da Gesù, per ricevere gli occhi dell'anima, siamo mandati a Siloe, cioè all'Inviato»²¹.

Non c'è allusione battesimale nemmeno nelle famose catechesi di Cirillo di Gerusalemme²². Neppure l'interpretazione antiochena coglie uno sfondo battesimale; la ignora Teodoro di Mopsuestia, che vede nell'andare a Siloe un palesamento del segno compiuto da Gesù²³; e su questa stessa linea esegetica incontriamo la riflessione di Giovanni Crisostomo²⁴.

Quest'analisi, certamente non esaustiva, mostra che nel limite della testimonianza dei Santi Padri l'interpretazione non battesimale è così antica e frequente²⁵ che l'interpretazione battesimale²⁶ non segnala la direzione dell'esegesi patristica. L'esegesi medievale risente della lettura sacramentale di Agostino. Seguono questa linea, per esempio, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Alcuino, Tommaso d'Aquino²⁷. L'interpretazione battesimale è ripresentata dal gesuita Juan Maldonado²⁸. Una *via media* sarà seguita finalmente da Cornelio: ricordando l'interpretazione messianica di Siloe nella letteratura giudaica²⁹, l'autore inizia una esegesi cristologica, secondo cui «Siloe erat typus Christi», e in seguito propone anche l'interpretazione battesimale «Siloe erat typus baptismi»³⁰.

²⁰ Cf. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Eugenio Corsini, in *Classici della filosofia*, Collezione diretta da Nicola Abbagnano, U.T.E.T., Torino 1968, 867.

²¹ ORIGENE, *Omelie su Isaia (Isaiam, VI, 3)*, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Città nuova, Roma 1996, 127-132.

²² CIRILLO DI G., *Cathechesis*: PG 33, 368-1128.

²³ Cf. TEODORO DI M., *Comm. In Ev Ioann*; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 59, nota 115.

²⁴ Cf. G. CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de San Juan (Omelia 57)*, traducción del griego y notas de Isabel Garzón Bosque, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 282-290.

²⁵ Giustino, Cipriano, Clemente Alessandrino, Origene, Cirillo di Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia, Crisostomo.

²⁶ Ireneo, Tertulliano, Cirillo di Alessandria, Ambrogio, Agostino.

²⁷ Cf. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Alleg.*, 240: PL 83, 128; BEDA IL VENERABILE, *In S. Joannis Evangelium, Expositio*: PL 92, 758s; ALCUINO, *Commentaria in S. Joannis Evangelium, Lib. V*: PL 100, 878s; TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, ed. R. Cai, Torino, 1952, 244s.

²⁸ Cf. J. MALDONADO, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Mainz, Kirchheim 1863, 720s.

²⁹ Gn 49,10.

³⁰ CORNELIO DI L., *Comm. In Quatuor Evangelia*, IV, Torino, 1906, 288s. Lui è il primo autore a relazionare Siloe con l'interpretazione messianica di Gn 49,10; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 60.

Nel periodo della Riforma, fu ignorata da Lutero e Calvino, che non la citano parlando del battesimo³¹.

Sintetizzando i risultati di questo percorso sulla storia dell'esegesi della pericope giovannea, possiamo affermare che prevale l'esegesi in senso cristologico. La lettura battesimale, antica tanto quanto quella cristologica, ha avuto maggior peso nella vita pastorale del cristianesimo primitivo e sotto l'influsso di Agostino, ha occupato un posto di rilievo nell'esegesi medievale. Nell'esegesi moderna, la lettura battesimale è ripresa con vigore da alcuni studiosi³², ma rifiutata da altri autori alla luce di indizi oggettivi, letterari e dottrinali, del testo giovanneo. Tutti questi spingono infatti più a una interpretazione cristologica³³.

II. Contesto letterario e storico di Gv 9, 1-41

II.1. Unità e struttura letteraria

Contestualizziamo il brano seguendo la struttura proposta dal G. Segalla³⁴ che suddivide il Quarto Vangelo secondo quattro libri (I. *Il libro dei segni* – 1,19-12,50; II. *Il libro degli adii* – 13,1-17,26; III. *Il libro della Passione* – 18,1-19,42; IV *Il libro della Risurrezione* – 20,1-29) racchiusi tra il *Prologo* (1,1-18) e la *Conclusione generale* (20,30-31) e l'*Epilogo* (cap. 21).

Il primo libro, *Il libro dei segni*³⁵, si divide a sua volta in quattro parti: la prima parte, *La prima rivelazione di Gesù* (1,19-51); la seconda parte, *Da Cana a Cana*

³¹ Cf S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 60.

³² E. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey, Faber & Faber, London 1947, 351; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 381s; O. CULLMANN, *Dalle fonti dell'evangelo alla teologia cristiana*, A.V.E, Roma 1971, 112s.; D. MOLLAT, «La guerison», op. cit, 31; J. BLIGH, «Four Studies», op. cit, 136; B. LINDARS, *The Gospel of John*, NCB, Oliphants, London 1972, 340-341.

³³ H. J. HOLTZMANN, *Evangelium*, Briefe und Offenbarung des Johannes, 3rd ed. Tübingen, 1908, 190; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 6. Tübingen 1933, 135; H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, op. cit., 258-168; R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 253; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 406-411; ipotizza tre unità. 629; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary: John*, Vol 36, Word Books, Dallas 1987, 155-156; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni*, op. cit., 411.

³⁴ G. SEGALLA, *Giovanni*, op. cit., 125-130. Segalla riprende quasi integralmente la struttura di R.E. Brown.

³⁵ Nell 1963 C.H. Dodd diede grande rilievo ai segni giovannei, affermando le ipotesi di R. Bultmann, introducendo la designazione della prima parte del QV come «Libro dei segni».

(capp. 2-4); la terza parte, *Gesù e le feste giudaiche* (capp. 5-10); la quarta parte, *Gesù va verso l'ora della morte e della glorificazione* (capp. 11-12).

Il brano, oggetto di studio, si inserisce nella terza parte: questa sezione trova la sua unità intorno alla festa delle Capanne³⁶ e abbraccia tre capitoli, dal 7 al 9. Il racconto della guarigione del cieco nato in Gv 9 prolunga l'autorivelazione messianica nell'ultimo giorno della festa delle Capanne³⁷, confermando la previa rivelazione orale nel Tempio³⁸ attraverso un'«opera di Dio» realizzata fuori dello stesso.

Il riferimento alla festa delle Capanne, menzionato solo qui in tutto il N.T., costituisce quindi un elemento determinante per definire, a livello letterario, l'unità della sezione e per orientare tematicamente l'interpretazione dei fatti in essa narrati. In questa sezione incontriamo Gesù che si rivela pubblicamente e con toni molto forti ma questo suo svelamento è operato come «di nascosto»³⁹. Non un nascondimento totale, non un pieno svelamento, come quello che chiedono «i suoi fratelli». Emerge così il contrasto tra la manifestazione pubblica e il carattere segreto del cammino di Gesù⁴⁰.

Lungo tutto il *Libro dei segni*, il «σημείον» compiuto da Gesù è sempre in relazione al suo più profondo significato cristologico; ma se nelle sezioni precedenti esso anticipava il successivo senso cristologico, qui invece ha la funzione di rappresentare, alla fine della sezione, quando segnalato e introdotto ai capp. 7-8.

Dal punto di vista letterario, possiamo distinguere, in questa sezione, sette brani successivi: 1. Gesù e i parenti, con l'introduzione della controversia seguente (7,1-13); 2. Il discorso di Gesù nel mezzo della festa (7,14-36); 3. Il discorso dell'ultimo giorno della festa (7,37-52); 4. Gesù, luce del mondo (8,12-20); 5. La morte di Gesù e la morte dei giudei nel loro peccato (8,21-30); 6. Il discorso sulla verità e la libertà, e l'origine di Gesù (8,31-59); 7. Il «segno» del cieco nato, che rivela Gesù-Luce e la sua funzione critica nel mondo (9,1-41).

Dopo aver presentato la cornice di riferimento, possiamo ora fissare lo sguardo su Gv 9,1-41. Il segno del cieco nato è annoverato tra gli episodi stilisticamente più belli del Vangelo e interrompe, come un sereno intermezzo, la serie di controversie fra i giudei, la folla e Gesù dei capp. 7 e 8. La struttura è

³⁶ Lev 23,33-43; Nm 29,12; Dt 16,13; 31,9,13; 1Re 8,65; 2Cr 7,9-9; Ne 8,17.

³⁷ J.E. Belser, A. Loisy, C.K. Barrett, H. Strathmann, R. Schnackenburg; G. Segalla, S. Sabugal.

³⁸ Gv 7, 37; 8, 58.

³⁹ Gv 7, 10.

⁴⁰ Cf. M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Città Nuova, Roma 2007, 184.

manifestamente drammatica⁴¹. La pericope stessa si presenta come un'unità letteraria evidente⁴²: i vocaboli «mondo», «cieco», «peccare-peccato», presenti nella scena iniziale e in quella finale, formano una chiara inclusione⁴³. L'unità letteraria è riscontrabile anche nell'uso dei seguenti termini lungo tutto il racconto: «cieco», per 12 volte; «occhi» per 10 volte; «vedere» per 7 volte; «aprire» per 7 volte. Questi vocaboli delineano la stessa unità tematica: Gesù apre gli occhi a un cieco nato⁴⁴ che, dopo essere stati da Lui unti con fango e averseli lavati, vede.

Sull'organizzazione abile di Gv 9, 1-41 elaborata in genere sulla comparsa in campo dei personaggi, gli esegeti concordano⁴⁵. Proponiamo la seguente suddivisione in otto unità minori, così distribuite:

La prima scena (9,1-7), oggetto della nostra analisi esegetica, presenta l'incontro tra Gesù «luce del mondo» e il cieco nato: in essa incontriamo l'intenzionalità del «segno» e il racconto dello stesso.

Segue il processo ufficiale al «segno» con un'introduzione sull'identità del cieco nato (9,8-9), e il modo in cui Gesù ha compiuto quest'opera (9,10-12). Si passa al vero e proprio processo, in tre scene, davanti al tribunale giudaico. Nella prima (9,13-17) e terza (9,24-34), il protagonista è lo stesso cieco guarito, con la sua intelligente abilità dialettica; nella seconda invece i protagonisti sono i genitori (9,18-23). In questo

⁴¹ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 376; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 303; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 304-308; C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, SPCK, London 1962, 294; C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Paideia, Brescia 1974, 439.

