

FRAGMENTARIUM

JUDAICA - CHRISTIANA - ISLAMICA



FRAGMENTARIUM

JUDAICA - CHRISTIANA - ISLAMICA

EDITURA PRO EUROPA
1995

<https://biblioteca-digitala.ro>

EDITURA PRO EUROPA
4300 Tîrgu-Mureş, P-ța Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154,
Tel/fax: 40-(0)65-168549, 40-(0)65-117584
E-mail: edlpe@lpe.sbnet.ro

Contents

<i>Foreword</i>	9	HISTORICA	
DIALOGUE		<i>Franjo Šanjek</i>	
<i>Michael Fitzgerald</i>		The Christianity in the Balcan	
The Panorama of the		during Iohannis de Ragusio's	
Interreligious Dialogue	11	period	97
<i>Eduard Kovač</i>		<i>Menahem Haran</i>	
Meeting the Other	19	Archives, Libraries, and	
		the Order of the Biblical	
		Books	106
CASE STUDY		LIBRARY	
<i>Jose M. de Mesa</i>		<i>Eugen J. Fisher</i>	
Providence in the Lowland		Jewish-Christians Relations	
Phillipino Context	25	A Study of the Recent	
		Bibliography	117
CONVERGENCIAS		<i>Michael Gillis</i>	
<i>Pierre Claverie</i>		The Troubled Heart of Jewish	
Lectures of the Qur'an	44	Unity	140
ISLAMICA		<i>Naftali Loewenthal</i>	
<i>Mahmud Abu Saud</i>		Hasidism, Mysticism	
The Family	53	and Reality	152
<i>Muhammad Abdo Yamani</i>		<i>Harry Rabinowicz</i>	
Islam: not an enemy of the West	58	Studies in Hasidism	155
<i>Hammud Abdalati</i>		<i>Nahum M. Sarna</i>	
Zakah	62	Illuminating the Liturgy	158
<i>Maulana Sadruddin Islahi</i>		<i>Adrian Grănescu</i>	
The Importance of Zakah	66	The Two Scriptures	161
		<i>Liviu Vânău</i>	
		Fundamentalism studies	165
CATHOLICA		JUDAICA	
<i>Owen O'Sullivan</i>		<i>Silviu Lupașcu</i>	
The Silent Schism	69	The timeless death and life	
<i>Eugene Duffy</i>		of the donkeydrivers	
I Will Give You Shepherds	76	Commentary on Sava de	
<i>Samuel T. Kamaleson</i>		Mishpatim and on Yanuqa	168
The Call to Personal Conversion			
in Jesus Christ Today	85		

Redactor: Liviu Vânău
Culegere: Judit-Andrea Kacsó
Tehnoredactare: Gabriel Niculae
Tipar executat la
SC LYRA SRL
Timbuș

Cuprins

Cuvînt înainte

9

DIALOG

Michael Fitzgerald

Panorama dialogului
interreligios

11

Eduard Kovač

Întîlnirea cu Celălalt

19

STUDIU DE CAZ

Jose M. de Mesa

Providența în contextul
claselor sărace din Filipine

25

CONVERGENȚE

Pierre Claverie

Lecturi ale Coranului

44

ISLAMICA

Mahmud Abu Saud

Familia

53

Muhammad Abdo Yamani

Islamul nu este un dușman
al Occidentului

58

Hammud Abdalati

Zakah

62

Maulana Sadrudin Islahi

Importanța Zakah-ului

66

CATHOLICA

Owen O'Sullivan

Schisma tăcută

69

Eugene Duffy

Vă voi da păstori

76

Samuel T. Kamaleson

Chemarea întru Isus Cristos astăzi

85

HISTORICA

Franjo Šanjek

Creștinismul în Balcani
pe timpul lui

Iohannis de Ragusio

97

Menahem Haran

Arhive, biblioteci și ordinea
cărților biblice

106

BIBLIOTECA

Eugen J. Fisher

Relațiile dintre evrei și creștini.

Un studiu al bibliografiei

recente

117

Michael Gillis

Inima tulburată a

unității evreiești

140

Naftali Loewenthal

Hasidism,

misticism și realitate

152

Harry Rabinowicz

Studii de hasidism

155

Nahum M. Sarna

Tălmăcind liturghia

158

Adrian Grănescu

Cele două scripturi

161

Liviu Vînaș

Studii de fundamentalism

165

JUDAICA

Silviu Lupașcu

The timeless death and life
of the donkeydrivers

Commentary on Sava de

Mishpatim and on Yenuqa

168

Cuvînt înainte

Comunicarea interreligioasă pare să fie una din cele mai complexe noțiuni recent consacrate de limbajul teologic formal (ecumeniștii fervenți ar putea obiecta aici împotriva cuvîntului „recent”, propunînd o genealogie glorioasă pentru ceea ce se înfățișează astăzi sub numele de *dialog interreligios*). Cum teologii acestui sfîrșit de mileniu sînt confrunțați cu spectrul ezoterismului postmodern, cu noul val de sincretism sau, pur și simplu, cu crizele sociale sau ecleziastice, există și un număr considerabil de motive care pot fi invocate pentru a lămuri de ce nuanțele acestei noțiuni au mai degrabă dimensiuni strategice, decît strict explicative. În acest context, renasc întrebări ale căror răspunsuri anterioare uimeau prin fermitatea enunțului.

Volumul de față oferă cititorului, pe lîngă informații care îl pot apropia mai mult de intuirea dimensiunilor alterității religioase, puțința unei racordări parțiale la dinamica recentă a acestei chestiuni; episcopul Michael Fitzgerald, în *Panorama dialogului interreligios*, și prof. Eduard Kovač, în *Întîlnirea cu Celălalt*, propun o abordare directă a subiectului, împreună cu un număr considerabil de observații și întrebări. Episcopul Oranului, Pierre Claverie, în *Lecturi ale Coranului*, deschide drumul unei interogații abrupte: „Dumnezeu se adresează creștinilor prin intermediul Cărții revelate Profetului Islamului?” În secțiunea Islamică, printre articolele care prezintă explicit familia și Zakah în lumea musulmană, îl vom regăsi pe dr. Muhammad Abdo Yamani comentînd cu satisfacție, în *Islamul nu este un dușman al Occidentului*, semnele detensionării relațiilor islamo-creștine. Eugen Fisher, în *Relațiile dintre evrei și creștini. Un studiu al bibliografiei recente*, semnalează repere esențiale celor ce doresc să se documenteze în acest domeniu. Michael Gillis, în recenzia (cărții rabinului Jonathan Sacks *One People? Tradition, Modernity and Jewish Unity*) pe care o propune, *Inima tulburată a unității evreiești*, schițează elementele unei imagini a iudaismului contemporan; același lucru îl realizează, de această dată pentru romano-catolicism, cei trei autori ai articolelor reunite în secțiunea Catholica, Owen O’Sullivan, în *Schisma tăcută*, Eugene Duffy, în *Vă voi da păstori* și dr. Samuel T. Kamaleson, în *Chemarea întru Isus Cristos astăzi*.

Secțiunea Historica, alături de studiul lui Menahem Haran despre *Arhive, biblioteci și ordinea cărților biblice*, conține și articolul lui Franjo Sanjek despre *Creștinismul în Balcani pe timpul lui Iohannis de Ragusio*. Dr. Sanjek, redactorul-șef al periodicului *Croatia Christiana Periodica*, îl consideră pe teologul veacului al XV-lea un precursor al Europei moderne și un partizan al dialogului între Biserica Răsăritului și cea a Apusului.

Structurat după modelul consacrat al publicațiilor periodice de specialitate, volumul de față este alcătuit, în principal, din traduceri în limba română ale unor studii, articole și recenzii aparținând unor autori de certă autoritate în domeniile lor. Singurul articol în limba engleză, publicat aici ca un „feed-back” în schimbul informațional susținut de *Fragmentarium*, este un comentariu al Zoharului, redactat de Silviu Lupașcu, cu titlul *The timeless death and life of the donkeydrivers. Commentary on Yanuqa and Sava de Mishpatim*. Dar poate cea mai interesantă evocare a Cărții Splendorii este amintită în recenzie dr. Naftali Loewenthal, *Hasidism, mysticism și realitate*: figura lui Hillel Zeitlin, care a mers la moarte, în 1942, la Treblinka, strângând în mână un exemplar al Zoharului.

Vom întâlni, așadar, texte referitoare la trei religii fundamentale (*abrahamice*, cum s-ar zice): iudaismul, creștinismul și islamismul. Este lesne de înțeles că spațiul disponibil aici nu a permis decât o sumă de aproximări ale unor denominațiuni ale acestor religii. Creștinismul este reprezentat de studii romano-catolice. Perspectiva islamică este sunnită. Iudaismul este prezentat prin medierea unor instrumente (recenzii, comentariu, studiu bibliografic) destul de puțin tributare partizanatului confesional. Destinat unui public capabil să găsească destul de ușor texte (impecabile) referitoare la creștinismul ortodox (românesc sau nu), *Fragmentarium* nu include asemenea lucrări, limitându-se să ofere câteva semne ale existenței Celorlalți. Poate că situarea în domeniul alterității religioase ar putea nemulumi pe credincioșii romano-catolici, musulmani sau mozaici din România, care s-ar putea simți astfel oarecum exilați din spațiul religiosității autohtone (românești, carpato-danubiano-pontice, etc.). Nu aceasta este intenția noastră, ar fi însă un exces de ipocrizie să susținem aici că majoritatea românească ortodoxă nu face această clasificare (distincție) în mod obișnuit (poate chiar *tradițional*). Asupra conotațiilor (sociale sau teologice ale) acestui fapt nu putem insista aici. Autorul acestor rânduri a avut însă prilejul să constate (într-un interviu¹) că Părintele Stăniloae, referindu-se la ecumenism, susținea imposibilitatea împreună-lucrării cu necreștinii, fără să considere necesară vreo nuanțare a acestei afirmații. Ar lua prea mult timp să explicăm aici de ce nu considerăm acest punct de vedere viabil (după cum chiar lămurirea termenului *ecumenism*² nu s-ar dovedi mai puțin cronofagă), așadar, vom spune doar că nu-l împărtășim. Acesta este unul din motivele care ne-au determinat să încercăm, în paginile de față, să oferim informații absente în mass-media de specialitate.

Liviu Vânău

Note

1. *O simfonie care nu s-a cântat niciodată*, în *Gazeta de Mureș*, an. II, nr. 36/1992, pag. 3.
2. Vezi o discuție a chestiunii în art. *Ironiile ecumenismului*, de Alan Black, *Altera* nr. 1/1995

Panorama dialogului interreligios

MICHAEL FITZGERALD

„Dialogul interreligios face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii” (Redemptoris Missio 55). Cum se prezintă acest dialog cu diversele religii și care sînt întrebările teologice care se pun? Diversitatea religiilor, situate în anumite contexte specifice, nu antrenează, oare, o diversitate uriașă de abordare?

Să încercăm să trecem în revistă, succint, diversele religii:

Dialogul cu religiile tradiționale

Vorbind de religii tradiționale, se ivesc numeroase întrebări. Mai întîi, cele de terminologie: să folosim singularul sau pluralul? În ceea ce privește Africa, experții au păreri diferite: anglofonii votează pentru singular, motivînd această opțiune prin existența elementelor comune; francofonii preferă pluralul, căci există o mare varietate, de la etnie la etnie. Aici, eu utilizez pluralul. Și apoi, trebuie lărgit orizontul, pentru a aminti și teritorii extraafricane. Religiile tradiționale există și în Asia, America, Australia, dar ele sînt numite frecvent religii „tribale” sau „etnice”. Un element comun al acestor manifestări religioase, exceptînd caracterul oral al tradițiilor, este absența structurilor supra-etnice.

Aceste forme de religie sînt aplicate îndeosebi la scară familială, locală. Ele contribuie la coeziunea familiei, a grupului social, neavînd vreun interes de a se propaga, de a avea o difuzare mai largă. În consecință, în fața mutațiilor societății și a exploziei comunicațiilor, religiile tradiționale au tendința de a fi absorbite, dizolvate în alte religii „mondiale” și de a dispărea¹. Dar atunci, ă propos de dialog, se pune următoarea întrebare: este posibil, oare, dialogul cu religiile tradiționale? Ce înțelegem prin acest dialog?

Să zicem că dialogul interreligios, conform accepțiunii comune, adică un dialog între credincioșii de diferite religii, e posibil, dar dificil. Ar putea fi un „dialog despre viață”, acolo unde creștinii trăiesc în minoritate, în orașele în care domină religia tradițională, dar poate că nu ar aduce cu sine multe schimbări pe planul religios. Ar fi posibil să intrăm în legătură cu conducători religioși, preoți, vraci? Acest lucru s-a văzut la Assisi în 1986.

Dar, recunoscînd aceste persoane drept interlocutori, parteneri, nu le-am acorda importanță în mod diferențiat, avantajîndu-i pe unii? Și apoi, unii ar putea întreba: la ce bun un dialog cu aceste forme de religie, cînd ele sînt pe cale de dispariție?

Mai recent, la o reuniune în Nigeria, s-a subliniat importanța dialogului direct cu cei ce practică religiile tradiționale. De fapt, în Nigeria au existat mai mulți intelectuali ce s-au raliat religiilor tradiționale, inclusiv laureatul cu Premiul Nobel pentru literatură, Wole Soyinka. Întrebarea se pune aici în contextul religiilor tradiționale, dar ar trebui să fie pusă în toate dialogurile. Aș putea lua în serios partenerul? Credința în Isus Cristos și Dumnezeu n-ar trebui să ia în calcul toate celelalte religii? Ce consistență au aceste religii, ale căror zeități, conform Bibliei, sînt doar neant? Această întrebare, formulată în termeni biblici, necesită un examen mai atent al ideilor fundamentale ale Bibliei².

„Cu persoanele ce aderă la religiile tradiționale și care încă nu au dorința de a deveni creștini, dialogul trebuie să fie înțeles în sensul clasic de întâlnire, înțelegere mutuală, respect și căutare a voinței Domnului“ (Cardinalul Arinze)³. Vedem, așadar, că dialogul interreligios „nu este consecința unei strategii sau a unui interes“ (RM 56). Dialogul nu este static, ci este o mișcare menită a descoperi voința Domnului, un dialog salutar.

Iar scrisoarea cardinalului Arinze continuă: „Cu acei ce doresc să devină creștini și cu creștinii convertiți de la religiile tradiționale, dialogul trebuie înțeles în sensul mult mai larg al unui apropiere pastorală de religiile tradiționale, prezentînd Evanghelia Domnului nostru Isus Cristos într-o manieră mai apropiată, pentru ca Biserica să prindă rădăcini cît mai adînci pe pămîntul african.“⁴ Dialogul se identifică aici cu inculturarea Evangheliei. Această chestiune, a relației dintre cultură și Evangheliie, depășește cu mult limitele Africii, așa cum s-a putut vedea la ultima Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii. Am putea deschide astfel o adevărată „cutie a Pandorei“; de aceea, vom încheia aici acest subiect.

Dialogul cu hinduismul

Hinduismul, la fel ca religia tradițională, există sub multiple forme. „Cum spun hindușii înșiși, hinduismul este mai mult o coalitiie, un mănunchi de religii decît o religie propriu zisă.“⁵ Am putea spune că există o multitudine de căi, dar care toate converg spre Una singură.

Și încă o dată revine întrebarea: *cu cine să purtăm acest dialog?* Cu individualități? Cu sannyāsini, cu guru? Cu credincioșii obișnuiți care frecventează templele, cei ce cred în Vishnu, cu credincioșii Seniorului Rama sau ai zeiței Kali? Cu profesorii de filozofie indiană? Cu mișcări cum ar fi Misiunea Ramakrishna sau „Divine Life Society“? Căci nu există o autoritate consacrată, stabilă, cu care am putea intra în legătură. Autoritatea este mai mult o calitate a individului, a cărei recunoaștere este datorată cunoștințelor dobîndite sau sfințeniei omului respectiv.