⁴² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 302.

⁴³ Mondo: Gv 9,5.39; cieco: Gv 9, 1-2. 39-41; peccare-peccato: Gv 9, 2.3.41.

⁴⁴ Gv 9,1-2.19-20.32.

⁴⁵ Adottano una divisione in 7 scene (vv. 1-7.8-12.13-17.18-23.24-34.35-38.39-41); J. BLIGH, «Four Studies», op. cit., 129-144; J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper and Row New York, 1968, 6; F. MANNS, «*Racines juives*», op. cit., 69-106; G. COOK, «*Seeing, Judging and Acting Evangelism in Jesus's Way*» ERT 16 (1992) 251-261; J. W. HOLLERANN, «*Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9*», ETL 69 (1993) 5-26.354-382; G. MARCONI, «*La vista del cieco Struttura di Gv 9,1-41*», *Gregorianum* - Vol. 79, No. 4 (1998) 625-643.

Adottano una divisione in 6 scene, accorpando le ultime due: (vv. 1-7.8-12.13-17.18-23.24-34.35-41): B. LINDARS, *The Gospel of John*, op. cit., 336-355; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 375-404; M. GOURGUES, «*L'aveugle-ne'*», op. cit., 381-395; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 541-550; Altri esegeti individuano un grande blocco centrale, in corrispondenza alle domande dei farisei, a sua volta suddiviso, senza grandi novità nel risultato finale: M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Gabalda, Paris 1936, 258-271; R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 329-342; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 405; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 31; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 263; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni*, op. cit., 404-428; V. BACINONI, *L'aveuglement*, op. cit., 5ss. Ipotizza tre unità: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, op. cit., 412.

processo viene trattato il problema dell'origine del «segno» con la conseguente qualifica di Gesù. Si arriva così alla conclusione logica della indiscutibilità sia del fatto che della sua interpretazione. La risoluzione, con la professione di fede del cieco nato (9,35-39) e la breve controversia con i farisei (9,40-41) è la chiave teologica di tutto l'episodio, che era pure iniziato con un orientamento alle «opere di Dio».

L'uomo che ha acquistato in modo inaspettato la vista diventa, nello svolgersi del racconto, il difensore di Gesù davanti a quelli che ne contestano il fatto e il modo della guarigione; alla fine egli scopre che quell'uomo che l'ha guarito è il «Signore». Alla progressione narrativa corrispondono, da una parte, quella della fede cristologica dell'uomo guarito, dall'altra l'accecamento-peccato dei suoi contraddittori, che sono gli avversari di Gesù⁴⁶.

II.2. Lo sfondo cultico-messianico

La festa delle Tende o dei Tabernacoli⁴⁷, che potrebbe chiamarsi anche festa delle Capanne in riferimento al testo ebreo di *Dt* 16,13 e alla materialità delle capanne rituali, era la festa ebraica più popolare, per questo veniva chiamata semplicemente «la Festa»⁴⁸. Durava sette giorni, dal 15 al 21 del mese di *Tishri* (settembre-ottobre), e si concludeva con una festa solennissima, propria e autonoma, denominata «ottavo giorno»: festa nella festa, giorno di assemblea, gioia, riposo e sacrifici⁴⁹. La festa delle

⁴⁶ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 379.

⁴⁷ Tale denominazione si deve alla Vulgata, così come delle «Tende» obbedisce alla traduzione e reinterpretazione compiuta sdalla Settanta: σκηνοπηγία, che sottolinea il rito di realizzare capanne rituali, centrata però nella σκηνή (tenda-tabernacolo-capanna rituale); Cf R. VINCENT, *La fiesta judia de las Cabanas (Sukkot): Interpretaciones midrasicas en la Biblia y en el judaismo antiguo*, Estella, Navarra 1995, 14. Tra i riferimenti espliciti, vedasi *Gv* 7,2.14.37.

L'ambivalenza del nome σκηνοπηγία mette in rilievo l'importanza centrale del tempio, come dimora di Jahweh nella festa; cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnnes de Jesus. Derds cristologico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1997, 69.

⁴⁸ Per quanto riguarda la festa delle Capanne, i suoi riti, tempi e significati nel I secolo, la monografia di L. CAMARERO MARIA (pp. 69-94) offre copiose informazioni e bibliografia aggiornata. Per quanto riguarda la possibile ricostruzione del lezionario liturgico della festa, cf. A. GULDING, *The Fourth Gospel*, 92-120. Per la molteplicità dei nessi tra tale contesto festivo e la narrazione giovannea, cf. la problematizzazione di S. MOTYER, *Your Father*, 123-128.

⁴⁹ *Lev* 23,34-36.40-41; *Nm* 29,12; *Dt* 16,13; *1Re* 8,65; *2Cr* 7,8-9; *Ne* 8,17; cf. J. JEREMIAS, *Golgotha*, E. Pfeiffer, Leipzig 1926, 61; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 23; E' certo che *2Mac* 10,6 suppone che la festa durasse 8 giorni: probabilmente include in essa il giorno ottavo, il quale, pur conservando

Capanne era la festa dell'Alleanza e, per tanto, la festa nazionale d'Israele. Ad essa era associato il ricordo dei grandi eventi che portarono Israele ad essere il popolo di Dio.

Elemento comune di tutte le feste giudaiche è il loro triplice fondamento: all'inizio vi sono le feste delle religioni naturali, il legame con la creazione e con la ricerca di Dio dell'umanità attraverso la creazione; da qui poi si sviluppano le feste del ricordo, della commemorazione e della rievocazione delle azioni salvifiche di Dio e, infine, il ricordo si trasforma sempre di più in speranza nella futura azione salvifica perfetta, che manca ancora⁵⁰.

Così anche la festa delle Capanne, nelle sue origini, ha il carattere di festa stagionale; i primi israeliti incontrarono i cananei celebrando la festa nel campo come un rendimento di grazie per la raccolta di uva e altri prodotti agricoli autunnali. Israele l'adotta e la trasforma in una festa dello jahvismo, di fine-inizio anno e con lo stesso significato, senza mai eliminarne la sua natura agricola⁵¹. A questa ricorrenza che si ricollegano i riti caratteristici della festa: l'abitazione per sette giorni in capanne costituite da ramaglie, le libagioni di acqua destinate ad ottenere la pioggia, la processione intorno all'altare tenendo in una mano un mazzetto di ramoscelli, il *lulab* e nell'altra un frutto di limone, l'*etrog*⁵².

A partire dall'esilio, e a radice dello stesso, Israele sarà spinto all'evocazione del suo passato, per meditare attentamente le profezie o promesse per spiegare la situazione catastrofica in cui il popolo eletto era sprofondata⁵³. Ecco che dal post-esilio in avanti la festa verrà collegata definitivamente alla teologia dell'Alleanza e all'azione salvifica di Dio nella liberazione dall'Egitto⁵⁴ e dunque ai tempi dell'esodo, dell'elezione di Israele, dell'ascolto della Torah⁵⁵, al Tempio come «luogo della presenza del Dio salvatore»⁵⁶, alla sua dedicazione e all'inaugurazione dell'altare⁵⁷.

carattere sabatico, non formava propriamente parte della solennità; cf. G.W. McRAE, «*The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*», CBQ 22 (1960) 251-263.

⁵⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 278.

⁵¹ Lv 23,39; Es 23,16; Gc 9,27; 21,19-21; cf. G.W. McRAE, «*The Meaning and Evolution*», op. cit., 251. Anche Filone di Alessandria sottolinea l'aspetto di festa stagionale (Spec. leg., II, 204).

⁵² Cf. STRACK H., BILLERBECK P., *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, Beck, München 1928, 774-812.

⁵³ Cf. G.W. McRAE, «*The Meaning and Evolution*», op. cit., 256.

⁵⁴ Lv 23,33-43; Dt 16,13.

⁵⁵ Dt 31,9-13; Ne 8.

⁵⁶ Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnas*, op.cit., 70. Va riconosciuto all'autore il merito di aver sottolineato ampiamente il significato soteriologico ed escatologico della festa e dei suoi riti.

⁵⁷ 1Re 8,2; 2Cr 5,3;7,8. Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnas*, op.cit., 75-79.

Il ricordo del passato avrà la funzione di nutrire la speranza del popolo negli avvenimenti futuri, in cui la potenza di Jahweh si manifesterà in modo ancora clamoroso in favore dei suoi. Gli avvenimenti dell'esodo diventano la figura delle realtà escatologiche e, quindi, attesa messianica⁵⁸. Il carattere messianico-escatologico della festa delle Capanne, già implicito in Os 12,10, nel periodo postesilico sarebbe diventato sempre più marcato, ravvivato anche dalla profezia di Zaccaria.

Zaccaria preannuncia, nel cap. 14, che «tutte le genti» verranno a Gerusalemme proprio per la festa delle Capanne, «per adorare il re» e chiedere al Signore il dono della pioggia⁵⁹. La festa è così messa in relazione al «giorno» escatologico, giorno «unico»⁶⁰, alla battaglia escatologica delle nazioni contro Gerusalemme e alla vittoria di Jahweh, unico Re⁶¹. Emblematico il v. 9 di questo capitolo: «Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome». Così la festa delle Capanne appare come figura del regno messianico. Possediamo anche un salmo, il 117, che appartiene alla liturgia postesilica della Festa, che indica il Messia come colui che deve venire: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore»⁶².

Di particolare importanza, per ciò che concerne il nostro contesto, sono i due riti centrali della Festa: quello della libagione dell'acqua e quello della luce. Essi erano ripetuti lungo tutta la settimana, ma con una particolare enfasi proprio nell'ultimo giorno della Festa. Tali cerimonie saranno lo sfondo sul quale Gesù fa aderire il suo insegnamento nei capp. 7-8, rafforzato poi dal relativo «segno» al cap. 9; e proprio per la mediazione del profeta Zaccaria, i riti dell'acqua e dalla luce acquistano forti tinte escatologico-messianiche. La profezia della Gerusalemme messianica in *Zaccaria*, in dipendenza da quella di Ez 47,1 sull'acqua vivificante che emana dal tempio della Gerusalemme escatologica, è una reinterpretazione chiara della festa delle Capanne⁶³. Così è probabile che nel tempo di Gesù la libagione fosse

⁵⁸ Cf. J. DANIELLOU, *I simboli cristiani primitivi*, Edizioni Arkeios, Roma 1997, 12-13.

⁵⁹ Zc 14,16-19.

⁶⁰ Cf. Zc 14,7-8.

⁶¹ Cf. N.H. STRAITH, *The Jewish New Year Festival*, Londra 1947, 75-80.

⁶² Sal 117, 26; Cf. J. DANIELLOU, *I simboli cristiani primitivi*, op.cit., 14.

⁶³ J. Daniélou, seguendo O. Cullmann, spiega il suo simbolismo mediante profezia di Zc 14,8, come la figura dell'effusione escatologica della vita di Dio, concepita come un fiume di acqua viva. Secondo lui, il fatto che l'acqua viva esca dal tempio nella profezia di Ezechiele, si spiega proprio per il riferimento alla cerimonia della festa delle Capanne; cf. J. DANIELLOU, *I simboli cristiani primitivi*, op.cit., 59-60.

concepita come la figura dell'effusione escatologica delle acque vive di *Ezechiele*. Inoltre abbiamo il testo di *Is* 12,3 che sembra confermare tale interpretazione: «Attingerete acqua con gioia alle sorgenti della salvezza».

Per quanto riguarda il rito della luce, l'idea di una perpetua luce *a giorno* nasce spontanea dalla cerimonia delle luminarie poste nel cortile delle donne, che illuminavano tutta la città. Appare chiaro che Zaccaria l'ha presente in 14,7 e che il suo richiamo veterotestamentario è la «colonna di fuoco» che guidava di notte Israele, e che era segno della presenza di Dio, la sua epifania⁶⁴. Però nel cap. 14, Zaccaria insiste che nella celebrazione escatologica della festa delle Tende si celebrerà a Gerusalemme la regalità di Jahweh.

In questo sfondo cultico-messianico si inquadra il racconto giovanneo della guarigione del cieco nato. «Aprire gli occhi al cieco» è una frase che mette in relazione l'attività di Gesù con la missione liberatrice del Servo di Jahweh in *Is* 42,6: «Io, il Signore, ti ho chiamato per la giustizia e ti ho preso per mano, ti ho formato e stabilito come alleanza del popolo e luce delle nazioni». Il cieco, dopo essere stato guarito, diventerà «inviato», secondo quanto annunciato dal profeta: «Io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra»⁶⁵.

Il testo di *Is* 35,4-5 può essere letto alla luce di quanto qui compiuto da Gesù: «Dite agli smarriti di cuore: "Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi". Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi»⁶⁶.

III. Commento Esegetico di Gv 9, 1-7. L'Incontro tra Gesù «luce del mondo» e il cieco nato

Presentiamo l'analisi esegetica di Gv 9, 1-7, che è la scena d'apertura delle sequenze progressive su cui si articola la composizione del testo di Gv 9. Essa è caratterizzata dal breve dialogo tra Gesù e i discepoli e culmina nel gesto di guarigione del cieco. Abbiamo scelto questa pericope perché tutto il dibattito, nelle varie scene successive, ruoterà attorno all'interpretazione e valutazione del «segno» qui compiuto da Gesù.

⁶⁴ La reinterpretazione della nube dell'esodo e la sua proiezione escatologica appare nei libri dei Maccabei (*2Mac* 2,8) e della Sapienza (*Sap* 10,17s), in linea col testo di *Is* 4,2-6. Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnnes, op.cit.*, 86.

⁶⁵ *Is* 49,6.

⁶⁶ Cf. J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni, op. cit.*, 404.

Troviamo quindi, in questi primi versetti, la chiave ermeneutica dell'intero brano: «Finché sono nel mondo, luce sono del mondo»⁶⁷, a cui corrisponderà quella della scena finale «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi»⁶⁸. L'interpretazione della scena iniziale riveste una particolare importanza per la comprensione del testo stesso in quanto da essa dipenderà la lettura simbolica del tema della cecità-illuminazione suggerita dal passaggio evangelico. Dalla tradizione esegetica dei Padri fino ai moderni confluiscono infatti due orientamenti di fondo, quello cristologico e quello ecclesiastico-sacramentale, rispetto ai quali lo studioso deve prendere posizione. Infine, in Gv 9, 1-7 incontriamo la domanda teologica, cui approfondimento sarà sviluppato nel testo, circa il rapporto tra peccato e malattia.

Nel proporre la seguente analisi esegetica terremo conto del contesto globale che la incornicia, come lo sfondo cultico-messianico del racconto. Seguiremo la traduzione all'italiano proposta da M.L. Rigato⁶⁹.

¹ Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. ² καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· Ραββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; ³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. ⁴ ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. ⁵ ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. ⁶ ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς, ⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ὑπαγε νῖψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων.

¹ E passando, vide un tale cieco dalla nascita ² e i suoi discepoli gli chiesero: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?». ³ Rispose Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma perché in lui siano manifestate le opere di Dio. ⁴ Noi dobbiamo operare le opere di colui che mi ha inviato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può più operare». ⁵ Finché sono nel mondo, luce sono del mondo». ⁶ Detto questo, salvò per terra e fece fango dalla saliva e spalmò il fango sugli occhi di lui ⁷ e gli disse: «Va, lavati alla vasca del Siloe» (che si interpreta Inviato). Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente.

⁶⁷ Gv 9,5.

⁶⁸ Gv 9,39.

⁶⁹ M.L. RIGATO, *Giovanni: l'enigma il Presbitero il culto il tempio la cristologia*, EDB, Bologna 2007, 237.

«E passando, vide un tale cieco dalla nascita». La costruzione «καὶ παράγων» con cui si apre la pericope, *hapax* giovanneo, si riallaccia alla conclusione del capitolo precedente, indicando così continuità e progresso della narrazione. Lo mostra chiaramente il soggetto comune di uno e l'altro verbo, così come il valore di congiunzione di «καὶ» all'inizio della frase⁷⁰. Rimane così evidenziato lo sfondo cultico-messianico di autorivelazione di Gesù nell'ultimo giorno della festa⁷¹ come lo scenario del «segno»⁷².

Gesù guarda profondamente⁷³ «un tale cieco dalla nascita». È lo stesso sguardo, quello che sa leggere nell'intimo dell'uomo, che manifesta il suo interesse per il sofferente, per dare una risposta d'amore⁷⁴. Nell'intimo di quest'uomo Gesù trova rassegnazione: cieco dalla nascita, egli sa di essere in una situazione senza speranza, per cui non chiede ciò che è impossibile da ottenere e che comunque non conosce⁷⁵. Lo sguardo di misericordia di Gesù verso il sofferente interroga i suoi discepoli, originando una sorta di “dinamismo della vista” nello scorrere del racconto: dal vedere esteriore, fisico, si giunge a una progressiva illuminazione interiore per tutti coloro che si sono lasciati interpellare da esso⁷⁶.

La domanda dei discepoli, «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?», manifesta la convinzione che tutte le sofferenze fisiche siano la conseguenza immediata del peccato, personale o ereditario. Tale tematica è inerente

⁷⁰ E' dato per scontato che l'episodio si svolga nel corso della celebrazione della festa dei Tabernacoli; cf. F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 252.

⁷¹ Gv 7,37.

⁷² Nella vicinanza del recinto sacro: forse il cieco era seduto presso uno degli ingressi di accesso al santuario.

⁷³ Εἶδον - aoristo attivo di ὥρην.

⁷⁴ Cf. rispettivamente: Gv 1,47-50; 11,33; 19,26.

⁷⁵ Il cieco nato non può chiedere di vedere la luce, in quanto non ne ha esperienza; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 35.

⁷⁶ Nel racconto del cieco nato il verbo «vedere» ricorre più che in ogni altro capitolo del Vangelo di Gv. (16 volte). Qui ritroviamo le sfumature e tutta la ricchezza teologica che esso racchiude. Se considerato nel suo dinamismo, Il vedere giovanneo rappresenta, in questo brano, un aprirsi con fede alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo (cf. 9,38: «Ed egli disse: “Io credo, Signore!”») e questo uso linguistico permette, da una parte, di conservare fortemente il legame con la storia, la connessione con l'incarnazione del Rivelatore; all'altra, d'includere la preesistenza e rimanda alla speranza messianica della vita nuova. Non c'è dubbio che nel QV il vedere è un vedere della fede (due termini sinonimi), è un credere; cf. W. MICHAELIS, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich; Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1972, 1023.

al nesso casuale malattia-peccato, secondo una concezione giudaica ben attestata⁷⁷. Va però ricordato che fin dai tempi di Geremia ed Ezechiele in Israele ci si opponeva all'idea che i figli dovessero pagare per i peccati dei genitori⁷⁸.

«Né lui ha peccato né i suoi genitori». Gesù afferma così che non si nasce peccatori, lo si diventa: non riconoscendo la propria cecità⁷⁹, rifiutando di ascoltare l'Inviato di Dio⁸⁰, non accettando la testimonianza delle sue opere⁸¹, non credendo in Lui⁸² ma soprattutto, decidendosi positivamente contro di Lui⁸³. La cecità di quell'uomo non è manifestazione del peccato ma serve, in realtà, a rivelare «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ»⁸⁴ in lui: Dio si rivela come suo salvatore.

Per quanto riguarda il nostro contesto, la formula «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ» richiama soprattutto i segni propri del tempo messianico⁸⁵: «liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno», chiamati appunto «opere di Dio»⁸⁶; Colui che afferma: «luce sono del mondo»⁸⁷ realizza qui il simbolismo messianico

⁷⁷ Sullo sfondo veterotestamentario di tale questione: per il peccato dell'uomo prima della nascita cf. STRACK-BILLERBECK, *op cit.*, 528s.535s.; per il peccato dei genitori cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, 529; *Es* 20,5; 34,7; *Nm* 14,18; *Dt* 5,9 ecc. L'ipotesi di Schnackenburg secondo cui dietro l'interrogativo dei discepoli si nasconde la chiesa primitiva che non trova risposta al problema della sofferenza, non rimuove l'origine storica della domanda (cf. *Lc* 13,1-5); cf. G. MARCONI, «La vista del cieco», *op. cit.*, 628.

⁷⁸ *Ger* 31,29ss.; *Ez* 18,1-4; cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, 407.

⁷⁹ Cf. *Gv* 9,41.

⁸⁰ Cf. *Gv* 15,21-22.

⁸¹ Cf. *Gv* 15,24.

⁸² Cf. *Gv* 16,9.

⁸³ Cf. *Gv* 8,34-37; 19,11.