Trebuie să spunem că insistînd asupra relațiilor dintre autorități, obținem o viziune falsă a dialogului interreligios. Putem înțelege această obiecție, luînd ca exemplu pe musulmani, unde singura cale autorizată este cea ierarhică, iar motivația: „La ce bun să dialogăm cu o anume persoană, căci ea nu este reprezentativă, nu are autoritate.“

Dar să revenim la dialogul cu hindușii. Ei vor, oare să dialogheze? Răspunsul este da și nu. Da, pentru că în India, unde există comunități hinduse, există frecvent și o participare din partea acestora la activități interreligioase. Un exemplu în acest sens, dar nu singurul, ar fi MCCBCHS (Consiliul Malaezian Consultativ al Budiștilor, Creștinilor, Hindușilor și credincioșilor Sikh). Pe de altă parte, luînd în considerare numărul celor

care vin la Roma pentru o audiență cu Sfântul Părinte sau cei ce ne vizitează Consiliul, constatăm că hindușii sînt foarte puțini printre aceștia. Eu, personal, cred că există puțină inițiativă în favoarea dialogului din partea lor. Am putea explica acest fapt, în India cel puțin, prin „*poziția lor de forță*“. Hinduismul este dominant, astfel că necesitatea unui dialog nu se face simțită. Aici descoperim o problemă importantă, referitoare nu numai la hindușii din India, dar și la celelalte majorități religioase, catolicii din Filipine, budhiștii din Thailanda sau musulmanii din Egipt. Necesitatea dialogului există doar cînd religia respectivă este minoritară? Dialogul se reduce doar la o problemă tactică? Cred că există aici o adevărată problemă teologică, aceasta atingînd natura însăși a dialogului interreligios.

Ar putea exista un alt motiv, mai profund, care ar putea explica această lipsă de entuziasm a hindușilor pentru dialog. Cel ce se pronunță pentru dialog, trebuie să-l accepte pe celălalt ca atare, în calitate de „celălalt“, diferit, fără voința recuperării (convertirii). Hinduismul, prin viziunea sa asupra celui Unic și a multiplilor, are tendința de a anula diferențele. Viziune a toleranței - toate căile sînt recunoscute - pînă la extrema... intoleranță! Ei etichetează ca primitivă, ridiculizează pretenția unei singure religii cu statut special, unei revelații definitive, acordarea unei valori particulare evenimentelor din istorie. Ceea ce mă face să menționez cîteva probleme ale relației dintre hinduși și creștini, mai ales în India. Hindușii cei mai apropiați de creștini, cei ce participă la înfîlnirile interreligioase, rămîn preplecși, chiar ofenșați, în fața „exclusivismului“ celor din urmă. De ce ei nu pot participa la anumite rituri creștine, să primească comuniunea, de pildă, cîtă vreme ei cred că Isus este Dumnezeu și se dăruiește ca hrană? E o problemă nu numai canonică, dar și teologică, cea a sensului Bisericii și a sacralității în Biserică. Dar e și o problemă a dialogului: cum să le explici excluderea, fără a rupe prietenia?

Mai presus de acest caz, poate extrem, există problema rugăciunilor comune și a participării la ritualuri. La cei care se întîlnesc și se înțeleg la un nivel mai profund, dorința de a se ruga împreună este normală. Ziua Rugăciunii pentru Pace de la Assisi a fost o clipă solemnă, totuși parțială, departe de a fi în sine un model. Ce direcție trebuie să urmăm, care ar fi directivele în acest domeniu? Există însă și alte întrebări, legate de natura creștinismului, a credinței în Isus Cristos, Fiu Unic al Domnului, de Crucificare...

O ultimă observație ce se îndreaptă în două direcții diferite. Pentru că hinduismul nu acordă o valoare prea mare istoriei și realității terestre, este important pentru creștini, afit în cadrul dialogului, cît și în viața cotidiană, să țină seama de importanța acestei realități. Noi ne rugăm să se facă voința Domnului, precum în cer, așa și pe pămînt. Tot ce întreprindem în favoarea justiției, armoniei și a păcii, vizează Împărăția Sa. Acest Regat nu se confundă, cu siguranță, cu această săracă lume și locuitorii săi, dar nici nu se detașează ca o realitate pur spirituală⁴. Pe de altă parte, creștinismul este considerat frecvent ca o religie a acțiunii, aproape o întreprindere de acțiuni sociale, și de aceea aspectul contemplativ al vieții creștine ar trebui dezvoltat mai mult. De unde și rolul capital al „ashran“-urilor și importanța acestei forme de dialog, de schimb spiritual.

III. Dialogul cu budhismul

Schimburile spirituale între călugării budiști și cei catolici au deja istoria lor. Dialogul spiritual Est-Vest, o inițiativă comună dintre Institutul pentru Cultură Zen Buddhistă și Comitetul Dialogului Interreligios Monastic (DIM), o stăruință a familiei

monastice benedictine, și-a încheiat de curînd a patra etapă⁷. Corespondentul american pentru DIM, "The North American Board for East-West Dialogue" (Consiliul Nord-American pentru Dialogul Est-Vest) a inițiat un program de ospitalitate monastică, privind mai ales călugării tibetani.

În aceste întâlniri se discută asupra unor texte, dar accentul se pune în primul rînd pe experiență: experimentul de a petrece un anumit timp la o mănăstire de altă religie, de a te supune tirului întrebărilor despre această experiență, divizînd aceste întrebări pînă la simpozionul final. Călugării sînt invitați să constate tot ceea ce este comun în viața monastică - slujbele, meditația, tăcerea, munca, cumpătarea, îndatoririle fraților - și acestea în ciuda diferențelor ce există, firește, între religii, și a ritmurilor diferite (trebuie să spunem că există o intensitate mai mare de concentrare în minăstirile zen, de aceea călugării nu vor să-și petreacă acolo toată viața).

Divergențele vor apărea mai ales cînd încercăm să explicăm „de ce“-ul acestei vieți, motivația profundă și rezultatele obținute în urma acelor lungi ore de liniște imobilă a *zazenilor*. Trebuie să admitem că schimbul verbal este deseori mai puțin bogat decît cel non-verbal, viața unul lîngă altul. Găsirea unui limbaj comun, chiar în prezența unor interpreți foarte buni, este deseori dificilă, trecînd prin limbi diferite. Problemele profunde susțin altele, mai banale. Putem oare spune că experiența radicală a vieții mînăstirești este aceeași, dar explicația pe care i-o dau diferă, fiecare religie avînd un punct de referință propriu? Sau trebuie să admitem că structurile gîndirii, cadrul dat al unei religii determină sau, cel puțin, influențează experiența însăși?⁸ Ce se întîmplă în străfundul sufletului unui budhist care nu vrea să-l numească pe Dumnezeu și în cel al unui creștin care crede în Sfînta Treime? Există moduri diferite de a aștepta mîntuirea? Există diferite mîntuiri? Aceste întrebări sînt puse atît teologiei mistice, cît și celei dogmatice.

Dar să ne îndepărtăm de înaltele locuri monastice. Dialogul dintre creștini și budhiști ar trebui să fie rezervat călugărilor de pe Muntele Hiei sau Cassin? Ce spun laicii? Au ei un rol în acest dialog? În budhismul theravada, laicii par a avea un rol secundar. Adevărații discipoli ai lui Buddha sînt călugării ce practică asceza toată viața. Laicii doar îi ajută pe aceștia, îngrijindu-se de nevoile lor - călugării trăiesc din milostenia lor - și, astfel, acumulează meritele. Situația este asemănătoare în budhismul tibetan, unde laicii susțin mănăstirile populate de mii de călugări. În budhismul mahayana, situația este diferită, căci la aceștia idealul nu este de a aștepta mîntuirea individuală, ci de a-i ajuta pe ceilalți în a-și realiza propriul lor buddha. Poate din cauza aceasta, călugărul își părăsește minăstirea pentru a servi într-un templu, optînd pentru un rol pastoral. Și dacă enoriașii nu sînt mulțumiți de pastorul lor, se organizează. Astfel s-a născut, de exemplu, mișcarea budhistă *Rissho Kosei-kai*, al cărei fondator, Nikkiyo Niwano, și-a sărbătorit a 85-a aniversare cedînd rolul de conducător fiului său, Nichiko. Această mișcare dă o mare importanță răspîndirii Cuvîntului, meditației în grup și aplicării în viață a Sutrei Lotusului, fiind foarte apropiată de Mișcarea *Focolari*-lor în Biserica catolică. De mult cele două mișcări au stabilit legături și s-au angajat într-un dialog în care la un loc de cînte stă prietenia reciprocă.

IV. Orientul în Occident

Nu este nevoie să mergem pînă în Japonia pentru a întîlni budhiști, sau în India în căutarea hindușilor sau sikh-șilor. Serviciul Național al Pastorelui Emigranților în Franța a publicat o broșură despre implementarea budhismului în această țară⁹.

Am menționat deja comunitățile hinduse din „diasporă“. În orașul meu natal, Walsall, din Anglia, trăiesc de peste treizeci de ani sikh-și și gurdwara, iar templul lor nu este prea departe de biserica catolică. Cu acești „vecini“, creștinii trebuie să inițieze un dialog, poate tocmai în ideea de a și-i face „vecini“. Mă bucur că în Marea Britanie, de exemplu, reprezentanții acestei comunități au intrat în rețeaua relațiilor interreligioase. (Interfaith Network)¹⁰. Dar vorbind despre Orientul în Occident, mă gândesc mai puțin la aceste comunități, ci mai degrabă la alte prezențe. Există școli de meditație transcendentă, diferite forme de yoga, școli de zen. Vorbind în general, regrouparea lucrurilor foarte diferite este totuși periculoasă. Dacă eu totuși o fac, este pentru a sugera că trebuie să lucrăm cu discernământ. Unii maeștri spirituali orientali vin în Occident sau chiar sînt stabiliți în Occident, și oferă discipolilor o învățătură autentică și serioasă, manifestînd un respect deplin pentru tradiția religioasă. Recenta scrisoare de la Congregația Doctrinei Credinței ne-a pus în gardă despre anumite aspecte ale meditației creștine, dar să nu condamnăm totuși orice apropiere occidentală de spiritualitatea orientală. Această scrisoare ridică o altă problemă, cea a mirajului Orientului.

Lipsește ceva spiritualității creștine occidentale? Există o lipsă de învățătură despre tradiția spirituală în Occident? Ar putea exista o cale comună a spiritualității creștine și a altor spiritualități? Oare dialogul despre schimburile spirituale ar putea semnala această cale?

Există de asemenea, mișcări de origine orientală ce atrag occidentalii: ISKCON (Hare-Krishna), Brahma Kumanis, Sikh-șii din Occident și alții. Cu disciplina lor, simțul comunitar, îmbrăcăminte distinctă, aceste mișcări frapază prin transparență. Poate ar trebui să luăm în considerare și mișcările „alternative“, frecvent eclectice sau sincretiste și curentul „New Age“. Ce relații să întreținem cu aceste grupări? Dialogul este posibil? Sîntem din nou în fața unei chestiuni delicate a recunoașterii implicite prin dialog, fiecare putîndu-l înțelege ca pe o încurajare. N-ar trebui să combinăm indulgența cu prudența și simțul responsabilității în privința tuturor membrilor comunității creștine?

V. Dialogul cu musulmanii

Să revenim la religiile majore, mai precis la Islam. Ar trebui ținută o conferință aparte despre această religie, dar să facem doar cîteva observații. Aproximativ 1/5 din populația lumii aparține Islamului, cu comunități extinse în toată lumea. Islamul este un fenomen mondial, prin aspectul său de masă, și de aceea uităm uneori de *diversitatea* ce există în sinul acestei religii. Diversitate la propriu religioasă, între sunniți și shi'ii, aceștia din urmă cu mai multe subdiviziuni. Dar și diversitate culturală: turci sau arabi, malaezieni sau malieni, afgani sau americani - este evident că modul de a înțelege și a trăi Islamul este diferit, chiar dacă există și anumite constante. Raporturile de forță sînt diferite: majoritate musulmană și minoritate creștină în țările arabe; minoritate musulmană în Thailanda, Filipine, India, în Occident; inserarea unei ideologii naționaliste, ca de exemplu „pancasila“ din Indonezia. Această mare diversitate, desigur, influențează dialogul. Se pune frecvent întrebarea: este posibil dialogul cu musulmanii? Aș răspunde că acest dialog există, deci e posibil. Am prezentat înainte ce consider eu că reprezintă bazele teoretice ale acestui dialog, din punctul de vedere atît al musulmanilor, cît și al creștinilor¹¹. Am expus deja, pe scurt, că Islamul, născut în situația unui pluralism religios, este în mod fundamen-

tal o religie a mărturiei. Deci trebuie să existe o religie a dialogului, dar musulmanii înșiși trebuie să-și dezvolte propria „teologie a dialogului“. Abundă exemplele de dialog dintre creștini și musulmani, la diferite nivele ale dialogului: dialog despre viață, opere, dialog al experților și cel al experienței spirituale. Să semnalăm doar munca susținută a Grupului de Cercetare Islamo-Creștină (GRIC)¹². Ce probleme teologice ridică întâlnirea cu musulmanii? Aș sugera doar trei domenii, din mai multe posibile:

1. *Întâlnirea dintre două religii ce au pretenția de a fi universale*. Cum să înțelegem chemarea Islamului? Cum să facem să se înțeleagă misiunea evanghelizatoare a Bisericii și vestirea Evangheliei ce face parte din această misiune? Am putea stabili o deontologie a misiunii care să fie acceptată de ambele părți?

2. *Vasta problematică privind relația dintre religie și stat*. Statul laic este singurul model valabil? Avem dreptul să identificăm o cultură cu o religie? Dar să judecăm un stat după modul în care-și tratează minoritățile?

3. *Statutul teologic al Islamului*. Putem spune că Islamul are un loc special, datorită apropierii sale de tradiția iudeo-creștină? Ce putem spune despre Mahomed, despre Coran? Clarificarea acestor puncte ar ajuta dialogul?

VI. Dialogul cu evreii

Trebuie să facem o mențiune, privind relația iudeo-creștină. Care ar fi relația dintre cele două părți ale acestui cuvânt compus? Care este relația dintre creștini și evrei?

De la declarația „*Nostra Aetate*“, Biserica subliniază cu stăruință importanța *patrimoniului spiritual comun* al evreilor și creștinilor, ceea ce dă o notă particulară dialogului. Aș avea două observații în acest sens: chiar dacă este foarte important pentru creștini să cunoască și recunoască rădăcinile iudaice ale propriei religii, nu trebuie să reducem iudaismul la un fenomen vetero-testamentar. Trebuie să respectăm acel iudaism dezvoltat, cu tradiția sa, cu istoria sa, după emergența creștinismului. Recunoașterea locului privilegiat pe care îl ocupă ca popor ales în istoria mântuirii, nu trebuie să ne facă să fim întrutotul de acord cu tot ceea ce fac anumiți membri ai acestui popor.

Dialogul dintre creștini și evrei a căpătat formă și s-a intensificat după cel de-al II-lea război mondial, din motive diferite uneori. Evreii urmăresc frecvent un interes practic: să combată antisemitismul cu toate mijloacele; să protejeze memoria Shoah-ului (vezi masacrul de la Auschwitz); să stabilească relații diplomatice cu Sfântul Scaun.

Pe de altă parte, creștinii sînt împinși de dorința separării și reconcilierii. Dar creștinii ar vrea să dea importanță în primul rînd întrebărilor teologice: cum să interpretăm tipologia Bibliei, carte închisă dar în același timp deschisă, ale cărei spuse urmează să fie săvîrșite, împlinite? Ce vrea să spună, în mod particular, „alianța niciodată anulată“, expresia Papei Ioan Paul al II-lea de la Mayence 1980¹³ și care sînt consecințele legăturii stabilite între popoare și pămînt? Privind această ultimă întrebare, cine ar fi îndreptățit să vorbească? Locuitorii acestui pămînt au un cuvînt de spus? Au ei dreptul să fie susținuți de frații dispersați pe tot cuprinsul globului? Dialogul dintre evrei, creștini și musulmani există, ca mărturie avem „*Fraternitatea lui Abraham*“ (Aavram), dar are nevoie de întărire. Unde problemele religioase se împletesc cu cele politice, dialogul devine dificil. Dar acest dialog este foarte necesar, așa cum au subliniat patriarhii și episcopii convocați de Sfîntul Părinte în martie 1990. Ei au declarat: „*Noi ne-am angajat*

să-i asigurăm pe frații evrei și musulmani că dorim un dialog sincer, profund și constant, care trebuie să-și aibă rădăcinile în credința în Dumnezeu Unic și în preocuparea comună privind valoarea justiției și a promovării persoanei umane, și care trebuie să permită fiecărei comunități o adevărată libertate în exprimarea religiei, bazându-se pe respect mutual și reciprocitate”¹⁴. Însuși Sfântul Părinte, în discursul de încheiere al acestei reuniuni, în audiența generală din 6 martie, și-a exprimat dorința de a face un pelerinaj la Ierusalim „pentru a lansa, o dată în plus, împreună cu credincioșii evrei, creștini și musulmani, acest mesaj și această rugă pentru pace, pe care am adresat-o deja marii familii umane în 27 octombrie 1986 la Assisi”¹⁵.

VII. Dialogul multilateral

Acest dialog, nu pe două, ci pe trei sau multe voci, nu este inedit. De mai mult timp asociații, cum ar fi Conferința Mondială a Religiiilor pentru Pace, reunește persoane aparținând tuturor religiilor majore. Ziua Rugăciunii pentru Pace de la Assisi a fost un exemplu privind importanța acordată de către Papă acestor concertări a credincioșilor.

Cum să concepem aceste reuniuni ale credincioșilor? O super-religie care ar șterge toate diferențele? Nu ar fi aceasta o lipsă de respect față de fiecare religie, care ar submina din start dialogul? Un parlament mondial ale religiilor, care s-ar putea implica cu anume greutate în afacerile acestei lumi? Dar cine și pe ce bază ar alege reprezentanții? Poate că ar trebui să fim mai modești și să acceptăm o uniune a credincioșilor, așa imperfectă cum e ea, un simplu mers împreună, un pelerinaj comun spre viitorul pe care Dumnezeu îl rezervă umanității.

Concluzie

Ajungând la finalul acestei evocări, care a traversat lumea dialogului interreligios, aș dori să ridic o ultimă problemă. Care este rolul Bisericii în dialogul interreligios?

Reflecțiile din paragrafele precedente au deschis niște piste care ar putea fi considerate periculoase. Reuniunea pentru rugăciune de la Assisi a stîrnit însă admirația tuturor. Unii ar putea întreba: cum se poate așeza Biserica la același nivel cu alte religii?

Părerea mea: cheia se găsește în noțiunea de *sacramentalitate*. Biserica, „semn și instrument al uniunii intime cu Dumnezeu și a unității dintre toți oamenii” (LG1), participă la realitatea umană, dar este depășită de ea. Această unitate a regnului uman - unitate a destinelor, a originii, dar și „în viață”, este fundamentală. Iată ce spunea Papa, în reflecțiile sale asupra evenimentelor de la Assisi: „...diferențele sînt mai puțin importante, comparativ cu unitatea care, dimpotrivă, este radicală, fundamentală și determinantă”¹⁶. În Dumnezeu Trinitar, unitatea nu distruge diversitatea. Biserica, baza sacramentală a acestei unități, îndeplinește rolul său trăind din plin realitatea dragostei pentru Dumnezeu, luptînd din răspuți „...pentru ca să dispară fracțiunile și diviziunile dintre oameni, care se îndepărtează de principiile și scopurile lor și care devin ostili unii față de ceilalți”¹⁷. Dar Biserica este chemată a sta mărturie la ceea ce Dumnezeu realizează în afara frontierelor vizibile, la colaborarea cu toate persoanele de bună-credință. Realitatea sacramentului, „baza” sa, depășește întotdeauna sacramentul în sine.

Ne găsim astfel în plină teologie sacramentală și ecleziologică. Iată locul în care se situează reflecția teologică suscitată prin dialogul interreligios.

Traducere de Yvonne Pușcaș
(Spiritus, 126, sept. 1991)

Note

1. Trebuie oare să facem o excepție în cazul Shintoismului, care există împreună cu budhismul? Cred că este vorba, mai degrabă, de o excepție aparentă, în relație directă cu rezistența Japoniei la mutații, care conferă Shintoismului o funcție de element integrator al națiunii.
2. P. Beauchamp arată că relațiile Israelului cu celelalte religii contemporane lui nu sînt atît de simple precum par: *Imaginea Israelului, dar mai ales a Ierusalimului sau Sionului, ca logodnică sau mireasă a lui ִיְהוָה, este întîlnită de-a lungul întregii Biblii. Relația nu este doar duală: Pămîntul (fara) Israelului joacă adesea același rol cu poporul lui Israel. Pămînt sau mireasă, fecunditatea este implicată în această relație. Aceasta va împiedica izolarea Israelului de celelalte religii, așa cum avea să o facă adesea mai apoi, cu dorința legitimă de a-și păstra specificitatea. Triunghiul „o sfințită divină, o soție fecundă, pămîntul lor rodnic” este comun atît Israelului, cît și canaanenilor din jur” (P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Ecritures*, Seuil, Paris 1990, p. 187).*
3. Cardinal Francis Arinze, *Lettre au Présidents des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar*, 25 Mars 1988, cf. *Bulletin* 68 (1988), p. 109.
4. Ibid.
5. Michel Delahoutre, art. *Hindouisme*, în P. Poupard (ed.), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984, p. 705.
6. Asupra acestei chestiuni, vezi *Dialogue et Annonce*, 79-80.
7. Despre originile acestor schimburi, vezi Simon Tonini, *Intermonastic Dialogue: Beginning and development*, în *Bulletin* 67, p. 9-17. Rapoartele despre diferitele etape se găsesc în *Bulletin* 55, p. 93-96; în 67, p. 30-36; și în 75, p. 258-269. Pentru o relatare a experienței călugărilor catolici în Japonia, vezi Benoît Billot, *Voyages dans les monasteres zen*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987.
8. Vezi Dennis Gira, *Les Religions*, Centurion, Paris, 1991, p. 63-65.
9. *Bouddhistes en France*, în *Migrations et Pastorale*, suplimentul nr. 215 (iunie 1990).
10. Consiliul Ecumenic al Bisericii folosește în mod curent termenul vecini, vorbind despre membrii altor religii; vezi, de exemplu, *My Neighbour's Faith and Mine*, WCC, Geneva, 1986. Catolicii vorbesc mai degrabă despre frații de altă religie - cum o fac, de pildă, în titlul secțiunii despre dialog din *Redemptoris Missio*. Să fie aceasta doar o simplă diferență de vocabular, sau o viziune teologică diferită?
11. M. L. Fitzgerald, *Christian-Muslim Dialogue: Foundations and Forms*, în *Encounter* 52.
12. Vezi cartea pe care au editat-o: *Ces Ecritures qui nous questionnent*, Centurion, Paris, 1987; despre statutul acestui grup, vezi *Islamochristiana* 4 (1978), p. 175-186, precum și numerele următoare, pentru rapoarte asupra activităților GRIC.
13. Norbert Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*; traducerea engleză a apărut la Paulist Press, New York/Mahwah, 1991, *The Covenant Never Revoked*. Traducerea franceză, inclusă în *Documentation Catholique* (1798, 21 decembrie 1980, p. 1148) pare inexactă.
14. *Rencontre de S.S. le Pape Jean-Paul II avec les Patriarches des Eglises Orientales et les Evêques des Pays impliqués dans la guerre du Golfe*, Citta del Vaticano, p. 16.
15. Ibid., p. 12.
16. Vezi *Bulletin* 64 (1987), p. 64.
17. Ibid., p. 65.

Episcopul Michael Fitzgerald este secretarul Consiliului Pontifical pentru Dialog interreligios.

Întîlnirea cu celălalt

EDUARD KOVAČ

De cînd Emmanuel Lévinas și-a scris faimoasa carte „Totalitate și infinit”¹, disertația despre *unul* și despre *celălalt* a devenit o formulă din limbajul curent folosit în filozofie, sociologie și chiar psihiatrie.² Întrebarea pe care și-o pun cercetătorii diferitelor domenii ale gândirii umane este următoarea: cum să te deschizi, să ieși din tine însuși spre altul, cum să gîndești altfel, fără ca eul tău să dispară?

În limbaj biblic, putem spune că CELĂLALT este un pămînt necunoscut spre care ne îndreptăm. Cînd ajungem acolo, trebuie să acționăm în așa fel, încît acest pămînt să rămînă o țară străină. Acest lucru înseamnă că noi nu posedăm niciodată un teritoriu deoarece noi sîntem și vom rămîne STRĂINI pe acest pămînt. Întîlnirea cu mediul nostru spațial sau cultural rămîne întotdeauna ÎNTÎLNIREA cu NECUNOScutUL. Este normal ca noi să dorim să cunoaștem necunoscutul care ne înconjoară. Totuși, interiorizarea enigmelor și a misterului în care trăim nu se termină niciodată. Din momentul în care noi credem că putem cunoaște totalitatea lucrurilor, teoria noastră despre cunoaștere și sistemul nostru de științe devin instrumente totalitare. Bizareria rămîne o *categorie ireductibilă* în aspirația noastră legitimă de a cunoaște necunoscutul care ne înconjoară.

Care ar putea fi atunci conotațiile întîlnirii cu o altă ființă umană? Aproapele nu este semenul nostru? Oare un alt om nu este un *alter ego* pe care-l recunoaștem imediat? De ce ne-am apropia imediat de aproapele nostru, dacă nu am recunoaște în el o altă față umană care ne privește? Aproapele ne privește și ne spune mai mult decît o banalitate: este cineva care poate fi legat intim de noi. Totuși, această relație intimă cu aproapele poate reprezenta, în același timp, dispariția sa în subiectivitatea noastră. Oare aproapele nu este chiar mai mult decît mediul nostru, *misterul* și, prin consecință, străinul prin excelență? Lévinas repetă în mod constant că *Aproapele* rămîne stăpînul meu, deoarece el este cel ce îmi revelează lumea de dincolo, transcendența, urma infinitului - „aproapele rămîne infinit transcendent, infinit străin”.³

Dacă între aproape și mine rămîne o despărțire fermă, o prăpastie de netrecut, acest lucru înseamnă că trebuie să renunț la orice relație autentică cu o altă ființă umană? Oare este posibil să întrețin cu seamănul meu un raport garantat de o reală onestitate intelectuală? Oare singurele modalități de comunicare cu aproapele sînt șiretenia și ipocrizia?

Immanuel Kant vorbește despre miracol în lumea fenomenală.¹ Acest miracol se numește **libertatea omului**. Respectînd libertatea omului, grandoarca și transcendența sa, sîntem capabili să stabilim legături cu semenii noștri. Pentru ca această legătură să nu devină distrugătoare pentru semenul nostru, pentru alteritatea și măreția sa, trebuie să existe „o separație care unește”. Cu Franz Rosenzweig, putem numi această legătură, care este fundamentul tuturor celorlalte, **legătură de dragoste**. Dacă această expresie ni se pare *uzată*, cum este pentru Lévinas, putem preciza că acest raport care dirijează orice alt raport, implică o răspundere etică.²

Scopul reflexiei noastre este de a **încuraja o întîlnire autentică** între diferitele religii, pentru a se ajunge la un schimb spiritual care să nu se constituie într-o amenințare a credinței interlocutorului nostru. În acest scop vom analiza **trei tipuri de întîlnire** care ni se par posibile: întîlnirea conflictuală, întîlnirea consumată în ignoranță și adevărata întîlnire, care reprezintă o îmbogățire mutuală. Vom încerca, în fine, să ilustrăm analiza noastră, referindu-ne la experiența bosniacă.

Cele trei tipuri de întîlniri posibile

Am amintit mai sus că întîlnirea cu o altă persoană reprezintă întotdeauna o întîlnire cu un străin. În astfel de situații avem mai multe posibilități de manifestare: Putem să ne temem să privim alteritatea celui alt. În acest caz, ni se declanșează mecanismul de apărare și intrăm într-o **relație conflictuală**. Acest raport de agresivitate poate fi provocat și de un complex de inferioritate prezent la străin: răspunsul nostru va fi incapabil să transforme acest atac în relație pozitivă.

Totuși, în fața unui străin, teama de nou și de necunoscut poate conduce la o altă atitudine: cea de **ignoranță**. Aceasta, mai mult decît neutralitatea față de el și cultura sa, înseamnă subestimarea persoanei și a valorilor sale. Ea cunoaște mai multe gradații: merge de la cinismul cel mai radical la o toleranță înțeleasă fie ca cel mai mic rău posibil, fie ca o consecință a neglijenței mele față de semenii.

În fața noilor norme morale și a sistemului axiologic diferit cu care străinul ni se înfățișează, este posibilă și o a treia atitudine: deschiderea spre aproape. Acest raport nu presupune negarea Eului său, nici a propriei noastre culturi, ci, dimpotrivă, face posibilă aprofundarea și îmbogățirea valorilor noastre. Să cercetăm mai îndeaproape aceste trei tipuri de întîlnire cu un străin și cultura sa.

Am arătat deja că refuzul față de o altă persoană și cultura sa provine din teama noastră față de alteritate, tendință foarte umană, ca și cea de a reduce orice alteritate la același numitor comun. Această atitudine nu suportă diferențe semnificative între indivizi. Pe plan sociologic, un astfel de tip de întîlnire se traduce prin **raporturi de ostilitate față de alte culturi și credințe**: se numește fundamentalism sau, mai recent, integrism.

Care sînt, de fapt, caracteristicile tuturor fundamentalismelor? Mai întîi, trebuie să constatăm că toate formele de fundamentalism **sînt în relație directă cu divinitatea, sau cu revelația sa**. Se sprijină pe o convingere profundă sau, cel puțin, imposibil de discutat, că raporturile cu Dumnezeu rămîn niște raporturi privilegiate pe care nimeni altcineva nu le posedă și nici nu le practică. Credincioșii altor credințe sînt rătăciți, și nu-și pot găsi izbăvirea decît abandonîndu-și propria religie, propriile tradiții. Critica rațiunii nu este permisă, deoarece revelația divină depășește orice inteligență umană. Orice gîndire

critică este rău privită și nu servește interesul adevăratei religii. Mai mult, reflecția critică este negarea lui Dumnezeu și a Cuvîntului său. Inteligența umană în fața revelației divine nu este altceva decît o sfidare de orgoliu pe care o face omul lui Dumnezeu.

Putem astfel înțelege de ce dialogul cu fundamentalistii va fi întotdeauna foarte dificil, dacă nu chiar imposibil. Rațiunea nu și-a cucerit încă titlul său de noblete și, dacă cineva folosește gîndirea critică vorbind despre religie, este din cauza necredinței sale. În ochii integriștilor, raționalismul, din cauza atitudinii sale „intelectualiste“, reprezintă o manifestare a unui comportament moral blamabil. El trebuie pedepsit, pentru a i se oferi șansa de a se converti la singura religie adevărată.

Această neîncredere față de rațiune și gîndire critică nu se manifestă întotdeauna în radicalismul său întreg la fundamentalisti și integriști. Totuși, cei care au încercat să dialogheze cu sectele, cu islamiștii, sau pur și simplu cu anumiți reprezentanți ai mișcării spiritualiste și integriste prezente în sînul bisericii catolice, știu că discuția rațională are puțină semnificație și că interlocutorii noștri se simt șocați de cuvintele noastre.