⁸⁴ La formula greca «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ» designa negli scritti neotestamentari come nei giudaici, in primo luogo, il fatto della creazione: *Gn* 2,2. 3; *Is* 64,7: «noi siamo tutti opera delle tue mani».

⁸⁵ Nel QV la guarigione del cieco nato è una di quelle «opere di Dio» (cf. 3,21; 5,36; 6,28-29; 10,37-38; 14,10-11; 17,4-5) che dovrà manifestare l'unione di Gesù con il Padre, sollecitando la fede del discepolo e la sua rinascita dallo Spirito. Ecco che la nascita dalla carne del «nato cieco» sottende la necessità di una nuova nascita-creazione dallo Spirito, per opera di Dio (cf. *Gv* 3,6). Il cieco nato è «carne», con tutta la sua drammatica condizione di debolezza: egli assurge a modello dell'uomo-carne, nella sua radicale condizione di schiavitù. Il cieco, come ogni credente, è chiamato a rinascere per diventare uomo-spirito: solo così potrà incontrare la sua realtà più profonda; cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, *op cit.*, 239.

⁸⁶ *Is* 29,18.23; cf. V. PASQUETTO, *Da Gesù al Padre: Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del Vangelo di Giovanni*, Edizioni del Teresianum, Roma 1983, 250.

⁸⁷ *Gv* 9,5; cf. 3,19; 8,12; 12,35s.

racchiuso nell'illuminazione notturna del Tempio nella festa delle Capanne e incarna la missione del Sevo di Jahweh⁸⁸, come ampiamente presentato da noi in precedenza.

«Noi dobbiamo operare». Il «noi» riflette probabilmente, l'attualizzazione cristiana del prodigio di Gesù, fatta dall'evangelista⁸⁹: la Sua attività salvifica si prolunga, nella Chiesa, per opera di quelli che da Lui sono inviati⁹⁰, e compiono le sue opere⁹¹. E l'attività salvifica perdura finché sussiste nel mondo la luminosa presenza del redentore.

«Detto questo, salvò per terra e fece fango dalla saliva e spalmò (ἐπέχρισεν) il fango sugli occhi di lui». È Gesù che prende l'iniziativa⁹², salivando a terra e facendo del fango con la saliva. Le proprietà medicinali della saliva erano riconosciute nel mondo antico, tanto pagano come giudaico⁹³.

Il fango fatto con la saliva potrebbe avere valore simbolico in riferimento alla creazione del primo uomo⁹⁴; tale spiegazione alluderebbe alla nuova creazione operata dal Verbo incarnato, non difforme dal simbolismo giovanneo; questa è l'interpretazione che troviamo già in Ireneo di Lione e in altri Padri⁹⁵.

Il verbo ἐπιχρίω, ungere, è un *hapax* neotestamentario. È importante sottolineare come χρίω, nella letteratura neotestamentaria, indichi l'unzione messianica

⁸⁸ Essere luce dei gentili: cf. *Is* 42,6.

⁸⁹ È incerto il pronome personale: la versione scelta si trova nei più autorevoli codici e sembra più difficile a causa del contrasto *noi* e *me*; Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 295; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 372; D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Beauchesne, Paris 1976, 142; F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 146; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 408. Di parere contrario: M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre Evangiles, Vol III*, Ed du Cerf, Parigi 1977, 246; ma anche Bultmann pensa che «noi» sia stato introdotto dalla comunità giovannea come modifica; cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 251.

⁹⁰ *Gv* 13,16.20.

⁹¹ *Gv* 14,12: Gesù associa la comunità dei discepoli al suo operato; cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 295.

⁹² Colpisce che nel Vangelo di Giovanni non è mai il diretto interessato a chiede l'intervento di Gesù, come l'infermo di Betsaida (*Gv* 5) e il cieco nato, ma è Gesù che prende l'iniziativa (altre volte sono i parenti: la Madre a Cana, il regio per il figlio, Marta e Maria per Lazzaro); cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, op. cit., 238.

⁹³ Per un approfondimento rimandiamo cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 296ss.

⁹⁴ *Gn* 2,7; *Is* 64,7. Ma può essere interpretato come figura dell'uomo creato di terra: per esempio nell'uso di «argilla» e di «fango» in *Gb* 4,19;10,9; cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 485.

⁹⁵ IRENEO (*Adv. Haer.*, V, 15, 1-4). Cf. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, E. Nourry, Parigi 1921, 590; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 393.

di Gesù⁹⁶ oppure l'unzione dei fedeli mediante lo Spirito Santo⁹⁷. La traduzione di ἐπιχρίω potrebbe quindi essere espressa con il termine “cristificare”: indicherebbe l'azione di Gesù sull'uomo cieco, la nuova creazione fatta attraverso il fango e l'unzione⁹⁸.

«E gli disse: “Va, lavati alla vasca del Siloe” (che si interpreta Inviato). Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente». Il progetto di Dio manifesta il suo amore per l'uomo; Gesù glielo mostra, ma la guarigione non avviene automaticamente. Il cieco deve accettare la luce e optare liberamente per essa⁹⁹. La libera opzione dell'uomo si manifesta nell'andare alla piscina secondo l'ordine di Gesù. Solo così potrà nascere dallo Spirito¹⁰⁰.

La piscina di Siloe era collocata nell'estremità meridionale della valle del *Tyropoon*, ai piedi del monte Sion¹⁰¹. Il nome ebraico della piscina, *Shiloah*, dove il cieco deve lavarsi secondo l'ordine ricevuto da Gesù, richiama all'evangelista, per assonanza, la parola *shaluah*, e quindi Ἀπεσταλμένος: un participio passivo che si riferisce a Gesù, l'Inviato di Dio¹⁰². Il verbo ἀποστέλλειν è impiegato nel Quarto Vangelo 16 volte, su 28, per designare l'invio di Gesù nel mondo da parte del Padre¹⁰³. L'interpretazione cristologica suggerita dall'evangelista potrebbe essere confermata dal possibile accostamento con Gn 49,10¹⁰⁴, dove il vocabolo ebraico *shiloh* è interpretato in chiave cristologica nella tradizione giudaica, rabbinica, qumranica¹⁰⁵.

Il cieco nato recupera la vista quando obbedisce alla parola di Gesù che gli dice di lavarsi nella piscina dell'«Inviato»¹⁰⁶; non è, comunque, il contatto con l'acqua

⁹⁶ Lc 4,18; At 4,27; 10,38; Cf. Eb 1,9.

⁹⁷ 2Cor 1,21; cf. CRISOSTOMO, *In II Cor 1,21*: PG 61, 411.

⁹⁸ Sul fatto che ἐπιχρίω non alluda all'unzione battesimale dell'imposizione (ἐπι) delle mani: cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 63.

⁹⁹ Cf. Gv 1,12.

¹⁰⁰ Cf. Gv 3,6.

¹⁰¹ Cf. 2Re 20,20; Is 8,6; Ne 3,15; Sir 48,17.

¹⁰² Qui «Inviato» si riferisce a Gesù, l'inviato di Dio, e non c'è dubbio che Egli lo sia. Gesù Messia è datore di acqua viva (Gv 4,10.14; 19,34); cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, op cit., 241-242.

¹⁰³ Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555.

¹⁰⁴ Cf. nota 30. Inoltre cf. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, op cit., 355; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 37; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555.

¹⁰⁵ Cf. K. MÜLLER, «Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Šiloh-Spruches», BZ 13 (1969) 251; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 37; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 393.

¹⁰⁶ L'ordine di Gesù al cieco di lavarsi nella piscina del Siloe ricorda la guarigione del siro Naaman dalla lebbra, invitato dal profeta Eliseo; l'uomo obbedisce senza contestare, come il funzionario del Re che

che effettua la cura, ma il contatto con l'Inviato¹⁰⁷. L'acqua dell'Inviato¹⁰⁸ può richiamare proprio lo Spirito che sgorgherà dal suo intimo¹⁰⁹. E' infatti grazie a Gesù, l'Inviato di Dio, la «luce del mondo», che vengono aperti gli occhi dell'uomo radicalmente incapace di vedere. Gesù stesso, sorgente di acqua viva, alla fine dell'intero dibattito conferma questa lettura in chiave cristologica quando dichiara che è venuto in questo mondo «perché quelli che non vedono, vedano»¹¹⁰. Essi sono gli uomini – tutti noi – che vivono nelle tenebre dell'incredulità e ottengono la luce della fede¹¹¹.

«Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente». E' visione fisiologica, che però rappresenterà il punto di partenza, di tutto un dinamismo cristologico della fede, verso una visione metafisica e alla pienezza della fede nel Figlio dell'uomo¹¹².

IV. MESSAGGIO TEOLOGICO

IV.1. *Prolegomeno*

La precedente analisi esegetica, condotta alla luce del contesto giovanneo della pericope e il suo sfondo storico, così come la sua strutturazione letteraria interna, offre la base per ottenere l'interpretazione teologica che la redazione dell'evangelista ha depositato in essa. Senza negare le diverse spiegazioni che gli autori neotestamentari e dell'esegesi patristica posteriore hanno dato, il nostro sforzo si orienterà nel leggere i versetti presentati a partire dalla teologia interna dell'autore stesso, da noi presentata. I risultati dell'indagine sintetica hanno evidenziato che la pericope oggetto di studio ha uno sfondo cristologico: l'interesse principale dell'evangelista e il significato più profondo di Gv 9 è la rivelazione concreta di Gesù «luce del mondo» che, ridonando la vista a un cieco nato, accende in lui la scintilla della fede.

crede con una sola parola sulla guarigione del figlio (Gv 4,50). Questo mostra come il mendicante cieco fosse aperto alla fede; cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 410.

¹⁰⁷ Cf. F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 254. Già Crisostomo sostenne questa tesi: cf. G. CRISOSTOMO, *Homilias*, op. cit., 282-283.

¹⁰⁸ Evidenziamo inoltre che era dalla piscina del Siloe che l'acqua usata per la libagione della festa delle Capanne era attinta; cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 297.

¹⁰⁹ Cf. Gv 7,37-39; 19,34.

¹¹⁰ Gv 9,39.

¹¹¹ Cf. G. REIM, *«Joh 9»*, op. cit., 250.

¹¹² Cf. Gv 9,35-37.

Non mancano autori moderni, rappresentanti dell'interpretazione battesimale, che sottolineano l'autorità esegetico-patristica in questo senso; tale posizione sembra dimenticare il carattere pastorale dell'esegesi patristica che, sebbene lecita, è più preoccupata ad accomodare il testo biblico ai bisogni dei fedeli che a evidenziare l'intenzione dell'autore sacro. Ecco perché tale approccio è rifiutato da R. E. Brown, che sottolinea come il criterio esterno debba essere corroborato da indizi interni del testo giovanneo¹¹³.

Come abbiamo evidenziato, sia per il giudaismo contemporaneo che nel contesto giovanneo¹¹⁴, il rito della libagione dell'acqua, in occasione della festa delle Capanne, aveva un significato nettamente messianico: era il simbolo della salvezza escatologica. A radice dell'interpretazione messianica di Gn 49,10 compiuta dal giudaismo contemporaneo, l'evangelista così interpreta il vocabolo «Siloe»: lavarsi nella piscina del Siloe corrisponde al credere all'Inviato di Dio, nella dignità messianica di Gesù. Che questo sia esatto, lo mostra la stretta relazione tra il participio «νιψάμενος» e il verbo «ἀνέβλεψα»¹¹⁵, quest'ultimo impiegato probabilmente per evocare il rispettivo segno messianico attribuito al Servo di Jahweh.

Concludiamo dicendo che la pericope giovannea del cieco nato non riflette indizi letterari espliciti a favore di un'interpretazione battesimale¹¹⁶: non volle essere una catechesi cristiana sul battesimo. L'antica testimonianza della liturgia e dell'esegesi patristica a questo rispetto, è semplicemente una rilettura ecclesiastica del racconto alla luce del dato neotestamentario sul sacramento dell'iniziazione cristiana.

IV.2. Un segno messianico

Nel Quarto Vangelo troviamo la chiave per un'obiettiva interpretazione di tutto il testo evangelico, quando, nella conclusione dello stesso¹¹⁷ si afferma che questo libro è la selezione di molti altri segni, operati da Gesù nella presenza dei suoi

¹¹³ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni, op. cit.*, 497-499. Anche se qui, contrariamente alla nostra tesi, Brown sostiene che l'elemento battesimale sia evidente.

¹¹⁴ Gv 7,37-38.

¹¹⁵ Gv 9,9.11.15.18.

¹¹⁶ Senza, per questo, escluderne un'allusione.

¹¹⁷ Gv 20,30-31.

discepoli, consegnati per iscritto per consolidare la fede dei suoi lettori e la dignità messianico-divina di Gesù, per radicarci in questa fede e avere «vita nel suo nome»¹¹⁸.

I segni operati da Gesù annunciano ed inaugurano l'era messianica. Rivelano la «δόξα» di Gesù¹¹⁹ e di Dio¹²⁰ cioè la manifestazione salvifico-escatologica di Dio per il suo popolo¹²¹. Rivelano anche la dignità messianica di Gesù¹²². Sono essenzialmente segni messianici.

Uno di questi segni messianici, operati da Gesù, è la guarigione del cieco nato. È uno dei segni più portentosi operati da Gesù. Il dono della vista, conferito al cieco¹²³, il fatto di avergli aperto gli occhi¹²⁴, perché vedesse chi prima era cieco¹²⁵ attualizza uno dei segni escatologici, preannunciati dal profeta Isaia per l'era messianica: «Farò camminare i ciechi per vie che non conoscono, li guiderò per sentieri sconosciuti; trasformerò davanti a loro le tenebre in luce...: ciechi, volgete lo sguardo per vedere»¹²⁶; «in quel giorno...liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno»¹²⁷; E quando Dio verrà come salvatore, «allora si apriranno gli occhi dei ciechi»¹²⁸.

Attraverso questo segno messianico¹²⁹ si rivela anche Gesù come «luce del mondo»¹³⁰. Vengono evocati poi gli oracoli del Deuteroisaia sulla missione del Servo di Yhwh¹³¹, costituito da Dio per essere «luce delle nazioni» e aprire gli occhi ai ciechi¹³².

La fede in Cristo, a cui giunge il cieco guarito, porta a una duplice visione: la luce del giorno e la «Luce del mondo». Per cui il segno della guarigione dalla cecità

¹¹⁸ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 1331-1339; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 65-66.

¹¹⁹ Gv 2,11.

¹²⁰ Gv 11,4.40.

¹²¹ Cf. Is 42,6-8; 60,1-2; 66, 10-11.18-19.

¹²² Gv 6,14; 7,31.

¹²³ Gv 9,11.15.18.

¹²⁴ Gv 9, 10.14.17.21.26.30.32.

¹²⁵ Gv 9,7.15.19.21.25.

¹²⁶ Is 42,16.18.

¹²⁷ Is 29,18.

¹²⁸ Is 35,5.

¹²⁹ Gv 9,16.

¹³⁰ Gv 9,5; cf. 8,12.

¹³¹ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 68.

¹³² Is 42,6-7; cf. 49,6.

ha in sé un valore simbolico: il suo significato profondo indica il dono della fede, l'illuminazione della mente e del cuore dell'uomo verso la piena adesione al Figlio dell'uomo.

In questo cammino della fede, l'iniziativa è di Cristo: Egli viene all'incontro dell'uomo ferito e proprio lì «rivela l'uomo all'uomo»¹³³. Gesù non si sofferma sull'origine della malattia e dell'infermità; con forza rigetta la teologia della retribuzione, insegnando che la disgrazia fisica non è dovuta al peccato ma che essa riveste una finalità salvifica: manifestare le opere di Dio¹³⁴. Quello che prima era letto come segno di peccato ora diventa segno e occasione di salvezza.

Gesù è interessato all'uomo concreto, rivelando la prossimità divina davanti alla sofferenza umana. Facendo del fango con la saliva, Egli unge il cieco, lo "cristifica" proprio nel "luogo" della sua fragilità; la cecità diventa così lo spazio nel quale e mediante il quale l'uomo fa esperienza di Dio. Toccato dall'Amore, il cieco guarito scoprirà la sua dignità e totale libertà, incontrando in Gesù la meta della pienezza umana. Così, dall'empirica guarigione egli arriverà alla "conversione" esistenziale, ovvero all'accoglienza della "Luce"¹³⁵.

Il Dio creatore non si manifesta nella legge, ma nella vita dell'uomo, liberandolo e salvandolo: ecco perché Egli non è "codificabile". Perciò, per credere, bisogna leggere i segni, le opere di Gesù che sono quelle del Padre¹³⁶. Da qui, la duplice opzione per ogni credente: o leggere nella propria vita l'azione di Dio, disponendosi ad accettare il nuovo e l'imprevedibile o, al contrario, ostinarsi a leggere la vita attraverso l'ideologia rigida che la soppianta. Ci si trova così nel frangente di negare la realtà e non di riconoscerla l'azione di Dio¹³⁷.

L'ordine di andare a lavarsi nella piscina «del Siloe» richiede una risposta. La fede è sempre un dono gratuito e libero. Da una parte è una rivelazione progressiva; dall'altra l'uomo accoglie questa rivelazione aprendosi all'azione della grazia. L'evangelista sottolinea l'obbedienza del cieco al comando del Maestro; quindi mostra che la guarigione e il dono della fede avvengono per intervento divino, ma non senza collaborazione umana: crede alla parola di Gesù. Inizierà così un processo

¹³³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Cost. past. Gaudium et spes*, 22.

¹³⁴ *Gv* 9,3; *Is* 29,23; cf. 29,18; 65,5.

¹³⁵ Cf. *Gv* 1,9-13.

¹³⁶ Cf. *Gv* 9,4.

¹³⁷ Cf. J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 421.

ascendente verso la piena professione di fede¹³⁸, che perfettamente rappresenta il carattere induttivo della cristologia giovannea: una cristologia che nasce, per così dire, dal cuore dell'uomo aperto al mistero di Cristo.

Attraverso il segno compiuto da Cristo, autorivelazione della sua dignità messianico-divina, Egli offre agli uomini la possibilità di autogiudicarsi, ponendoli davanti ad un'opzione radicale: accettarla nella fede, riconoscendo la propria "cecità" congenita e la necessità di essere "illuminati" dalla "Luce"; rifiutarla, nell'arrogante incredulità di chi, antepoendo il precetto all'esperienza di fede, non riconosce la propria totale mancanza di "Luce".

Entrambe gli atteggiamenti sono magistralmente personificati, rispettivamente, nel cieco curato e nei farisei. Il primo, curato dalla cecità fisica, inizierà un cammino che lo porterà ad essere illuminato da un altro "tipo" di Luce, quella metafisica della fede in Cristo. Diametralmente opposta la posizione dei farisei, che si conclude con una unanime incredulità e nel considerare Cristo «un peccatore»¹³⁹. Chi accetta con la fede la luce che è Gesù, ottiene vita e salvezza; chi si ostina nelle tenebre dell'incredulità, rifiutando la persona del Cristo, diviene cieco e vive nel peccato dell'incredulità.

Non formule astratte, precetti e norme, ma esperienze vive, esperienze di ogni giorno diventano parabole dell'agire di Dio. Gesù sovraneamente non confina la sua azione nella tradizione degli antichi ed ammaestra come uno che ha autorità. A Lui bisogna aderire in modo esistenziale. La fede è sempre fede in Gesù Cristo, la fede ha dunque un contenuto. Questo contenuto non è tuttavia una formula astratta o una profondità senza nome della realtà, ma il Dio, che nella storia e nella Persona di Cristo ha parlato ed agito. Il contenuto della fede è dunque una Persona, la sua opera e la sua sorte, che si manifesta e deve essere accolta nella vita di ogni uomo¹⁴⁰.

¹³⁸ Gv 9,38.

¹³⁹ Gv 9,24.

¹⁴⁰ Cf. W. KASPER, *Introduzione alla fede, traduzione dal tedesco Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia 1973, 85-107.

RECENZIE – BOOK REVIEW

Episcop Cristian Dumitru Crișan (Coordinator), Cardinal Lucian Mureșan: 90 de ani. Presa Universitară Clujiană, Cluj 2021. pp. 302. Cristian Dumitru Crișan (a cura di-), Il Cardinale Lucian Mureșan: 90 anni. Presa Universitară Clujiană, Cluj 2021. pp. 302 più numerose foto nel testo.



© Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.

Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Questo libro, a cura di S. E, Mons, Cristian Dumitru Crişan, Vescovo titolare di Abula, Ausiliare di S.B.il Cardinal Mons. Lucian Mureşan. Arcivescovo Maggiore di Făgăraş e Alba Iulia, appare proprio quando il Presule varca la venerabile soglia del 90.mo genetliaco.