La integriști, raportarea la divinitate este de ordin emoțional și poate deveni chiar pasională. Fiind vorba de o relație imediată între om și Dumnezeu, acest raport are mereu o tendință fuzională. Din punct de vedere sociologic, acest lucru se traduce printr-o practică religioasă strictă, a tuturor preceptelor divine, dincolo de orice condiționare istorică, culturală sau geografică. Excepțiile se acceptă foarte greu.

Nu putem constata o oarecare flexibilitate și capacitate de adaptare din partea fundamentalistilor decît atunci cînd sînt minoritari în societate. Din momentul în care devin o cantitate care nu se poate neglijă, încep să-și impună regulile, mai întîi practicanților și laicilor propriei lor religii, apoi și celorlalți. Din acest motiv, spiritul republican ar trebui să devină baza oricărei dezbateri. Nu este vorba doar de societatea franceză unde s-a redactat legea republicană, ci de orice societate în care idealul respectului omului a fost acceptat prin drepturile omului.

Să notăm, totuși, că o înțîlnire veritabilă cu fundamentalistii și integriștii este posibilă. Se poate dialoga mai ales în domeniul asistenței sociale, față de care toate mișcările sînt sensibile. Astfel a fost posibilă ajutorarea săracilor, într-o oarecare măsură, chiar și în sistemele închise, reprezentate de regimuri totalitare, ale căror ideologii constituiau o pseudo-religie.

Cînd se pornește dialogul cu privire la diferența religioasă, trebuie demonstrat cu delicatețe că rațiunea, departe a deranja adevărata credință, mai degrabă o ajută. În această perspectivă, Lévinas afirmă chiar că ateismul este revelația gloriei lui Dumnezeu. Chiar faptul că există o ființă capabilă de ateism este o dovadă a măreției lui Dumnezeu.⁶

Dacă acceptăm observația că orice eroare ori erezie poartă un simbul de adevăr, ne vom simți obligați să deducem un sens pozitiv din relația conflictuală la care ne conduc fundamentalistii sau integriștii. Datorită filozofiei secolului luminilor sau, mai mult, datorită raționalismului, sîntem înclinați să vedem în convingerea religioasă o opinie care diferă de la individ la individ. Ficare este liber să-și exprime părerea cu privire la faptele și evenimentele ce se petrec în lume. Pentru integriști, dimpotrivă, religia este o singură opinie, ea reprezintă o relație directă și personală cu divinitatea. Dacă ne exprimăm părerea despre Dumnezeu, Moise, Mohamed sau Isus Cristos, acest lucru înseamnă că vorbim despre persoane vii, cărora le datorăm un respect și mai mare decît unor persoane umane. Pentru integriști, această relație este pur emoțională, fără conținut critic. Creștinul, teolog sau nu, nu va trebui să uite că și el vorbește despre „persoane vii“.

De la raportul ostil și conflictual, nu putem trece imediat la întâlnirea amicală, reciproc fructuoasă. Această trecere presupune, în mod obligatoriu, **toleranță**. Totuși, aceasta poate exprima un asemenea grad de relativism religios, încât diferențele religioase riscă să fie mai mult ignorate decât respectate.

Întâlnirea în ignoranță

În analiza noastră asupra întâlnirii între credincioșii diferitelor religii, vorbim despre următoarea ipoteză: pentru adevărata întâlnire, **toleranța nu ajunge**. De fapt, constatăm că noi tolerăm un anumit grad de poluare a Parisului, sau afirmăm că delincvența în marile orașe devine intolerabilă. În biserică sau familie, nu spunem că noi ne tolerăm unii pe alții, ci că ne respectăm și ne iubim.

Toleranța poate deci ascunde o **indiferență** față de valorile unei terțe persoane. Această indiferență poate veni, de asemenea, dintr-o ignoranță dorită, ca urmare a unei prejudecăți defavorabile sau dintr-o subestimare a aproapelui nostru.

Dacă supunem observației istoria sau țările în care coexistă mai multe religii, vom ajunge la constatarea că ele nu sînt întotdeauna în conflict. Chiar pot trăi într-o pace durabilă. Totuși, ele abia se cunosc.

Dacă luăm exemplul istoriei Balcanilor sau a Libanului, vom vedea că în aceste părți războiul a fost întotdeauna importat din altă parte. Lăsați de capul lor, au fost capabili să trăiască, unii lingă alții, fără mari conflicte, timp de multe secole. Totuși, viața lor nu a fost o viață de adevărate întâlniri. Satele erau compuse din oameni de aceeași credință: căsătoriile mixte erau tratate pînă nu de mult, ca apostazii; în discuții, subiectul religios constituia aproape un tabu; sau chiar dacă el era abordat acest lucru se făcea cu ocazia diferitelor sărbători, într-un climat mai mult folcloric decât religios.

Întîlnirea între diferitele credințe devine din nou interesantă.

Adevărata întîlnire

În ceea ce privește adevărata întîlnire, adică întîlnirea cu un altul (Aproapele) în calitatea sa de alteritate, trebuie să spunem că *eu* există. În alți termeni, negarea *eu*-lui nu facilitează întîlnirea. Dacă renunț la propriile mele calități, la propriile mele particularități, n-aș avea nimic de oferit aproapelui meu. În plus, personalitatea mea ar deveni atît de fragilă, încît aș fi obligat să-mi apăr cu înverșunare și gelozie specificitatea mea.

Putem observa acest **dinamism al întîlnirii** pe plan sociologic, luînd exemplul întîlnirii diferitelor popoare și națiuni în cadrul Uniunii Europene. Aceasta este capabilă să adune durabil numai popoarele și națiunile care au o cultură puternică. Dacă nu, renunțarea la simbolurile naționale, cum ar fi moneda națională, armata, politica externă, etc., provoacă o gravă criză de identitate și duce la naționalism. Cu cît națiunile sînt mai legate între ele, cu atît identitatea lor culturală trebuie să se aprofundeze și să se îmbogățească.

Putem afirma același lucru și despre credincioșii diferitelor religii. Uitarea propriei mele religii sau renunțarea la propria mea credință aduce deservicii adevăratei întîlniri. **Dacă nu am stimă** față de dimensiunea spirituală, conținutul credinței și tradiția religioasă pe care le-am primit, nu sînt capabil să descopăr și să accept aceste lucruri la partenerul meu de altă religie. Aceasta este „**condiția sine qua non**” pentru o deschidere spre aproapele.

Deschidere spre aproapele

Construcția Eului meu, a identității și personalității mele **nu depind decât de mine însumi**. Viața noastră psihică, vorbirea și inteligența noastră au fost stimulate de celălalt. O altă față s-a aplecat spre noi, ne-a spus pe nume, ne-a făcut să descoperim bucuria de a comunica cu cineva și, în sfârșit, ne-a întristat prin absența sa. Putem spune un lucru asemănător și cu privire la **credința noastră**. Nimeni dintre noi nu este în stare să iubească, să creadă sau să apere de unul singur. **Avem nevoie de alții pentru ca credința noastră să existe** sau, ca să fim și mai drepti, ca noi să existăm. Bucuriile și suferințele noastre se nasc datorită prezenței sau absenței celorlalți.

Totuși, cu privire la această afirmație, în spiritul nostru se naște o obiecție: practicăm credința, caritatea și speranța, împreună cu oameni care ne sînt asemănători, care împărtășesc cu noi aceeași credință și aceeași dragoste. Totuși, credința nu are tendința de a reduce religia la un raport fuzional cu comunitatea credincioșilor. Dimpotrivă, ea ne incită să riscăm o **întîlnire care să considere și alternativa**, sau credința diferită a apropiatului.

Acest lucru înseamnă, în sînul bisericii de care aparținem, o adevărată pluralitate spirituală și teologică. Nu afirmăm că nu ar exista tendințe de unificare și chiar de uniformizare în cadrul Bisericii, dar în zilele noastre bisericile creștine au reușit să scape, în mare parte, de aceste tendințe. Pe plan sociologic, o Biserică constituie întotdeauna o comunitate cu sistem deschis, a cărei structură și gândire sînt pe cale de a se desăvîrși în permanență. Astfel, ea rămîne deschisă lumii și celorlalte comunități de credincioși.

Pe scurt, a crede nu înseamnă pur și simplu a adera la una sau alta din doctrine. **A fi credincios înseamnă a fi capabil de deschidere spre ceilalți**. Credința începe cu deschiderea spre celălalt și ea nu se poate împlini decât în acest chip. Întîlnirea cu credinciosul unei alte religii nu trebuie să însemne pentru creștin o necesitate impusă de istorie și nici un semn de mare generozitate. Este calea regească a adîncirii credinței. Prin mărturia sinceră a altor credincioși descoperi bogăția propriei tale credințe.

Cartea Genezei spune că omul a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa. Dificultatea omului modern constă în faptul că el a pierdut sensul originii sale. Tot ce i-a rămas este doar o copie, mai mult sau mai puțin autentică, a acestui original. El se simte obligat să caute pe fața celorlalți urmele infinitului care i-ar putea revela Creatorul său.

Dumnezeu Însuși își ascunde fața, iar omul contemporan nu-i poate auzi glasul. Omul, în fața lui Dumnezeu, vorbește cu el. Chiar dacă nu-i spune nimic, îi vorbește, deoarece îl privește și îl roagă să nu-l rănească. Fiecare față care ne privește, **vorbește despre această altă realitate care vine de dincolo**. Orice persoană umană care este în fața noastră, ne învață grandoarea *Omului* și a vocației sale. Această analiză a lui Lévinas despre întîlnirea cu un alt om este valabilă și în cazul întîlnirii cu un partener aparținînd altei religii.

Această întîlnire mă învață că **sînt responsabil pentru orice ființă umană**, nu numai de cele care fac parte din familia sau comunitatea mea. Printr-o altă credință, pot descoperi grandoarea unui om care concepe speranța altfel și a cărui experiență mă înflăcărează și mă fortifică.

În fața apropiatului, **mă descopăr pe mine însumi**. Cum afirmă Paul Ricoeur: „... calea cea mai scurtă spre tine însuși trece printr-un altul“. Aproapele mă revelează mai mult decât o pot face eu însumi, deoarece vorbește despre Dumnezeu. Îmi vorbește despre

revelația divină într-o altă manieră decât cea cu care eu sînt obișnuit și, numai prin acest simplu fapt, mă conduce într-un loc unde nu mai fusesem. Chiar dacă nu întotdeauna sînt de acord cu el, și prefer să rămîn fidel unuia care face parte din comunitatea mea, aproapele unei alte religii va rămîne întotdeauna dascălul (învățătorul) meu.

Este posibilă o întîlnire autentică în Bosnia?

Contrar celor ce putem citi în comentariile despre evenimentele din Bosnia, cauza conflictului nu este existența diferitelor religii. Adevărata cauză este absența religiei. Să privim poporul recunoscut în întreaga lume ca fiind agresorul. El nu este doar de altă religie în anumite regiuni (din o sută de persoane doar două sînt botezate), el este mai mult, fără religie. Tradiția creștină ortodoxă la care se referă poartă în ea o asemenea bogăție spirituală și umană, încît ea este absolut incompatibilă cu evenimentele de acolo.

A doua cauză, pe care am mai menționat-o pe parcurs, este absența unei adevărate întîlniri între diferitele religii, în istoria Bosniei. *Întîlnirea* dorită de guvernarea marxistă de după al doilea război mondial a dus la un număr mare de căsătorii mixte și la relații cordiale, mai ales la orașe. Dimpotrivă, religia, care este tradiția cea mai profundă, a fost interzisă chiar și ca subiect de conversație.

Dacă afirmăm că războiul a fost importat din altă parte, trebuie să adăugăm că prietenia, veche și nouă, între popoarele din Bosnia, nu a fost bazată pe această adevărată întîlnire care implică admirația reciprocă pentru fiecare cultură, pentru fiecare religie. Ignorarea reciprocă a celor mai prestigioase tradiții pe care Europa le-a cunoscut în istoria sa religioasă, a paralizat rezistența comună împotriva agresorului extern, puternic datorită unei ideologii fondată pe mituri, dar și datorită armelor pe care le poseda.

Enorma suferință a popoarelor din Bosnia poate oare constitui un motiv pentru o întîlnire nouă și inedită? Sperăm că da. Suferința nu este numai un blestem, ci poate constitui și sursa unei noi solidarități și să dea naștere posibilității unei adevărate întîlniri.

*Traducere de Yvonne Pușcaș
(Spiritus, 138, feb. 1995)*

Note:

1. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, m. Nijhoff, 1961.
2. Cf. Quentin Debray, *Idéalisme passionnel*, Paris, PUF, 1990.
3. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p.168.
4. Cf. Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1978.
5. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 256; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.185; *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1984, p.51.
6. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p.30

Edouard Kovac este profesor de etică la Facultatea de Litere, Teologie și Științe Sociale a Universității din Ljubliana, Slovenia, și titularul catedrei de etică de la Institutul Catolic din Toulouse, Franța.

Providența în contextul claselor sărace din Filipine

JOSÉ M. DE MESA

Un mod de a privi providența este de a o înțelege ca răspunsul religios la nevoia omului de a ști că înseamnă ceva, că cineva are grijă de el sau chiar îl amenință. Este clar că această viziune se concentrează asupra omului. Omul, ca individ sau ca întreagă comunitate, are nevoie să fie reasigurat continuu că nu este un lucru lipsit de importanță, într-o lume indiferentă. Conceptul de grijă divină față de om și de univers este, de aceea, unul important pentru înțelegerea omului și a lumii lui. El este la fel de important în teologie deoarece relația dintre Dumnezeu și om este miezul credinței creștine.

Având în vedere toate acestea, merită să reflectăm asupra modului în care filipinezii văd viața, lumea, și relația lor cu divinitatea (este de asemenea util să luăm în considerare intențiile exacte ale lui Dumnezeu față de omul pe care l-a așezat în această lume). Este oare aceasta o credință într-o ordine cosmică în care bunăstarea omului își are locul ei bine stabilit? Și este oare ordinea divină concepută cu bune intenții față de om, atât timp cât acesta i se supune cu umilință? Este această ordine considerată atât de inexorabilă încât să dea naștere unei atitudini fataliste? Fatalismul este o problemă importantă, care trebuie abordată în legătură cu sarcinile urgente de îmbunătățire radicală a condițiilor socio-economice din țară, edificare a națiunii și dezvoltare, într-o vreme când națiunea filipineză trece de la o societate tradițională la o societate industrială și tehnologică modernă. Cu greu ne putem aștepta ca oamenii care nu se consideră responsabili față de societatea lor și față de ceea ce se întâmplă în această societate să își asume un rol activ în procesul schimbării.

Există și un alt motiv pentru a lua în considerare problema providenței. Unii comentatori filipinezi proeminenți și serioși ai scenei locale au imputat caracterului filipinez fatalismul. Istoricii filipinezi T. Agoncillo și M. Guerrero, de pildă, nu au ezitat să-i descrie pe filipinezi, datorită credinței lor că tot ceea ce se întâmplă este hotărât de destin, ca fiind „fataliști din fire” și „neavând nici o încredere în virtuțile științei și logicii, capabile să îi disloce din încremenirea în ideea de fatalism”¹, deoarece cred că întreaga lor viață este lucrarea soartei. Alăturarea acestor două puncte de vedere oferă

motive serioase pentru o considerare teologică a relevanței temei providenței. Din această perspectivă, merită să clarificăm dacă voia lui Dumnezeu este ca omul să se integreze procesului cosmic în mod pasiv, sau dacă nu cumva Dumnezeu i-a acordat omului un rol în făurirea vieții și a lumii sale.

„Bahala na” și fatalismul

Bahala na este folosită ca un concept general pentru caracterizarea așa-numitei atitudini fataliste a filipinezului sau acceptarea resemnată a locului său în viață. Atît este de răspîdită folosirea expresiei, încît se spune că *bahala na* este cel mai bun simbol al fatalismului natural al filipinezilor. Unii au afirmat că acesta face parte din fenomenul (mai larg cunoscut sub numele) de „fatalism oriental”. *Bahala na*, s-a susținut, reprezintă cea mai defetistă concepție asupra lumii și este răspunzătoare de dificultățile filipinezilor în acceptare modernității. Mai mult, ea este rădăcina tuturor atitudinilor (- descrise ca „indezirabile” - ale) filipinezilor.² Ce înseamnă cu adevărat aceste cuvinte? Au fost oferite mai multe traduceri asemănătoare ale expresiei *bahala na*. În acest punct al discuției mă voi concentra doar asupra laturii negative a sensului ei.

Bahala na este tradusă prin „fie ce-o fi”, „nu contează”, „Dumnezeu hotărăște”, deși înțelesul ei este asemănător celui al expresiei englezești „la naiba”. În acest sens, atitudinea poate fi atît pozitivă cît și negativă. Dacă ne concentrăm asupra laturii care tinde să evite neliniștea, este prezent elementul pozitiv; dacă, totuși, o înțelegem ca pe o abandonare a datoriei, înțelesul este negativ. „Să lăsăm zeii să se ocupe de toate” este o altă traducere a expresiei. Într-un context în care este prezentă credința într-o roată a norocului cu alternanța inevitabilă a vremurilor bune și a celor rele, *bahala na* dobîndește înțelesul de „nu pot face nimic altceva decît să mă bucur cînd vremurile sînt bune și să sufăr cînd sînt rele”. Cînd este înțeleasă ca „este voia Domnului”, cu sensul de „aceasta este soarta mea”, *bahala na* rezumă atitudinea filipinezului față de prezent și aspirațiile sale de viitor. Filipinezul este convins că nu are decît un control limitat asupra celor ce i se întîmplă. De aceea, el ia prezentul așa cum este și speră foarte puțin la o schimbare în viitor. Mai mult, cum succesul se datorează mai mult norocului decît efortului, el nu va dura probabil prea mult.

Lingviștii ne spun că *bahala na* nu se referă la zeul *Bathala* și nici nu are un înțeles de felul „Domnul va avea grijă de toate”, cum a fost greșit interpretată uneori în trecut. Mai curînd, *bahala na* înseamnă foarte des în practică „un fel de resemnare fatalistă care reprezintă, de fapt, o evitare a angajării sau a crizelor și o diminuare a răspunderii personale”. Înțeleasă în sensul abandonării datoriei, ea a fost etichetată ca o atitudine evazionistă. Exemplul studentului care trebuie să aleagă între a se pregăti pentru un examen sau a merge la film și care alege cu un „bahala na!” cea de a doua variantă ilustrează acest punct de vedere. El nu este cu nimic diferit de cel al filipinezului care alege să ignore planificarea familială sau responsabilitățile de părinte cu un „bahala na!” în timp ce speră că lucrurile se vor rezolva de la sine datorită norocului. În această situație este evidentă lipsa sentimentului de responsabilitate și de grijă reală față de familie. Efortul necesar lipsește. Toate devin, întru totul, o chestiune de șansă³.

Este posibil ca această atitudine să își aibă rădăcinile într-o credință în soartă, prin care destinul fiecăruia este dinainte stabilit. Cu alte cuvinte, resemnarea sau acceptarea unei situații deplorabile poate găsi în această credință un teren fertil. De ce

să ne mai chinuim să schimbăm ceva când tot nu contează? Trebuie de aceea să examinăm așa-numitele credințe fataliste ale filipinezilor pentru a stabili influența lor asupra atitudinii rezumate de expresia *bahala na*. Pentru a pune altfel problema, numai pe fundalul credințelor fataliste putem determina cu adevărat ce sens are *bahala na* sau putem chiar să înțelegem cu adevărat ce înseamnă. Dacă *bahala na* nu simbolizează acceptarea de către filipinez a locului său în viață, va trebui să aflăm ce anume simbolizează.

Credințele tradiționale

Printre puținele lucruri care se cunosc despre *Bathala*, Ființa Supremă, este și acela că tot ceea ce i se întâmplă omului se întâmplă din voia sa. Această voință a fost identificată cu obiceiurile și tradițiile poporului. O comportare bună, ceea ce înseamnă una care este în conformitate cu voința lui *Bathala*, merită *panalangin* (binecuvîntarea) și mărește șansele persoanei de a reuși în cele ce întreprinde. Dimpotrivă, *gaba*, sau blestemul, era meritat de aceia care încălcau voia lui *Bathala*, și era de așteptat să mărească ghinionul persoanei respective. O astfel de concepție era posibilă deoarece nu exista o linie de demarcație clară între sacru și profan. Situația a rămas și astăzi neschimbată. Pentru filipinezi, sacralul și profanul, deși sînt distincte, sînt interdependente¹.

Orice faptă are o repercusiune asupra ordinii sacre. Antropologul F. Landa Jocano spune despre zona rurală pe care a studiat-o că locuitorii ei cred că societatea lor este o mică parte a marelui univers socio-natural, locuit în parte de spirite și în parte de oameni. Din cauza acestei credințe prescripțiile sociale pentru multe dintre acțiunile omului sînt percepute ca venind din cerințe de ordin metafizic. Astfel, „modelul vieții sociale este fix, deoarece el este o parte a ordinii generale a universului, și chiar dacă acest lucru este greu de înțeles și considerat misterios, nu este mai puțin acceptat ca invariabil și obișnuit”².

În regiunea Talagog un om care trece prin vremuri grele este consolată cu ajutorul maximei: „Asta este roata norocului: astăzi te coboară, mâine te ridică.” Exact aceleași idei se regăsește și în proverbul din Talagog: „Viața omului este asemenea unei roți: acum ești sus, acum ești jos”. Expresia *gulong ng kapalaran/palad* (roata norocului) arată că viața este asemănătoare unei călătorii pe roata sorții. Dacă aștepti destul de mult, poți ajunge în cele din urmă de cealaltă parte a roții. Aceasta implică credința că dacă astăzi lucrurile stau rău, ele nu pot decît să se îmbunătățească în zilele ce vor urma; dacă în prezent lucrurile merg bine, trebuie să fi conștient că situația se poate înrăutăți. Să fie acesta motivul pentru care filipinezii spun: „Dacă ai gustat prima dată dulceața/ Nu urmează decît amarul”? O introducere la o piesă pentru teatrul radiofonic exprimă același mesaj, sugerînd că oamenii trebuie să se împace cu răsturnările provocate de roata norocului. În ea se spune că „viața este ca o roată în mișcare. Uneori te duce în jos, alteori în vîrf. Dar, oricine ar fi el, omul trebuie să se împace cu această roată a vieții.” Imaginea are, de asemenea, conotația că sensul de mișcare al roții (soarta sau destinul) este predeterminat și înscris în liniile din palma (*palad*) persoanei³.

Imagina *paladului* sugerează concepțiile fataliste similare celei a roții norocului. În acest context *palad* sau *kapalaran* înseamnă „locul în viață, predeterminat, al unei persoane”. După cum a fost descrisă de un sociolog filipinez al mediului rural, ea este „credința că statutul în viață al unei persoane a fost determinat de Dumnezeu înainte de nașterea sa, iar persoana nu poate face nimic pentru a-și ridica statutul peste nivelul

prestabilit⁸. „Statutul” cuprinde aici clasa economică și socială căreia îi aparține o anumită persoană precum și averea și durata vieții sale. Credința în *palad* permite filipinezilor cu o orientare tradițională să speră și să viseze. Exprimarea ei în cîntece, poezii, schițe, proverbe, iar mai recent în revistele de umor și în piesele de teatru și de televiziune demonstrează răspîndirea ei în popor. Următoarea povestire preluată dintr-o revistă umoristică este tipică.

Este un lucru natural ca unii oameni să fie bogați, iar alții săraci. Oamenii trebuie să accepte faptul că Dumnezeu nu i-a creat egali. Această lecție a învățat-o personajul Nardo din *Umulan ng Salapi* (Ploua cu bani). El era șofer, un om harnic, dar mereu invidios pe alții. Voia să devină bogat și voia ca toți oamenii să fie egali. Într-o noapte a visat că ploua cu bani și a reușit să adune o mulțime. Din păcate, banii s-au dovedit inutili devreme ce nu mai exista nici un magazin care să-i accepte. Nu mai exista nici un om care să dorească să vîndă ceva deoarece, ca și Nardo, fiecare strînsese foarte mulți bani. Astfel că atunci cînd s-a trezit Noardo era vindecăt definitiv de invidia sa față de cei bogați. A ajuns să fie mulțumit cu locul său în viață și a hotărît că va rămîne pentru totdeauna șofer. A ajuns chiar să fie recunoscător pentru că era sărac. Dacă nu ar fi existat săraci, cine oare ar mai fi muncit?

Această credință în *kapalaran* (noroc, șansă, destin) pare a fi o componentă a concepției tradiționale despre lume a filipinezilor, și încă una care susține elementele centrale ale sistemului lor de valori. Proverbul filipinez „Deși nu îmi caut norocul, mă va găsi el dacă este într-adevăr al meu” exprimă foarte bine acest lucru. Două situații, una din mediul rural, iar cealaltă din capitala Filipinelor, Manila, oferă un indiciu al răspîndirii sale¹⁰.

Studiul lui Agaton Pal despre aspirațiile gospodărilor din Negros Oriental indică faptul că 56% dintre proprietarii de gospodării anchetați și-au exprimat credința în *palasd*, adică asupra faptului că statutul lor în viață este predeterminat. Această credință pare să fie factorul cel mai puternic care determină calitatea resurselor umane. Pentru a fi exacti, ea este însoțită de obicei de astfel de condiții cum ar fi un nivel educațional scăzut, îmbolnăviri frecvente și atitudini de felul unei dependențe crescute. Pal consideră că această credință în soartă își are sursa în credințele pre-creștine. Dar el a arătat de asemenea cum anumite învățăături creștine ortodoxe, așa cum sînt înțelese de gospodarii din mediul rural, au reîntărit sentimentul de inferioritate al oamenilor și lipsa lor de putere prin accentuarea caracterului lor păcătos. Aceasta se dovedește a fi o situație în care filipinezul care are o educație scăzută despre credința creștină „ajunge cu ușurință la o filozofie economică a abandonului, combinată cu o teologie greșită”.

De pildă, expresia „Facă-se voia Ta” din rugăciunea Domnului este folosită de obicei pentru a justifica acceptarea pasivă a condițiilor defavorabile, despre care se crede că nu pot fi controlate de către om. Pal relatează că oamenii au tendința să găsească o alinare și o explicație a greutăților lor prin parafrazarea acestei expresii, căreia îi oferă înțelesul că „aceasta este voia lui Dumnezeu”. „Facă-se voia Ta” înseamnă pentru ei „s-a făcut voia lui Dumnezeu” (*talaga ng Diyos* în Talagog). Pentru mulți creștini sinceri capriciile soartei nu sînt altceva decît voința lui Dumnezeu. Astfel, mai mult de două treimi dintre locuitorii zonei au spus că „voia Domnului” este cea care cauzează bolile, iar ei nu vor face nimic pentru a opri infestarea cu viermi a cerealelor lor, pentru că ei cred că aceasta face parte din „Planul Divin”, sau pentru că se tem de răzburarea „Spiriului viermilor”. Credințe similare există despre șobolani și despre alte calamități.

Cu o astfel de mentalitate nu este de mirare că în alte regiuni credințele de tipul acesta se aplică bolilor oamenilor: „Nu luăm medicamente cînd sîntem bolnavi deoarece boala vine din voința lui Dumnezeu, așa că nu facem nimic altceva decît să ne rugăm și sîntem vindecați.” Implicațiile economice ale unei credințe de această natură sînt evidente. Concret, oamenii aparținînd zonei rurale, citați în studiu, sînt conștienți că există un nivel de viață mai înalt, dar consideră că nu merită să facă nimic pentru a-l atinge, de vreme ce „nu contează cît de serios își propune omul ceva, numai Dumnezeu este cel care dispune.”

Locuitorii orașelor nu par să stea mai bine decît concetățenii lor din zonele rurale, după cum a evidențiat raportul lui Dean Maximo Ramos, care afirmă că numai doi sau trei dintr-o grupă tipică de patruzeci de studenți de la Universitatea de Est din Manila cred că ei sînt cei răspunzători pentru cursul vieții lor și nu soarta. Toți ceilalți au credința că destinul lor a fost hotărît deja înainte de a se naște și, de regulă, citează povestioare prin care „dovedesc” acest lucru.

Într-un cămin de bătrîni, o pensionară a fost întrebată dacă nu a fost căsătorită niciodată. Ea a răspuns că soarta (*kapalaran*) pare a fi cea care hotărăște dacă un om se va căsători sau nu. Și-a explicat spusele arătînd că există femei foarte urite care par să nu ducă niciodată lipsă de pețitori, în timp ce există femei care nu ajung niciodată să se căsătorească deși au fost logodite vreme îndelungată. Ea a tras concluzia că destinul ei a fost să rămînă necăsătorită. Un sociolog filipinez susține că un motiv al existenței la majoritatea filipinezilor a credinței în destin și a atitudinii fataliste este acela că ele sînt „sprijinite deseori de apelul la o concepție neortodoxă asupra rolului providenței divine în treburile omului.”

Reversul

Dar este oare această imagine atît de neagră? Dovedesc oare filipinezii un fatalism absolut? Amalgamul de credințe în *gulong ng palad* (roata norocului) pare să indice sau chiar să dovedească acest lucru. Cel puțin, este sugestiv că viața a fost deja plănuită și că evenimentele din viața unui om se desfășoară pur și simplu conform acestui plan. Merită să reținem în acest punct că „fatalismul” se referă în mod strict la „doctrina că toate lucrurile sînt determinate sau hotărîte în mod arbitrar de soartă”, care este „principiul, puterea sau agentul prin intermediul căruia evenimentele sînt predeterminate în mod inalterabil, din eternitate.”¹¹ Două elemente de importanță decisivă sînt cuprise aici. Primul este acela că „toate lucrurile sînt predeterminate”, iar al doilea este că „ele sînt predeterminate în mod inalterabil, din eternitate.” Aceleași idei sînt exprimate și de către G. Henningsen, dar într-un mod puțin diferit. Fenomenologic, se consideră fatalismul „ca o categorie de interpretări ale realității care au trăsătura comună că explică desfășurarea vieții omului ca fiind dependentă de determinanți *inaccesibili* influențelor exterioare”¹². Dacă urmăm fatalismul pînă la ultimele sale consecințe logice, ajungem la concluzia că viața unui om este fixată în toate detaliile, pînă în ultima clipă, într-o anumită desfășurare preordonată. Tot ceea ce face el nu va fi altceva decît urmarea căii sale, care este inalterabilă. Astfel, de îndată ce un subiect presupune că soarta poate fi schimbată, nu mai avem de a face cu un fatalism absolut. Deci, înainte de a mai spune ceva despre imaginea caracterului filipinez așa cum apare ea din credința în *palad*, să vedem dacă această imagine este chiar atît de monocromă pe cît pare.

Vom prezenta acum reversul tabloului, cel al oamenilor care se consideră răspunzători de propriul lor viitor, în contrast cu credința în soartă. Vom privi mai întîi

zonele rurale, cum am făcut și mai înainte când am redat credințele fataliste ale filipinezilor. Apoi ne vom muta în zona urbană. Acest procedeu ne va permite să obținem o înțelegere cuprinzătoare a caracterului filipinez¹³.

Să ne amintim, mai întâi, de studiul de caz în care 56% dintre proprietarii de gospodării și-au afirmat credința în faptul că locul lor în viață este predeterminat. În același fel sociologul în cauză, descrie, după ce a anchetat 872 de subiecți, atât comportamentul celor care cred în *palad* cât și al celor care nu cred. Cei care cred în *palad* își permit să urmeze întrutotul tradițiile. Nici un eveniment care le va îmbunătăți sau înrăutăți viața nu are importanță, pentru că nu pot face nimic pentru a-i influența cursul. Pe de altă parte, cei care nu cred în *palad* încearcă să planifice și să determine evenimentele care cred că le vor îmbunătăți viața. Ei sînt inventivi, orientați spre viitor și succes, în comparație cu cei din prima categorie, care sînt pasivi, conservatori și legați de tradiție.