Vorrei ricordare alcune tappe della sua vita.

Egli è nato nell'Eparchia del Maramureş, nel comune di Ferneziu, oggi inglobato nella città di Baia Mare, il 23 maggio 1931, decimo dei dodici figli di Patru e Maria Breban.

Dei primi anni della sua vita mi linoiterò a ricordare che egli studiò nella località natale, quindi nel liveo Gheorghe Şincai di Baia Mare. Calata la sinistra presenza del comunismo nella sua Patria che, nel 1948, con il decreto che mise fuori legge la Chiesa greco-cattolica, si ritira dalla scuola, coltivando sempre nel suo cuore la vocazione di diventare sacerdote della Chiesa greco-cattolica. Segue corsi che chiameremmo ai nostri giorni professionali, svolge il servizio militare sino al 1954. Viene impiegato in "Securitate", aveva saputo della sua appartenenza confessionale, venne considerato come "persona indesiderabile".

Il futuro presule continua i suoi studi con altri quattro greco-cattolici uno ogni diocesi greco-cattolica, su proposta di padre Silviu Augustin Prunduş, con la Benedizione del Vescovo di Cluj-Gherla Mons. Iuliu Hossu e del Vescovo Alexandru Rusu, eparca del Maramureş, spentisi rispettivamente nel 1970 e nel 1963, ambedue beatificati il 2 Giugno 2019 da Sua Santità Papa Francesco, presso l'Istituto Teologico Cattolico di Rito Latino, accolto da Monsignor Márton Áron (1896-1980), Arcivescovo di rito latino di Alba Iulia, insigne amico della Chiesa greco-cattolica che terminò la sua detenzione nel carcere comuniste nel 1955.

Vennero però espulso per intervento del Dipartimento dei culti che cercava ogni pretesto per soffocare coloro che erano rimati fedeli alla propria Chiesa greco-cattolica.

Il futuro Arcivescovo Maggiore avrebbe potuto realizzare la sua vocazione di divenire sacerdote greco-cattolico nel 1964 dall'eparca ausiliare del Maramureş Mons. Iuliu Dragomir (1905-1985), vescovo titolare di Palaeopolis in Pamphylia.

Nel 1990, dopo aver svolto il sacerdozio in clandestinità e nel contempo lavorando, anche come operaio non qualificato, una volta caduto il regime comunista, riammessa in libertà la Chiesa greco-cattolica, ormai pensionato, svolge il ruolo di Ordinarius, dopo la scomparsa del Vescovo Dragomir, quindi diviene

Ordinariuș “nominato ed insediato” con la Benedizione del secondo Cardinale della Chiesa greco-cattolica romena Alexandru Todea (1912-2002). Il 24 maggio 1990 fu elevato all’episcopato e consacrato

Il 4 luglio 1994 fu nominato da San Giovanni Paolo II alla Sede di Făgăraș-Alba Iulia e Metropolita della Chiesa greco-cattolica romena. Dal 7 al 9 maggio 1999 poté Assistere con gli altri vescovi greco-cattolici ed i confratelli latini, nonché con il Patriarca Ortodosso Teoctist e con gli altri arcivescovi e vescovi ortodossi alla Visita del Pontefice dal 7 al 9 maggio 1999.

Il 26 maggio 2003 venne nominato membro della Congregazione delle Chiese orientali.

Con il successore di questo Pontefice, Benedetto XVI fu eletto Arcivescovo Maggiore della Chiesa Romana Greco-cattolica che era divenuta il 16 dicembre 2005, Arcivescovado Maggiore con la Bolla *Ad totius Dominici Gregis*.

Viene intronizzato il 30 aprile dell’anno successivo. Viene nominato Cardinale -prete, con il titolo di Sant’Atanasio, il 18 febbraio 2012 e, l’8 ottobre dello stesso anno installato con tale titolo che è quello della Chiesa di Sant’Atanasio, la chiesa del Pontificio Collegio Greco di Roma.

Monsignor Lucian ha presieduto anche la Conferenza Episcopale Cattolica di Romania. Negli ultimi anni, Egli ha avuto anche la gioia di essere a capo dei vescovi e dei fedeli cattolici di rito bizantino e latino che hanno accolto il Santo Padre Francesco in occasione della Beatificazione dei Vescovi greco cattolici, il 19 giugno 2019.

Vorrei ricordare le parole della *Prefazione*, di Mons. Cristian che osserva:

<<San Paolo Apostolo, indirizzandosi alla comunità cristiana, di Tessalonica, presenta la gratitudine come principio stimolante della vita dei cristiani autentici: “State sempre lieti, 17 pregate incessantemente, 18 in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi”. (I Ts.5,16-18).

Spinti dall’Apostolo San Paolo capiamo che la preghiera, essendo incontro ed unione di grazia con Dio, anima la gioia della testimonianza di fede e parole di ringraziamento e riconoscenza nei confronti di Gesù, nostro Salvatore. La gioia e la gratitudine sono segni della Comunione con Dio e con il prossimo. Ma anche la conferma del fatto che viviamo, seguendo la Sua volontà salvifica.

Queste considerazioni ci ispirano adesso, quando Sua Beatitudine il Cardinal Lucian Mureșan. Arcivescovo Maggiore della Chiesa Romena Unita con Roma, festeggia la bella età di 90 anni. La sua vita ed il suo servizio episcopale, donate interamente al Signore ed alla Chiesa, offre a tutti noi l'occasione di esprimere la nostra riconoscenza. Così è nato questo album, un discreto simbolo di apprezzamento nei confronti del Primate della Nostra Chiesa.

Ad multos annos, Beatitudine, Cardinal Mureșan>>.

Il libro contiene numerosi messaggi augurali, iniziando da quello di Papa Francesco che ricorda il servizio “il lungo e ricco di sollecitudine” e invoca la benedizione, grazie all'intercessione della Deipara.

Significative sono pure le parole del Presidente della Repubblica Romena Klaus Werner Iohannis. Mi ha colpito che il Presidente Romeno, nel suo indirizzo di saluto e abbia anche augurato la Benedizione del Sacerdote celeste.

Segue poi l'augurio del Patriarca della Chiesa Ortodossa Romena Sua Beatitudine Daniel che vede nel Cardinale “un dinamico protettore dei valori cristiani.”

Seguono poi gli del Cardinal Leonardo Sandri, prefetto della Congregazione per le Chiese orientali, del Nunzio Apostolico Miguel Maury Buendia, Nunzio Apostolico in Romania e Decano del Corpo Diplomatico.

Anche altri personaggi ragguardevoli come il Segretario di Stato per i Culti Victor Opaschi.

L'Arcivescovo e Metropolita di Bucarest Mons. Aurel Percă ed i vescovi, anche ausiliari delle varie eparchie, nonché conosciuti esponenti ecclesiastici hanno espresso la loro gioia.

Importante anche lo scritto “*Una vita donata a Dio, alla Chiesa ed alla Nazione: “Il Cardinale Lucian Mureșan”*” di padre Cristian Barta, Decano della Facoltà Teologica greco-cattolica (Università Babes-Bolyai) di Cluj-Napoca, in cui alla luce di fonti e testimonianze si sintetizzano le principali tappe del festeggiato e gli si esprime la gioia per il servizio a favore della Chiesa e della Nazione.

È degno di nota il fatto che siano in esso contenute tutti i testi delle lettere pastorali scritte dall'Arcivescovo Maggiore in occasione della S. Pasqua e del Natale dal 1994 al 2021.

Esse rammentano i due grandi Misteri del Cristianesimo: la Nascita salvifica di Gesù e la Sua Resurrezione che ha vinto la morte ed il peccato.

Sono scritte in uno stile accurato, ma semplice e nel contempo in esse si intreccia il sentimento verso il Mistero, quello che ci lascia muti, dinnanzi alla Grandezza di Dio, del Suo amore e della Sua magnanimità, ed una lucida razionalità cristiana. Per questa ragione esse lasciano una traccia nel lettore attento e generoso.

Il volume si conclude con numerose foto due delle quali risalgono agli anni in cui la Chiesa greco-cattolica romena era costretta al ritiro nelle catacombe, tra di essi ce n'è una che ritrae anche il vescovo Ioan Dragomir nel 1980.

Bellissime e nitide sono quelle che ritraggono Mons. Lucian Mureșan con i Pontefici, i confratelli vescovi ed i fedeli.

Le altre due riguardano la delegazione giunta nella Prefettura del Maramureș per la consacrazione dei vescovi Lucian Mureșan e Vasile Hossu (1919-1997), vescovo di Oradea risalente al 26 maggio 1990.

Giuseppe MUNARINI



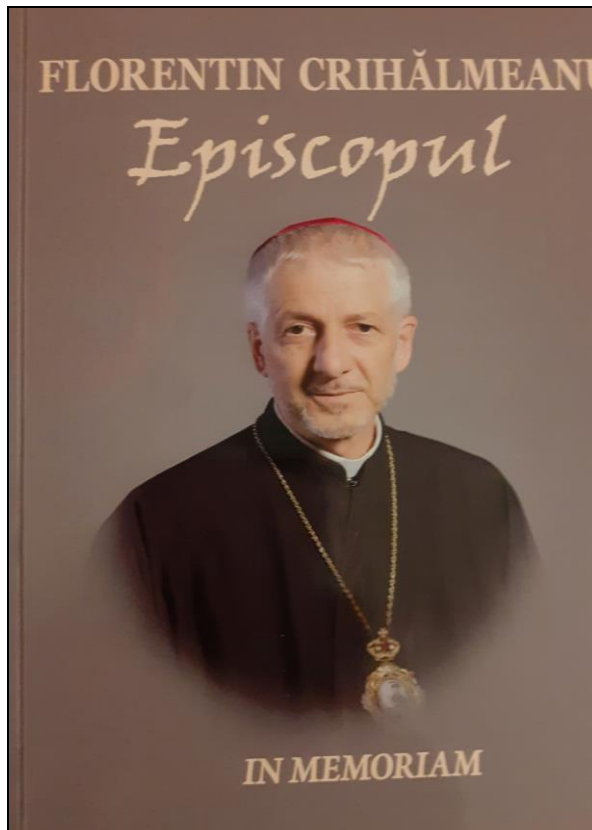


+ Lucile

RECENZIE – BOOK REVIEW

FLORENTIN CRIHĂLMEANU EPISCOPUL IN MEMORIAM.

Coordonatori: Viorica Sabo, Pr. Diac Marius Cîmpean și Pr. Daniel Avram, Ed.
Viața Creștina, Cluj-Napoca, 2021. pp. 250 + Numeroase foto nel testo e fuori testo.



© Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.

Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Il presente testo è utilissimo per approfondire la conoscenza del compianto vescovo Florentin Crihălmeanu, eparca di Cluj- Gherla, spentosi il 12 Gennaio 2021, nella città di cui era divenuto eparca.

Mons. Florentin era nato a Iași il 17 Settembre 1959; i genitori, Cornel e Alice, erano ingegneri chimici. Erano cattolici di due riti diversi: greco-cattolico il padre e cattolica di rito latino la madre. Il piccolo Florentin fu battezzato il 20 Ottobre 1959 in una chiesa di rito latino perché, come si sa, la Chiesa greco-cattolica romena era stata soppressa nel 1948.

Il libro si apre con una pagina di Sua Beatitudine, l'eminentissimo Cardinale Lucian Mureșan, Arcivescovo Maggiore della Chiesa Romena Unita con Roma Greco-cattolica.

Sua Eminenza osserva, tra l'altro:

<<Nella celebrazione di quaranta giorni dal passaggio al Signore di Sua Eccellenza Padre Florentin, ricordiamo con emozione le parole lasciateci qual testamento dal Santo Padre Giovanni Paolo II: “Signore della vita, fa’ che riceviamo con amore la Tua volontà, lasciando noi, ogni giorno nelle Tue mani misericordiose. E quando verrà il momento del passaggio definitivo, concedici di affrontarlo con animo sereno, senza alcun rimpianto per tutto quello che lasciamo. E Tu, Maria, Madre dell’umanità pellegrina, prega per noi adesso e nell’ora della nostra morte. Tienici sempre uniti con Gesù. Il Tuo Figlio diletto e fratello nostro, il Signore della vita e della gloria>>.

La prima parte del libro è intitolata “*Episcopul Greco-Catolic Florentin Crihălmeanu. O viața în slujba lui Dumnezeu și a oamenilor*”.

Caratteristica importante di questa parte è il fatto che lunghi tratti scritti in corsivo, appartengono allo stesso vescovo, il che ci permette di cogliere anche i suoi sentimenti, sempre espressi con sobrietà, in modo che così siamo in grado di avvicinarci maggiormente alla sua vita ed alle esperienze che caratterizzarono i suoi giorni terreni.

Non mancano parole sincere che ci trasmettono momenti di crisi, originati dal fatto che, a Cluj-Napoca, nella chiesa frequentata da lui e dai suoi cari, la Liturgia era in lingua ungherese a loro sconosciuta tanto da indurre il futuro vescovo, così come il fratello maggiore Mușat, a non voler più partecipare a tali funzioni e a vivere

come tutti i ragazzi della loro età seguendo le mode del tempo. Tuttavia, dopo questo periodo egli si avvicina alla Teologia, grazie anche ad alcuni dei suoi cari. Oramai laureatosi in teologia, si avvicina sempre più alla Chiesa greco-cattolica, conoscendo alcuni dei suoi figli illustri soprattutto Padre Silvestru - Augustin Prunduș. Poi il Metropolita Alexandru Todea (1912-2002), Padre Panteleimon Aștelian ed altri ancora.

Con quest'ultimo ecclesiastico il futuro vescovo Florentin intraprende gli studi teologici, dapprima nella clandestinità, poi nei corsi serali del Seminario Greco-Cattolico di Cluj-Gherla.

Si deve al futuro vescovo Florentin, tra l'altro, l'aver scritto il libro *File din istorie Eparhiei de Cluj-Gherla...*, ove non si trascura la figura del vescovo George Guțiu (1924-1911), grande vescovo che incontrò il Papa Giovanni Paolo II a Roma, nella visita *ad limina*. Da lui, vescovo dal 1990 al 2002, il giovane Florentin fu ordinato diacono l'8 Settembre 1990 il giorno della festa della Natività di Maria Santissima.

Il giorno dopo fu ordinato sacerdote. A questo proposito osservava:

<<Mi ricordo il giorno della mia ordinazione il 9 Settembre 1990, era un giorno soleggiato di Domenica. La mattina avevo grandi emozioni. Mi ero prefisso di non tardare. Con la mamma che mi aveva stirato i paramenti bianchi, uscii e ci incamminammo Verso l'ordinazione che avrebbe avuto luogo nella piazza pubblica, perché non avevamo ancora una chiesa greco-cattolica in Cluj-Napoca>>.

Un altro passo significativo nella vita di padre Florentin fu la borsa di studi che ottenne presso la Pontificia Università Urbaniana come alunno del Pontificio Collegio Pio Romeno. Fu cooptato poi nel Segretariato del Sinodo dei Vescovi, quindi partecipò ai lavori del "Sinodo per l'Europa", convocato nel 1991. L'anno dopo, il 27 Giugno 1992 ottenne il Baccellierato in Teologia, il 16 Luglio del 1994 la Licenza in Teologia, mentre la tesi di dottorato fu da lui sostenuta presso l'Università "Urbaniana" di Roma.

Tra il 1994 ed il 1995, il novello sacerdote fece parte del corpo docente e fu Guida Spirituale presso l'Istituto Teologico Greco-cattolico. Egli insegnò Teologia Biblica e, nel 1994 fu Vicario generale di quell'Eparchia che aveva avuto come

vescovo anche Iuliu Hossu (1885-1970) che sarebbe stato beatificato accanto a altri sei vescovi martiri il 2 Giugno 2019 da Sua Santità Papa Francesco.

Il 6 Novembre 1996 il Santo Padre Giovanni Paolo II lo nominò Vescovo titolare di Silli ed ausiliare di Cluj-Gherla.

L'ordinazione episcopale gli fu conferita dallo stesso Pontefice il 6 Gennaio 1997, Festa dell'Epifania-Teofania, particolarmente sentita nelle Chiese Orientali Cattoliche ed ortodosse anche per il suggestivo rito della Benedizione o meglio della Santificazione delle Acque (romeno *Sfințirea Apelor*), Mons. Florentin fu consacrato vescovo nella Basilica di San Pietro. Il 18 Luglio del 2002, lo stesso Pontefice con la Bolla *Pascendi Domini gregis*, lo nominò vescovo eparchiale di Cluj-Gherla e l'intronizzazione ebbe luogo il 6 Agosto dello stesso anno, festa della Trasfigurazione del Signore.

Profonda collaborazione ci fu tra il nuovo vescovo e mons. George Guțiu che vide, dopo anni di clandestinità, risorgere la sua Chiesa. Il Signore lo avrebbe chiamato a Sé dalla Clinica Medica di Cluj-Napoca, l'8 Maggio 2011.

Un ricordo della sua ordinazione episcopale è presente nel libro qui recensito. Mi limito a riportare un breve passo:

<<Impressionante fu il momento della consegna delle insegne: il Vangelo, l'anello episcopale e poi la stola, l'enkòlpion, la mitra ed il bastone. Essendo vescovo di rito orientale, ebbi il maggior numero di paramenti. Ad un certo punto, il Papa sussurrò ad uno dei cerimonieri: "Ne ha ancora?", e quegli rispose "Sì" e continuò a consegnare le insegne>>.

Il libro recensito si sofferma sui primi dieci anni di episcopato che iniziarono nel 2002, il 18 Luglio nella Cattedrale "Schimbarea la Față", (Della Trasfigurazione), situata nel centro di Cluj-Napoca e restituita alla Chiesa Greco-cattolica romena.

Ecco che vediamo la visita a Sua Beatitudine Bartolomeu Anania (1921-2011), Metropolita ortodosso di Cluj-Napoca, poi ordinazioni, partecipazioni a convegni, a riunioni interepiscopali, simposi, sia in Patria sia all'estero.

Significativo fu il convegno avvenuto a Gherla il 18 Giugno 2017, in omaggio del Cardinale Iuliu Hossu, dal titolo "Primul Cardinal al Românilor, Iuliu Hossu, eminentă personalitate a Bisericii și a Neamului Românesc" (Il primo Cardinale dei Romeni, Iuliu Hossu, eminente personalità della Chiesa e della Nazione Romena).

Nell'Agosto del 2020, in occasione della Festa dell'Assunzione, chiamata in rito bizantino Dormizione della Madre di Dio furono portate le reliquie del vescovo Iuliu Hossu, quale segno della sua presenza spirituale a Nicula, centro di pellegrinaggi, che ricordò in uno dei suoi discorsi.

Vorrei poi ricordare alcune delle parole del Vescovo Florentin in occasione della Santa Pasqua del 2020, proprio qualche mese prima che la morte lo portasse lontano. In esse appare la sua Fede inconcussa, ma anche il desiderio di comunicare ai fedeli il grande mistero della Risurrezione che per un fedele è lungi dall'essere considerato un mito, un avvenimento che si ricorda annualmente. La Pasqua è la festa della vita che ci ricongiunge a Lui proprio quando la natura rinasce dopo il letargo invernale.

<< Cari fedeli,

La Risurrezione del Signore è la festa della Vita. Non per caso la celebriamo nella stagione della primavera. Per quello prendiamoci il tempo di imparare dalla natura come il ramo secco, spogliato delle foglie, al richiamo di Dio, prima germoglia, poi sboccia e fiorisce. Dio ripete ogni anno la lezione della primavera perché noi capiamo che siamo destinati alla vita e non alla morte[...]

Diletti fedeli, lasciamo che Cristo risorga nei nostri cuori, nella nostra vita e nelle famiglie nostre! Lasciamo la gioia della nuova vita fiorire in noi, nelle nostre case! >>

Nel libro possiamo trovare messaggi di condoglianze di Gerarchi greco-cattolici, cattolici di rito latino ed ortodossi, indirizzati al Vicario Generale dell'Eparchia di allora Mons. Marius Cerchizan, di religiosi e di persone consacrate che hanno colto nel Vescovo partito da noi troppo presto, la dottrina, la scienza, ma anche la semplicità e la capacità di diffondere l'esempio dell'amore.

Non mancano poi le testimonianze di tanti ecclesiastici non solo romeni, ma anche di altre nazionalità come il Greco-cattolico Metropolita di Hajdúdorog, Mons. Kocsis Fülöp, del Vescovo Cristian Crișan, di arcivescovi e vescovi ortodossi e di rito latino e di tanti altri ecclesiastici e laici.