Dar chiar și cei care în mod obișnuit cred în soartă au început să aibă îndoieli asupra credinței lor. În contextul planificării familiale, pentru a da un exemplu, credința tradițională că tot ceea ce se întîmplă este din voința lui Dumnezeu este pusă la grea încercare de realitatea vieții. Osing, un țaran, lucrează din propria lui voință ca sezonier în alte regiuni ale insulei Panay, pentru a fi departe de soția lui. Fiind întrebat cum rezolvă problema vieții sexuale, el a răspuns:

„Mi-e teamă că nu pot să-mi permit o familie numeroasă, iar acesta este unul dintre motivele pentru care deseori vreau să fiu departe de soția mea. Uneori mă întreb: „Ei bine, de ce fac acest lucru? Dacă Dumnezeu vrea să am mulți copii, îmi va asigura El o cale pentru a-i putea crește. Îmi regăsesc astfel curajul. Dar cînd mă gîndesc la consecințele faptului de a lăsa totul în seama lui Dumnezeu mi se face frică. Mi-e teamă să nu am mai mulți copii decît pot crește.”¹⁴

Este drept că această atitudine are încă multe în comun cu partea negativă a credinței în *palad*. Dar este important să observăm că felul în care Osing perseverează în abținere, oricît de simplistă ar putea părea această metodă, dă de înțeles că predeterminarea nu este absolută. În determinarea viitorului este implicată într-o anumită măsură și activitatea umană. Această concluzie poate fi trasă și din obiceiul culcării copiilor pe spate sau pe o parte. Se crede că dacă un copil doarme pe burtă viitorul lui va fi plin de necazuri sau va avea o viață scurtă ca adult. Pentru a înlătura aceste necazuri, copilul este făcut să se culce pe spate sau pe o parte. Tot dintre aceste credințe face parte și aceea că nu este bine ca un copil să-și țină mîna la frunte, deoarece necazurile se vor strînge pe fruntea lui cînd va fi adult. De aceea, mama veghează copilul pentru a nu lua nici una dintre aceste poziții.

Aceste practici arată că oamenii cred că pot exercita un anumit control asupra a ceea ce li se întîmplă. Ele indică o îndepărtare de credința că totul a fost hotărît dinainte și că soarta este inexorabilă. În articolul său despre *Credința în religia Lepchas* Halfdan Siiger vorbește despre tribul Lapchas ca fiind mereu atent la toate semnele care vin din partea unor evenimente naturale, semne care pot fi înțelese ca o prevestire a unor viitoare rele. Aceste prevestiri sînt semnale care amenință că se va întîmpla ceva rău *dacă nu vor fi luate măsuri de prevenire*. Aceasta înseamnă nu numai că apropierea unui rău potențial poate fi descoperită prin intermediul semnalelor naturale, dar el poate fi de asemenea evitat, dacă persoana în cauză este capabilă să interpreteze corect semnalele prevestitoare și să-și ia precauțiile necesare. În astfel de cazuri, Siiger sugerează că se poate spune că

semnalul amenințător este umbra manifestării prevestitoare a soartei. Dar el insistă că „ar trebui să ezităm să folosim termenul de soartă în legătură cu aceste fapte, deoarece soarta care poate fi evitată nu este soarta implacabilă, care se bazează pe relații cauzale inevitabile sau pe o hotărîre divină”¹⁵.

Într-un mod mai pozitiv, filipinezul crede de asemenea că trebuie să colaboreze cu Dumnezeu pentru a fi ajutat. Aceasta se poate vedea în atitudinea sa față de medicină, fie ca pacient, ca medic sau ca vraci local (*mananambal*). În principiu, se crede că Dumnezeu trebuie să binecuvînteze medicamentul pentru ca pacientul să se poată însănătoși. Cu toate acestea, același principiu susține că omul este capabil să influențeze rezultatul tratamentului. Locuitorii din Cebuanos interpretează acest principiu în sensul că nici un remediu nu este eficient fără binecuvîntarea lui Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă în nici un caz că acțiunea omului este irelevantă pentru vindecarea pacientului. De fapt, evoluția bolii depinde foarte mult de alegerea de către pacient a medicului și alegerea de către medic a medicamentelor.

Anii din urmă au scos la iveală un alt aspect pozitiv al acestor credințe ale oamenilor din mediul rural. Studiile realizate de Institutul pentru Cultură din Filipine au relevat acest fapt¹⁶. Putem aminti aici felul în care văd oamenii succesul și eșecul. Succesul este înțeles ca depinzînd de noroc sau de hărnicie și de folosirea eficientă a ocaziilor prielnice. Eșecul este considerat a se ivi din faptul că persoana s-a născut un învins din voința lui Dumnezeu. În orice caz, cercetătorii au stabilit, după parcurgerea setului de interviuri, că pentru a avea succes este nevoie atît de inteligență cît și de noroc. Nici una dintre aceste condiții nu este suficientă prin sine însăși. Aceste cercetări au mai descoperit un lucru interesant. Este vorba de faptul că acest gen de atitudine îndeplinește două funcții: reduce într-o anumită măsură invidia care ar putea fi îndreptată asupra indivizilor cu succes și permite celor aflați la marginea societății să-și poată păstra respectul de sine.

După cum a descoperit acest studiu, există, în fața sărăciei continue, un optimism remarcabil, dacă nu cu privire la propriul viitor, cel puțin la cel al copiilor. Oamenii speră că se vor găsi mai multe locuri de muncă, investesc mult în educație și aspiră la ocupații care să le răsplătească eforturile. Există de asemenea respect de sine și o încercare de a păstra integritatea familiei și a comunității. Aceasta poate să fie o informație insignifiantă, dar cu siguranță că spune multe despre filipinezii care par să se fi împotmolit în mlaștina acuzațiilor de fatalism. Este o dovadă grăitoare despre refuzul oamenilor de a se lăsa copleșiți de handicapul lor din prezent. Pe lângă aceasta, oamenii din mediul rural nu sînt oameni care să nu fi auzit niciodată de existența altor posibilități în viață, care le-ar putea asigura lor și familiilor lor beneficii materiale mai mari decît cele din prezent. Educația și mass-media le-au adus în atenție aceste posibilități. Ei consideră că aceste lucruri sînt bune și că ar fi bine dacă ar reuși să le obțină. Dar în situația lor prezentă aceasta nu se poate realiza. Acesta fiind cazul, prezentul trebuie să fie acceptat, dar viitorul trebuie să fie privit cu optimism.

Imaginea este mult mai pozitivă față de cea care ni se înfățișa la început. De fapt, studiul realizat asupra aspectelor sociale și psihologice ale modernizării ajunge la următoarele concluzii:

„Există un consens că în mentalitatea filipinezilor din mediul rural nu există nimic care ar putea cauza respingerea schimbărilor. Examinarea atentă sugerează că rezistența sau acceptarea lor este determinată mai curînd de o evaluare realistă care ia în considerare factori care ar fi putut fi trecuți cu vederea, sau greșit estimați, de către inovator.”¹⁷

Dacă locuitorii *barrio*-urilor au aspirații înalte, în special pentru copii lor, ei au de asemenea o înțelegere foarte realistă a puținătății resurselor, care le limitează posibilitatea de a risca adoptarea unor practici noi și neverificate. După cum notează studiul la care ne-am referit: „Nu se poate spune că oamenii simpli (de condiție materială modestă) sînt tradiționaliști, iar cei care au bani au atitudini moderne. Ambele grupuri aleg în multe chestiuni soluțiile moderne; cei care au o situație materială mai bună fac lucrul acesta mai des.”¹⁸ Aceasta implică faptul că unele dintre diferențe între alegerile lor nu reflectă diferențe fundamentale de mentalitate, ci sînt doar indicații a ceea ce își poate permite o persoană prosperă. Astfel, acești locuitori ai *barrio*-urilor rămîn deschși schimbării cu condiția ca îmbunătățirile să poată fi obținute cu resursele lor limitate, iar ele să le aducă și un câștig real. Desigur, această opțiune este foarte departe de ideea că oamenii trebuie să aștepte resemnați ceea ce le-a pregătit soarta.

Locuitorii cartierelor sărace împărtășesc și ei frustrările provocate de lipsurile pe care trebuie să le îndure: o lipsă constantă de bani și, deci, de mijloace de a-și satisface necesitățile de bază. Totuși, în ciuda acestor lipsuri, ei continuă să trăiască, reușind să supraviețuiască cu puținul pe care îl au. Ei se descurcă la fel ca oamenii din zonele rurale, improvizînd în situațiile limită. Dar deoarece viețile lor sînt dominate în așa mare măsură de forțe externe asupra cărora nu au decît un control foarte limitat, ei adoptă cu ușurință o atitudine de felul „*bahala na*” (fie ce-o fi!). Deși sînt conștienți că multe porți care pot duce la un nivel de viață mai bun le sînt deocamdată închise, unii dintre ei consideră că există cîteva lucruri pe care le pot face pentru a evita înrăutățirea situației lor.

Cei mai mulți dintre locuitorii cartierelor sărace nu sînt nici stăpîniți de resentimente și nici alienați; deși cinismul lor este de înțeles, ei sînt în același timp surprinzător de optimiști. Pe de o parte, mulți dintre ei au învățat să-și accepte situația prezentă fără ranchiună; pe de altă parte, ei trebuie să trăiască știind că ceea ce își doresc - propriul lor apartament în care să poată trăi singuri, un venit modest și o familie sănătoasă - sînt lucruri pe care încă nu le pot atinge. În ciuda faptului că se consideră „oameni sărmani”, abandonați de societate, ei nu și-au pierdut încă speranța că persoanele care au această autoritate vor răspunde nevoii lor de a-și făuri o viață demnă. Ei știu că trăiesc în condiții subumane și, de aceea, tînjesc după ceva mai bun. Continuă să spere că viitorul va aduce o îmbunătățire a situației lor. Din nou, aceasta nu înseamnă că se bazează doar pe alții pentru a face ceva pentru ei. Aceasta arată doar că mijloacele trebuincioase pentru a-și împlini visul de a trăi o viață mai bună nu se află încă la dispoziția lor. În legătură cu aceasta, este util să dăm atenția necesară sfatului dat de doi cercetători care au studiat cartierele sărace: „Primul lucru pe care trebuie să îl ținem minte... este că locuitorul lor, în general vorbind, este un individ cinstit, harnic, care pur și simplu încearcă să supraviețuiască în cel mai bun mod pe care îl cunoaște și să facă ceva pentru binele familiei lui.”¹⁹

Pragmatismul guvernează modul de viață al majorității locuitorilor cartierelor sărace, în special al celor nou veniți. Reacțiile lor la evenimente, lucruri și idei se bazează pe felul în care le apreciază în contextul situației existente, în conformitate cu capacitatea lor de a stăpîni consecințele propriilor lor acțiuni. Dacă admitem acest fapt, atunci vom putea aprecia (în sensul unei înțelegeri empactice) modul de viață apărut sub presiunea urbanizării. Foarte des, datorită incapacității noastre de a înțelege și de a aprecia, tindem să etichetăm greșit modul de viață al altor oameni, pentru simplul motiv că există o deosebire între

capacitățile lor de adaptare sau de a-și câștiga existența și stilul de viață al claselor mijlocii sau superioare din care facem parte. De pildă, folosirea termenului de „resemnare” în locul celui de „fericire”, pentru a descrie reacțiile în aparență pasive ale săracilor din mahalalele orașelor - așa numita lor concepție „fatalistă” despre viață - este o greșeală de acest gen. Etichetele de acest fel nu fac decât să acorde unor strategii de adaptare semnificații care nu descriu realitățile care apar în confruntarea cu probleme personale și familiale majore.

Locuitorii mahalalelor nu sînt prizonierii resemnării. Ei nu sînt nici mulțumiți cu locul lor în viață și nici nu se complac în nenorocirea lor; perspectiva lor asupra vieții este departe de a fi resemnată, dacă prin resemnare înțelegem acceptarea unei situații dimpreună cu absența oricărui efort omenesc posibil pentru schimbarea ei. Ceea ce pare a fi pasivitate și resemnare în ceea ce privește situația lor socio-economică prezentă este doar una dintre măsurile de adaptare pe care le-au adoptat pentru a rezista presiunilor mediului mahalalelor. Astfel, ceea ce noi, cei care îi observăm din afară, înțelegem ca resemnare, este perceput de acești oameni ca tărie. Ca și noi, ei au, de asemenea, vise mari, idealuri și dorințe. Dar pentru moment ei sînt conștienți că sorții sînt împotriva lor, și trebuie să descopere căi pentru a rezolva problemele practice de fiecare zi, pentru a evita dezastrul. Această atitudine pozitivă și realistă este probabil aceea care le dă locuitorilor cartierelor sărace puterea de a supraviețui stress-urilor așa-numitei lor „pauperizări”.

Trebuie să mai menționăm încă un lucru despre oamenii din mahalale. Mulți dintre ei cred și subliniază faptul că în cele din urmă vor avea o șansă în viață - dacă nu ei, cei mai în vîrstă, atunci cel puțin copiii lor. Chiar și în starea lor economică precară, speranța este surprinzător de prezentă. Mai mult, acest optimism și această speranță sînt sprijinite de credința lor în Dumnezeu: „Credința joacă un rol foarte important în această perspectivă asupra viitorului. Deși credința în ajutorul lui Dumnezeu este tema dominantă în marea majoritate a acțiunilor lor, nici un locuitor al cartierelor sărace nu este atât de fatalist încît să aștepte mila sau grația lui Dumnezeu. Fiecare, chiar și cei tineri, luptă pentru un loc în viață, pentru bunurile de strictă necesitate, pentru o cale prin care să se bucure de puținul pe care l-au primit de la Dumnezeu.”²⁰

Cîteva observații

Un lucru foarte important pe care trebuie să îl reținem la sfîrșitul acestei treceri în revistă a credințelor filipinezilor este că „răspunsul omului la vicisitudinile vieții este de cele mai multe ori acțiunea și nu reflecția”²¹. Aceasta ne aduce aminte de maxima mult citată „în primul rînd trebuie să trăim, iar abia apoi să filosofăm”. „Fatalismul ca o categorie a gândirii este aplicat retrospectiv. Omului i se întîmplă anumite lucruri, ele năvălesc asupra lui din exterior, iar el nu are nici o putere asupra lor. Omul trebuie să se raporteze într-un anumit fel la această parte a existenței lui, iar primul pas în această direcție este să încerce să definească ceea ce se întîmplă și să interpreteze acest lucru într-un mod satisfăcător.” În acest context, spune Riggren, intră în scenă categoriile de „Dumnezeu”, „destin” sau „schimbare”, folosirea lor depinzînd de faptul dacă evenimentele sînt considerate a deriva dintr-o putere personală, o ordine impersonală sau din nici un fel de ordine. Explicația cauzală pur științifică a lumii nu este luată în considerare²².

Am notat de asemenea mai devreme că imaginea roșii norocului sau a soartei (*gulong ng kapalaran/palad*) are un loc proeminent în sistemul de credințe al filipinezilor.