Significativo e toccante è l'ultimo capitolo che precede la serie di foto, in cui il padre del Vescovo Florentin, l'Ingegner Corneliu Crihălmeanu, il fratello Mușat

con la moglie Simona e i loro figli Tudor ed Irina, congiuntamente con la sorella Letiția, del CMD esprimono parole di ringraziamento a chi ha manifestato affetto e Comunione.

Il libro merita di essere letto perché grazie allo scritto comprendiamo meglio la personalità e l'azione cristiana di Mons. Florentin Crihălmenu, degno figlio dell'Eparchia che ebbe tra i suoi Gerarchi anche il Beato Iuliu Hossu.

Giuseppe MUNARINI

RECENZIE – BOOK REVIEW

Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj.

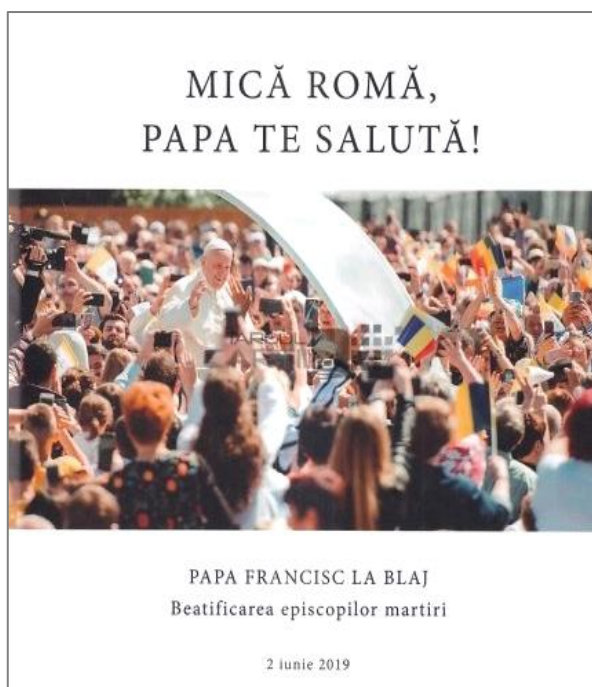
Beatificarea Episcopilor Martiri. 2 iunie 2019,

Editura Buna Vestire, Blaj 2021, pp. 227

Piccola Roma, il Papa Ti saluta! Papa Francesco a Blaj.

La Beatificazione dei vescovi Martiri. 2 giugno 2019, Blaj 2021

pp. 227 con numerose immagini nel testo.



Piccola Roma, faro di cultura e di spiritualità, Blaj, già modesto villaggio transilvano prevalentemente magiario, chiamato in ungherese Balázsfalva, si sviluppò su impulso del vescovo Ioan Inochentie Micu Klein (1700-1768) che volle in esso la cattedrale ideata e realizzata da Giovanni Battista Martinelli (1701-1754). E questo piccolo villaggio divenne centro importantissimo per la cultura e la Chiesa greco-cattolica di Transilvania.

Il vescovo Ioan Micu -Klein, spentosi a Roma in esilio, fu fautore e sostenitore inconcusso dei Romeni, come “Quarta Natio”!

Nel tempio, dedicato alla Santissima Trinità un giorno avrebbe trovato riposo anche questo ecclesiastico Ioan Inochentie che aveva gettato il seme della Scuola di Transilvana, la cui salma aveva riposato nella chiesa ucraina greco-cattolica di Roma dei Santi Sergio e Bacco. Trovò riposo, più recentemente, assieme a lui il Cardinale Alexandru Todea (1912-2002), Metropolita della Chiesa greco-cattolica romena, Il Cardinale di questa Chiesa.

Va sottolineato poi che Blaj, che accolse Papa Francesco, era divenuta sede metropolitana dal 1855, con il titolo di Făgăraș ed Alba Iulia.

Questo libro, ricco di immagini, presenta la visita di Papa Francesco, avvenuta nel giugno del 2019, in occasione della Beatificazione dei vescovi romeni, martiri della fede:

Vasile Aftenie, eparca ausiliare di Făgăraș e Alba Iulia

Valeriu Traian Frențiu, eparca di Oradea

Ioan Suci, amministratore apostolico di Făgăraș e Alba Iulia

Tit Liviu Chinezu, eparca ausiliare di Făgăraș e Alba Iulia

Ioan Bălan, eparca di Lugoj

Alexandru Rusu, eparca del Maramureș

Iuliu Hossu, eparca di Cluj-Gherla, cardinale “in pectore”.

Il primo si spense a Bucarest il 10 maggio 1950, mentre l'ultimo, il Cardinal Iuliu Hossu il 28 Maggio 1970, sempre nella Capitale romena.

Questo libro che è stato preceduto da quello coordinato da Gelu Hossu¹ è ricco di immagini efficaci che non si limitano ai momenti liturgici, ma testimoniano anche la partecipazione di persone gioiose e ricche di gratitudine, perché a trent'anni

¹ Gelu Hossu (coordinator) , *Și noi am fost la Blaj, Impresii și mărturii literare ale unor participanți la întâlnirea cu Papa Francisc la Blaj, Câmpia Libertății, 2 iulie 2019*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020.

dalla caduta del comunismo in Romania, quei Beati, venerati da tutta la Chiesa, non solo da quella greco-cattolica, erano saliti all'onore degli altari. Si possono così vedere nel libro scorci che presentano i pellegrini alcuni con le piccole bandiere nazionali, altri con i costumi tradizionali.

Possiamo anche vedere immagini di presuli prima e durante la Celebrazione del 2 Giugno 2019, giornata serena ed azzurra, ma anche il Presidente della Repubblica Romana Klaus Iohannis con la moglie.

La cerimonia si è svolta in quell'indimenticabile giorno nella località Câmpia Libertății che tanti ricordi ed emozioni suscita ai Romeni ed ai loro amici.

Naturalmente si vede anche l'Arcivescovo Maggiore di Făgăraș e di Alba Iulia Lucian Mureșan, il terzo Cardinale della Chiesa Romana greco-cattolica, dopo il Beato Iuliu Hossu e Alexandru Todea.

In una foto appaiono anche tutti gli arcivescovi ed i vescovi concelebranti, appartenenti alla Chiesa Greco-cattolica romana, alla Chiesa greco-cattolica ungherese e ad altre Chiese di ambedue i riti.

Nel libro è esposta una sintetica biografia per ogni vescovo beatificato², grazie alla quale ci possiamo avvicinare alle principali tappe della vita di ciascuno.

Nella sua omelia, riportata in romeno, italiano, francese ed inglese, il Papa ha fatto delle efficaci osservazioni, partendo da una domanda che era stata rivolta a Gesù e che si trova nel Vangelo di San Giovanni. Merita di essere letto e meditato:

<<Maestro chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco ?>>³.

Ricordando il mistero, il Santo Padre sottolinea una caratteristica dei nuovi Beati: la misericordia. Egli osserva : “[Cari fratelli e sorelle, anche oggi riappaiono nuove ideologie che, in maniera sottile, cercano di imporsi e di sradicare la nostra gente dalle più ricche tradizioni culturali e religiose. colonizzazioni ideologiche che disprezzano il valore della persona, della vita del matrimonio e della famiglia [...] e nuocciono con proposte alienanti, ugualmente atee come nel passato, in modo particolare ai nostri giovani e bambini, lasciandoli privi di radici da cui crescere.”⁴

Tra i testi dei discorsi pronunciati, presentati nel libro in più lingue, vorrei ricordare il Saluto del Santo Padre di cui riporto una piccola parte in occasione dell'incontro con la Comunità Rom:

² *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, pp.75-84.

³ *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, p. 128.

⁴ *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, p. 129.

“Cari fratelli e sorelle voi come popolo avete un ruolo di protagonista da assumere e non dovete avere paura di condividere e offrire quelle specifiche caratteristiche che vi contraddistinguono e che segnano il vostro cammino, e delle quali abbiamo tanto bisogno: il valore della vita e della famiglia in senso allargato (cugini, zii...); la solidarietà. l’ospitalità. L’aiuto, il sostegno, e la difesa dei più deboli all’interno della loro comunità, la valorizzazione e il rispetto degli anziani; il senso religioso della vita, la spontaneità e la gioia di vivere. Non private la società in cui vi trovate di questi doni e disponetevi anche a ricevere tutte le cose buone che gli altri vi possono offrire e portare”⁵. In tale incontro, seguito da quello con i bambini e gli ammalati, è stato tangibile l’affetto dimostrato nel rispondere con amore opponendosi alla discriminazione ed alla segregazione. Sì perché ogni uomo è icona di Dio.

Nel libro si può leggere anche la storia di un’altra icona, quella dei sette Beati, ricordata, ad un anno dalla beatificazione dal vescovo greco-cattolico di Bucarest. Mons. Mihai Frățilă in un altro scritto⁶. Nel libro possiamo vedere quest’icona, tenuta da Emanul Cosmovici⁷, che era membro nella Postulatura della causa dei sette martiri greco-cattolici con padre Vasile Man⁸, e da sua moglie, la signora Mihaela Cosmovici. Toccanti pure sono le parole di saluto di Papa Francesco da Blaj, a ragione definita „terra di Martirio, ma anche di libertà e di pietà”, che si concludono con un’invocazione alla Madre di Dio la cui protezione materna si invoca, affidando a Lei la Romania.

Il lettore terrà presenti e vivide immagini di gioia espressa non solo dai presuli, ma anche dai fedeli presenti, portandole nel cuore e nella mente, ma avrà la possibilità di pensare anche alle parole del Pontefice che inducono alla meditazione e ad uscire da certi schemi imposti da centri di potere che io definirei diabolici perché allontanano dalla Fede e dal ricordo dei nostri avi.

Giuseppe MUNARINI

⁵ *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, p.218,

⁶ *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, pp. 171-173.

⁷ *Mică Romă, Papa Te salută! Papa Francisc la Blaj op. cit.*, p.91.

⁸ Cfr. Vasile Man [a cura di-], *Fede e Martirio. Testimonianze di fede della Chiesa greco-cattolica romena durante la persecuzione comunista*. Presentazione degli Atti del convegno tenutosi a Roma il 23 novembre 2013 nella Basilica di San Bartolomeo Apostolo all’isola Tiberina, Ed Surorilor Lauretane, Baia Mare, 2015.