În legătură cu aceasta trebuie să arătăm că experiența vieții ca alternanță a norocului și a nenorocirii fără motive aparente nu se cristalizează întotdeauna într-o doctrină consistentă. „Deseori”, remarcă Ringgren, „rezultatul rămîne o înțelepciune a vieții, cu o coloratură religioasă: trebuie să accepți adversitățile și să rămii calm atunci cînd apare o șansă neașteptată; pentru că există, pînă la urmă, forțe pe care nu le poți influența sau schimba.”²¹ Mai mult, ea ne amintește că libertatea omului este finită; ea este, în terminologia filosofiei moderne, „situată”. Omul are o „libertate situată”. Aceasta implică ideea că libertatea noastră nu poate decît să clarifice și să dea o semnificație situațiilor în care se găsește într-un moment sau în altul. De la naștere și pînă la moarte, omul este confruntat cu o mulțime de situații „date” asupra cărora nu are nici un cuvînt de spus. Născut într-o lume pe care nu el a creat-o, într-o anumită perioadă istorică pe care nu el a ales-o, trăind într-o cultură ale cărei linii generale au fost trasate fără contribuția lui, omul realizează repede că nu are un control absolut asupra situațiilor.

Aspectul pozitiv al atitudinii „Bahala na”

Discuția asupra aspectelor negative ale atitudinii rezumate de expresia *bahala na* a arătat că valoarea din spatele acesteia nu este fatalistă. Fatalismul ca resemnare pasivă în fața sorții nu este inerent caracterului filipinez. Uneori, *bahala na* indică pasivitatea în sensul evitării responsabilității, dar această atitudine are partea ei de critici din partea filipinezilor care își dau seama de neajunsurile ei. Să privim acum aspectul pozitiv al expresiei *bahala na*.

În *Diksyunario Philipino-Ingles*, Jose Villa Paganiban, director al Institutului Național al Limbii, traduce expresia *bahala na* prin „ne vom gîndi ce e de făcut atunci cînd va fi timpul”. Acest aspect revelează o atitudine de îndepărtare a anxietății și grijilor nedorite față de un anumit lucru. Expresia este pusă astfel într-o lumină foarte pozitivă. Nu pot să nu îmi reamintesc cuvintele lui Isus din Evanghelie: „Nu vă îngrijiți de ziua de mîine. Căci ziua de mîine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei.” (Matei 6: 34).

„Bahala”²⁵, cuvîntul de bază al expresiei înseamnă în primul rînd „responsabilitate”. În general, atunci cînd căutăm într-un dicționar filipinez diferitele întrebunțări ale acestui cuvînt observăm că el este plin de elemente pozitive. El vorbește despre responsabilitate, grijă, conducere și încredere. „Bahala na” indică de asemenea și un refuz de a te lăsa învins de situațiile descurajante. Să luăm cazul șoferului care după ce își privește cauciucurile dezumflate, mașina uzată, ba mai încasează și cea de a treia amendă de circulație, încearcă să dregă lucrurile cu niște bani de buzunar pentru poliștistul din colț, iar apoi dă din umeri cu un „*bahala na!*” plin de voieșie. După cum nota antropologul F. Landa Jocano: „... Atît timp cît putem spune „*bahala na*”, întreaga lume pare a fi o provocare; pașii pe care îi facem sînt riscuri pe care merită să ni le asumăm. Acesta este spiritul de întreprinzător pe care îl admirăm la occidentali - exploratori, oameni de afaceri, conducători - dar pe care cu greu ne vine să credem că îl avem și noi.”²⁶ Într-un fel foarte pozitiv, *bahala na* este cea care pune oamenii în mișcare, îi face să-și asume riscuri și să facă planuri de viitor.

Chiar și aspectul pe care îl înțelegem ca resemnare poate indica altceva, după cum am arătat atunci cînd am examinat credințele locuitorilor cartierelor sărace. Acolo resemnarea reprezenta tăria lor, o strategie de adaptare la mediul lor de viață foarte dur.

După cum am notat, credința în Dumnezeu a jucat un rol important în această atitudine. În aceste situații, *bahala na* funcționează „ca un rezervor de energie psihică, un reazem psihologic puternic pe care o persoană se poate spijini în vremuri de nevoie.” Din cauza caracterului ei optimist, Jocano afirmă că „fără ea, este îndoielnic ca o persoană să poată rezista presiunilor unei situații date.” *Bahala na* dă oamenilor capacitatea de a rîde de ei înșiși și de situațiile în care se află. Ea reflectă, în plus, filosofia orientală a armoniei cu natura. În timp ce aceasta poate părea pasivă, ea este totuși dinamică fără a fi coercitivă.

Dar lucrurile nu sînt nici chiar atît de frumoase. În actualele condiții de viață, există destule conotații negative atașate expresiei *bahala na*. Pentru unii, *bahala na* nu manifestă decît fatalismul filipinezilor, ceea ce am demonstrat că nu este adevărat. Alții, după cum am menționat mai înainte, o consideră iresponsabilitate. E. Arsenio Manuel, un alt antropolog, afirmă că uneori expresiile comune cele mai scurte dintr-o cultură sînt cele mai grăitoare și îi revelează cel mai bine caracterul. *Bahala na* este un astfel de exemplu. El spune că „atitudinea și comportamentul prin *bahala na* se află la rădăcina îndrăzneții și a iresponsabilității celor din Tagalog și constituie scuza pentru eșecul lor; ea dă socoteală de multe dintre accidentele și eșecurile înregistrate.”²⁷ Astfel, în timp ce *bahala na* poate da oamenilor curaj, ea poate deschide poarta și nepăsării. Ea poate da oamenilor încredere și credință dar poate, de asemenea, distruge înțelepciunea și discreția. De aceea, ea a fost descrisă ca „jumătate indiferență și jumătate o mare încredere în Providență”. Nu este de mirare că *bahala na* a fost asociată cu iresponsabilitatea.

Ca o atitudine de încredere în providența lui Dumnezeu, în sensul lăsării tuturor lucrurilor în mîna Lui, atunci cînd omul nu mai poate face nimic, *bahala na* este exprimată ca *bahala na ang Diyos*, adică „să-l lăsăm pe Dumnezeu să se ocupe de acest lucru”. Aceasta își găsește expresia, de exemplu, într-o piesă bazată pe viața lui Jose Abad Santos, un fost președinte al Curții Supreme și unul dintre eroii naționali²⁸. În timp ce se afla în închisoare împreună cu fiul lui, în timpul războiului, așteptînd verdictul autorităților militare japoneze, Jose Abad Santos alină neliniștea ușor de înțeles a fiului său cu cuvintele „*Bahala na ang Diyos sa atin*” (Să-l lăsăm pe Dumnezeu să aibă grijă de noi). Încrederea în providența lui Dumnezeu dă tărie, atunci cînd omenește nu se mai poate face nimic. Ea dă de asemenea motivația explorării posibilităților umane.

Din exemplele de mai sus pot fi extrase trei elemente pozitive ale expresiei *bahala na*. Primul este îndrăzneala și curajul de a-și asuma riscuri, speranța pe care o au filipinezii, și libertatea inerentă riscului și speranței. Să discutăm mai întîi elementul de libertate cuprins în această expresie. *Bahala na* este îndrăzneala și curajul filipinezului prins într-o situație limită. El luptă fără a cunoaște rezultatul, dar speră că el va fi cel mai bun. Aceasta a fost ilustrată în mod clar atunci cînd mii de filipinezi și-au riscat viața pentru a apăra facțiunea militară care s-a întors împotriva președintelui de atunci, Marcos, înfruntînd cu pieptul gol, într-un mod foarte pașnic, trupele de pușcași marini trimise pentru a reprima rebeliunea. Pușcașii marini ar fi putut deschide focul împotriva civililor care le blocau drumul dar, din fericire, ei nu a făcut acest lucru și, în cele din urmă, s-au întors în cazărmi. *Bahala na* trebuie să fi fost gîndul celor care au îndrăznit să se opună autorității și puterii militare a nepopularului dictator.

Dacă cineva răspunde într-o anumită situație prin pasivitate, putem spune că el a optat pentru o exercitare „fatalistă” a libertății sale. El devine pur și simplu supus

presiunilor acelei situații. Filipinezii au un proverb care se referă la această pasivitate: „Crevetele care doarme este dus de valuri“. Dacă nu există nici un element de *bahala na* în viitorul nostru ca oameni, atunci nu există nici o libertate reală. *Bahala na* este un element necesar al libertății; a-l elimina ar însemna să presupunem că totul este deja fixat și predeterminat. *Bahala na* exprimă asumarea de către filipinez a responsabilității pentru viitorul său. Este felul de a arăta că omul este cel care domină, că nu este pur și simplu determinat de situații și că viața nu este ceva programat dinainte.

Numeroasele lupte pe care au trebuit să le poarte cu ocupanții spanioli și americani atestă în mod clar că filipinezii acordă o mare valoare libertății. De fapt „rezistența filipinezilor în fața opresiunii coloniale este factorul unificator al istoriei Filipinelor“.²⁹ Între valorile speciale enumerate de diferite organizații filipineze într-o cercetare vizînd filosofia de viață a acestui popor, a fost inclusă, la loc de cinste, libertatea.³⁰ Proverbele localnicilor reflectă de asemenea această valoare în viața din Filipine, unde omul este cel care își determină viitorul. De exemplu „Nu putem ajunge la destinație dacă nu facem nici un pas înspre ea“ sau „Chiar dacă ești înconjurat de otrăvă, nu vei muri pînă ce nu o vei lua“.

Bahala na reprezintă de asemenea o asumare plină de speranță a riscurilor, deoarece filipinezii cred că rezultatul va fi cel mai bun. Acest lucru nu este surprinzător deoarece asumarea riscurilor face parte din mentalitatea filipinezilor și este reflectată și ea în proverbe: „Nimeni nu moare dacă încearcă; nimeni nu duce lipsă de somn dacă doarme“; „Cel care nu riscă nu va trece marea“. Totuși, acest aspect particular al expresiei *bahala na* este de asemenea o sursă posibilă a unei asumări negative a riscurilor. Acesta este cazul filipinezului căsătorit care nu se interesează de planificarea familială în timp ce speră că lucrurile vor ieși bine datorită norocului. Acțiunea responsabilă este absentă.

O perspectivă creștină a providenței în termenii a două valori cheie

Din considerațiile precedente putem spune că *bahala na*, în sensul ei pozitiv, este o atitudine care permite asumarea plină de speranță a riscurilor ca expresie a libertății omului de a-și alege propriul său viitor. Totuși există, fără îndoială, și aspectul negativ, al iresponsabilității și al nepăsării. Dar să ne concentrăm deocamdată asupra acestui aspect pozitiv deoarece el conține posibilitatea de a interpreta o concepție creștină despre providență în termeni culturali. Pentru că, acesta este un lucru sigur, *bahala na* face parte în mod clar din cultura și mentalitatea filipineză. În al doilea rînd, ea conține aspecte pozitive care pot contribui la edificarea unei adevărate națiuni, dar și a unei autentice biserici filipineze. De pildă, filipinezii au nevoie în prezent de asumarea plină de speranță a riscurilor pentru a găsi căi și mijloacele de rezolvare a multelor probleme umane determinate de dezvoltarea țării. Vitaliano Gorospe, S.J., spune că „în nici o altă perioadă din istoria sa, poporul filipinez nu a fost mai conștient de necesitatea acută a unei schimbări rapide, totale și radicale a societății lor. Niciodată pînă acum cererile insistente pentru o revoluție socială, politică, economică, culturală, educațională, morală și religioasă nu au fost resimțite mai acut pe tot cuprinsul țării“.³² Trebuie doar să privim situația socio-economică precară a țării pentru a înțelege nevoia de reforme radicale, iar reformele radicale au nevoie de speranță și de asumarea riscurilor pentru a găsi cele mai bune soluții. Filipinezii trebuie să fie curajoși și să aibă o speranță puternică. Dar e

nevoie, de asemenea, de îndrăzneala de a înfrunta necunocutul din grijă pentru semenii lor, în special pentru săraci. Posibilitatea unor greșeli și eșecuri nu trebuie să îi descurajeze“. În acest context, s-a sugerat că valoarea exprimată de *bahala na*, care a fost privită ca o abandonare a răspunderii, să fie transformată astfel încât să fie asumată deliberat și conștiinței clare a riscurilor pe care le implică. Această atitudine este deosebit de necesară progresului. Ea implică acceptarea riscului, calitatea de întreprinzător. Dacă ne așteptăm să câștigăm ceva atunci trebuie să ne asumăm riscurile.

Acolo unde *bahala na* își demonstrează calitatea de stare de spirit de asumare plină de speranță a riscurilor, apare de asemenea și elementul negativ. Unde se află deosebirea dintre ele? Dacă privim mai în profunzime, descoperim că există o diferență reală între manifestările pozitive și negative ale mentalității *bahala na*. Motivațiile acestor expresii sînt cele care dau naștere deosebirii dintre ele. Atitudinea *bahala na* pozitivă este o asumare a riscurilor motivată de speranța care însoțește eforturile omenești necesare. E ca o speranță activă, o speranță sensibilă și responsabilă. *Bahala na* ca atitudine negativă este motivată de „soartă“. Ea este o speranță pasivă, dacă poate fi într-adevăr numită speranță. Motivația este deci aceea care dă expresiei *bahala na* un caracter ambivalent.

Înțeleasă astfel, *bahala na* nu poate exprima asumarea plină de speranță a riscurilor dovedită de Isus atunci cînd a avut curajul de a înfrunta consecințele misiunii sale pînă la moartea pe cruce. Moartea pe cruce a lui Isus nu a fost numai o chestiune de soartă. Ea a fost o hotărîre liberă, un risc și o speranță că prin moartea sa mîntuirea va fi oferită tuturor oamenilor. Desigur, moartea lui Isus nu ar fi fost o moarte omenească dacă el ar fi știut dinainte care va fi urmarea. *Bahala na* înțeleasă fără a face nici o distincție între motivații poate duce la o înțelegere greșită a gândului lui Christos. În acest fel ea poate falsifica mesajul Evangheliei pentru că poate ascunde valoarea pe care vrem să o desprindem din ea. Ce urmează atunci? Ajungem astfel la punctul critic al dialogului nostru! Trăsătura provocatoare Evangheliei față de cultură.

În acest punct îl invit pe cititor să arunce o privire asupra valorii care, deși nu este enumerată de obicei printre valorile tradiționale cele mai proeminente, este totuși parte a vieții filipineze. Mai mult chiar, dobîndește pe zi ce trece o răspîndire din ce în ce mai mare, în special între tineri. Această valoare este *malasakit*³³, „participarea“, dar nu tipul de participare care implică eforturi considerabile pentru atingerea scopurilor. De exemplu, activismul studenților filipinezi, acțiunile studențești de masă, demonstrațiile, marșurile și boicoturile au fost elementele luptei pentru justiție socială față de săraci și oprimați, țărani și muncitori, într-un cuvînt, pentru mase. Este aceasta altceva decît grija pentru ceilalți, cei aflați într-o situație injustă?

Pentru a da un exemplu mai recent, în cursul alegerilor din februarie 1986 cetățenii și-au petrecut noaptea de după votare apărînd cu trupurile lor urnele, pentru a evita astfel posibilele încercări de falsificare înaintea numărării voturilor³⁴. Aceasta este cu siguranță o grijă activă, care presupune riscuri. Același lucru poate fi spus și despre declarațiile de după alegeri ale Conferinței Episcopilor Catolici, care a negat în mod deschis legitimitatea guvernului aflat la putere spunînd: „... Un guvern care obține sau deține puterea prin mijloace frauduloase nu are nici o bază morală. Un astfel de acces la putere este echivalent cu o lovitură de stat și nu poate cere supuneră cetățenilor.“ Dar denunțarea nu a fost suficientă; trebuia întreprins și ceva pozitiv. Astfel, episcopii au

mai afirmat că „Dacă un astfel de guvern nu ia singur măsurile necesare pentru înlăturarea răului pe care l-a produs, atunci este de datoria noastră ca popor să-l obligăm să o facă. Nu vom obține schimbarea pe care o dorim nefăcînd nimic, prin apatie. Iar dacă nu facem nimic, vom fi autorii propriei noastre distrugerii ca popor. Vom fi la fel de vinovați ca și cei care perpetuează răul pe care dorim să-l îndepărtăm³⁵.” Conștiința și angajarea socială sînt expresia *malasakit*-ului în contextul contemporan.

În fața opresiunii oamenilor care dețineau puterea, un grup de preoți, călugări și laici și-au declarat deschis sprijinul pentru țărani săraci, spunînd că iau asupra lor plîsetele și neliniștile țărănilor care se străduiesc „... să devină urmași vii ai lui Christos”. Ei au simțit că „sprijinirea țărănilor din Luan în lupta pentru realizarea aspirațiilor lor drepte era o serioasă răspundere creștină”. La Conferința de la Vochong asupra Dezvoltării din mai 1975, unde a fost prezentat cazul triburilor Bontoks și Kalingas (două triburi minoritare din partea de nord a Filipinelor) care luptau pentru drepturile lor asupra unor terenuri care le fuseseră confiscate, oamenii din diferite părți ale țării și-au făcut și ei auzit glasul în sprijinul oprimaților³⁶. Puși în fața nedreptății și opresiunii, filipinezii au manifestat un foarte puternic sentiment de îngrijorare și responsabilitate pentru alții. Condițiile deplorabile din societate au adus *malasakit*-ul în vîrtejul situației sociale contemporane din Filipine.

Folosirea cuvîntului *malasakit* în traducerea în limba filipineză a Noului Testament poate ajuta la elucidarea conceptului³⁷. Este cuvîntul folosit pentru păstori care își îngrijesc turma, „păstorul cel bun care își pune sufletul pentru oile lui” (Ioan 10:11). Înțelegem acest sentiment din descrierea „celui plătit”, care „vine și fuge pentru că este plătit și nu are *malasakit* pentru oi”. (Ioan 10:13). Pavel îi îndeamnă pe creștini să aibă *malasakit* unul de altul pentru că sînt cu toții parte a trupului lui Cristos” (1 Corinteni 12:25). Scrisoarea către Filipeni îi previne pe credincioși că și alții trebuie să fie cuprinși în *malasakit*-ul lor (Filipeni 2:4). În aceeași scrisoare ajutorul concret este privit de către Pavel ca un semn de *malasakit* (Filipeni 2:4). Pavel însuși caracterizează activitatea misionară a lui și a lui Titus între Corinteni ca *malasakit* pentru ei (2 Corinteni 8:16). Din aceste exemple este clar că *malasakit* nu este doar un sentiment de grijă; el este o grijă pentru alții care se dovedește prin acțiune, indiferent cît de dureroasă sau de costisitoare ar fi. Desigur, este un cuvînt pe care îl putem folosi pentru a parafraza pe Ioan 15:13 „mai mare *malasakit* ca aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi.”

Cu aceste considerații în minte putem, de asemenea, să continuăm cele două concepte, și anume, *bahala na* și *malasakit* pentru a prezenta o perspectivă creștină asupra providenței în termeni culturali ușor de înțeles. *Bahala na* fără o grijă activă față de alții este o asumare a riscurilor superficială, dar împreună cu *malasakit* devine o asumare creștină a riscurilor după exemplul lui Isus. Găsim acest lucru la Isus atunci cînd el îndrăznește să-și riste propria persoană din grija față de altul. Putem vedea acest lucru foarte bine, de exemplu, în felul în care o apără pe femeia adulteră. Din grija față de ea Isus își riscă reputația și chiar viața (Ioan 8:2-11). O altă întîmplare emoționantă în care Isus îndrăznește să-și riste reputația și viața, este momentul în care Isus îl vindecă pe omul cu mîna paralizată (Marcu 3:1-16). Nu există nici o îndoială că situația era una tensionată și plină de riscuri: „și îl pîneau pe Isus (...) ca să-l învinuiască”. Isus trebuie să fi fost conștient de situația în care se afla după cum scoate în evidență și pasajul corespunzător din Luca: „însă El știa gîndurile lor...” (Luca 6:8). Cît de mult a riscat Isus din grijă față de omul cu mîna paralizată

se arată în mod dur în pasajul de încheiere: „Și ieșind, fariserii au făcut îndată sfat cu irodienii împotriva Lui, ca să-L piardă.“ (Marcu 3:6)

Isus, din grijă față de alții, a fost gata să riște, pentru a spune, astfel, *bahala na!* „Grija lui era o grijă care nu se dădea înapoi din fața morții, a morții pe cruce. Mai mult decât atât, el era gata să riște totul pentru noi, păcătoșii, astfel încât să avem viață veșnică“ (Romani 5:6-8). *Bahala na* împreună cu *malasakit* devin un *bahala na* creștin. Tocmai această experiență a lui Isus care și-a asumat riscuri din grijă față de alții, ne inspiră să ne asumăm riscuri similare pentru semenii noștri. Pentru a-l parafraza pe Sfântul Pavel: „*Malasakit*-ul lui Cristos ne îndeamnă să spunem *bahala na!*” Cristos cel crucificat ne amintește consecințele ultime ale riscurilor pe care ni le asumăm din grijă față de ceilalți, și totuși, tocmai această moarte ne inspiră să spunem *bahala na* când sîntem confrunțați cu situații delicate - lupta pentru justiție socială, strădania pentru mai bine.

Există și alte cazuri de riscuri similare în Noul Testament. Barnaba și Pavel sînt recunoscuți ca oameni care: „și-au riscat viața în slujba Domnului nostru Isus Cristos“ (Fapte 16: 25-26). Prisca și Aquila nu au acționat nici ei altfel pentru binele lui Pavel (Romani 16:4), iar Epaforditus este laudat pentru că și-a dăruit viața pentru binele lucrării lui Cristos. Dar aceste riscuri nu au fost în van pentru că, precum Isus, avem și noi speranță că vom învia. Învierea lui Cristos este temelia speranței noastre active, a *bahala na*-ului nostru. (2 Timotei 2: 8-13).

Isus a fost numit taina Tatălui deoarece îl revelează oamenilor. El este pentru oameni forma concretă a providenței, a încrederii oamenilor în providența lui Dumnezeu. În El Dumnezeu nu revelează numai dragostea Sa pentru acest om Isus și prin El pentru noi; El revelează prin același om modul în care ar trebui să își trăiască viața o persoană care crede în providența divină. În teologia recentă există un alt titlu al lui Isus care este foarte asemănător cu acesta: Isus este „parabola Tatălui“³⁸. Isus este parabola Tatălui pentru că El este cuvîntul, povestea Tatălui. El este parabola datorită faptului că ceea ce a spus a și făcut. Nu exista în El nici o discrepanță. Prin felul Lui de a fi el a revelat felul de a fi al Tatălui. După cum a spus chiar Isus: „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl“ (Ioan 14:9). Îl cunoaștem pe Tată prin Isus. De exemplu, în parabola fiului răstăcitor (Luca 15:11-32) vedem cum tatăl își reprimește fiul (păcătos) fără nici un fel de dojană. Dar exact același lucru L-a făcut și Isus, pînă într-atît încît a fost acuzat că îi primește pe păcătoși cu brațele deschise și stă la masă cu ei (Luca 15:2). *Malasakit*-ul lui pentru aceștia e motivul acestui comportament: „n-am venit pentru cei drepti, ci pentru păcătoși“ (Matei 9:13). Dacă Isus a fost parabola Tatălui și L-a revelat felul de a fi a Tatălui prin felul în care s-a purtat și a vorbit. După cum Isus și-a asumat riscuri din dragoste pentru alții, la fel și Tatăl — Dumnezeu nostru — își asumă riscuri întru noi.

Creția, și în special crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este un risc major, înfăptuit din iubire. Aceasta deoarece crearea omului reprezintă crearea unei libertăți finite; este crearea vieții, cu mărirea și cu pericolele ei, dar este un risc pe care creativitatea divină îl acceptă. Omul poate trăi în conformitate cu vocația sa, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar poate de asemenea să refuze mărirea care i-a fost dată, și pe Cel care i-a dăruit-o.

Bahala na-ul lui Dumnezeu este, în fapt, un semn al încrederii Sale în om, ca într-un instrument al providenței Sale. O astfel de încredere vorbește despre grija divină.

Aceasta este adevărat în special în ceea ce privește libertatea omului. Destinul omului este pus în propriile sale mâini: „viață și moarte ți-am pus eu astăzi înaintea, și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi.“ (Deuteronom 30:19). El este imputernicit de Dumnezeu și i se acordă încrederea pentru a-și alege viitorul, o idee contrară concepției populare că totul trebuie să fie lăsat la voia lui Dumnezeu. Concepția din urmă, pentru a fi exactă, devine deseori o scuză pentru iresponsabilitate. A da altora libertate este un mare risc. Ar fi mult mai ușor dacă totul ar fi controlat cum se cuvine. Dar Dumnezeu a vrut ca omul să fie creativ, astfel încât El trebuie să-și fi spus „*Bahala na!*“ atunci când a creat omul, pe care îl voia liber. Aceasta înseamnă că umanitatea care n-a fost încredințată de Dumnezeu nu trebuie folosită niciodată ca o scuză pentru ineptie și lașitate. Mai curînd ea trebuie să arate tuturor drumul către desăvîrșirea lor, pentru binele întregii familii a lui Dumnezeu. Avem întreaga încredere a lui Dumnezeu pentru a trăi ca ființe umane libere și responsabile. Cu acest fel de responsabilitate nu este greu să vedem că viața este în esența ei o întreprindere umană.

Încrederea divină în posibilitățile creatoare ale omului redă imaginea omului responsabil. Omul este în mod sigur *bahala*, adică responsabil atît pentru bunăstarea sa, cît și pentru cea a societății. Am observat mai înainte că *bahala* are multe înțelesuri pozitive referitoare la responsabilitate, conducere și încredere. Aceasta ne oferă o nouă posibilitate de a observa rezultatele reflecției teologice în unele chestiuni, pe înțelesul tuturor oamenilor. Ei știu că felul în care trăiesc se află în mâinile lor. Mang Enteng, un țăran filipinez, comentînd miracolul pîinilor și al peștilor, spunea că mulți oameni, în foametea din prezent, gîndesc la fel ca și acei oameni flămînzi din deșert. Ei se întreabă cine le-ar putea asigura mîncarea, cum și-ar putea rezolva problemele. Mang Enteng arată că ei (țărarii) se întreabă adesea ce ar putea face, de vreme ce sînt săraci. Această subliniere a sărăciei lor îi face să aștepte o minune din partea lui Dumnezeu pentru a rezolva problema foamei. Mang Enteng afirmă că ei sînt conștienți că nu va avea loc nici o minune, că nu va ploua cu pîine și pești. El conchide: „... primul lucru pe care trebuie să îl facem pentru a ne rezolva problema este să producem, să scoatem la iveală ceea ce avem, indiferent cît de puțin ar fi, să ne împărțim cele cinci pîini și cei doi pești. Avem minte, suflet, putere și, poate, ceva bani și tenacitate - acestea sînt cîteva dintre pîinile pe care le putem spori dacă ne organizăm cu binecuvîntarea lui Dumnezeu. Atunci se vor putea petrece multe lucruri surprinzătoare³⁹“. Aceeași convingere despre dragostea lui Dumnezeu, creatorul celor săraci, se află în cuvintele lui Mang Jose, un alt fermier. Confruntat cu problema suferinței, a nedreptății și a exploatării, Mang Jose explică: „Dumnezeu care ne iubește este Creatorul nostru. Dar nu putem să ne rugăm Lui spunîndu-i: *Dumnezeu, Creatorule, avem probleme cu pămîntul, fă, te rugăm. mai mult pămînt!* Pentru că, deși El este Creatorul, vrea să colaborem cu El.“⁴⁰

Aceasta înseamnă, pentru Mang Jose, că Dumnezeu nu va crea o societate umană „pînă cînd nu ne vom aduce și noi contribuția și nu vom lupta, pentru a ne elibera de moșieri, de cămătari și de forțele opresive.“ Țărarii, desigur, înțeleg că în calitate de ființe umane, au păcatele, viciile și defectele lor, care pătează imaginea minunată a omului creat după asemănarea lui Dumnezeu. Dar aceasta nu îi oprește să se încreadă în capacitățile cu care i-a înzestrat Dumnezeu. După cum se exprimă unul dintre ei:

„În cursul întregii noastre activități, privirea noastră trebuie să fie la fel de atentă ca și cea a vulturilor, chiar dacă strădania noastră se aseamănă cu cea a furnicii.

Nu ne putem înșela singuri asupra imensității sarcinii noastre și nici nu ne putem permite să ne pierdem încrederea în puterile pe care ni le-a dat Dumnezeu.“⁴¹

Dumnezeu se încrede în om pentru ca el să sporească la fel ca și Isus (Luca 2:52). Maturitatea la care este chemat este cea care echilibrează dependența și independența, încrederea în sine, acceptarea limitelor și a efortului de a face tot ceea ce este omenește posibil între aceste limite. Viața trăită în libertate, alături de un Dumnezeu care este dragoste, ne pune în situații în care trebuie să ne asumăm riscuri. Relația aceasta nu va fi altceva decât o aventură în care există întotdeauna ceva surprinzător, nou, o nevoie sau un ajutor neașteptat. Întocmai ca și dragostea Sa, încrederea lui Dumnezeu este primară și creatoare. Este o încredere plină de har, care emană din grija divină față de om. Încrederea lui Dumnezeu în om este încă o culoare în curcubeul providenței.

A existat de asemenea un risc enorm atunci când „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca să avem prin El viață veșnică,” (Ioan 3:16 și 1 Ioan 4:9) Era riscul de a fi respins tocmai de omul pe care venise să-L mîntuiască. Ne putem face o idee despre imensitatea riscului dacă ne aducem aminte că libertatea pe care Dumnezeu i-a dat-o omului nu este un lucru pe care îl posedă pur și simplu. Ea este chiar esența lui, iar fără libertate omul nu mai este om. Nu mai puțin, din *malasakit* pentru om, El spune „*bahala na!*” și îl trimite pe Isus pentru a duce Vestea cea Bună a mîntuirii. *Malasakit* și *bahala na* sînt aspecte ale acțiunilor lui Dumnezeu, determinate de dragostea pentru om, de grija și preocuparea pentru acesta. Vorbele Sale au fost adevărate: „Oare femeia uită pe pruncul ei și de rodul pîntecului ei n-are ea milă? Chiar cînd ea îl va uita, ea nu te va uita pe tine”. (Isaia 49:15)

Imaginea pe care ne-o facem din aceste considerații despre Isus, și deci despre Tatăl, a cuiva care, din grijă pentru noi, își asumă riscuri pentru bunăstarea tuturor oamenilor. Isus devine atunci, pentru noi, un slujitor *bahala na* a lui Iahve. Întreaga lui viață a fost o manifestare a acestei asumări pline de speranțe a riscurilor pentru binele nostru. De aceea Cristos cel Crucificat și Înviat a devenit forța noastră călăuzitoare care ne îndeamnă să ne asumăm riscuri pentru binele altora, plini de speranță, că eforturile noastre nu vor fi în van.

Dar aceasta nu este totul. Providența lui Dumnezeu, grija lui față de noi, nu este doar un dar. Ea este și o sarcină, o misiune. Este misiunea noastră în lume precum și în Biserică deoarece prin alăturarea noastră lui Cristos prin credință și botez „noi nu sîntem doar un *obiect* al grijii divine providențiale, ci în același timp ne alăturăm grijii divine față de semenii noștri”⁴² După cum a spus Sfîntul Pavel, devenim „împreună-lucrători” ai lui Dumnezeu în răscumpărarea lumii. Cu cuvintele din prima epistolă a lui Ioan: „Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi și noi datori sîntem să ne iubim unul pe altul” (1 Ioan 4:11). Isus ne-a dat la rîndul Lui această sarcină după ce ne-a adus dragostea și grija Lui: „Poruncă nouă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul” (Ioan 13:34). Providența ca grijă a lui Dumnezeu, care își asumă riscuri, este continuă, concretizată și sfințită prin *malasakit*-ul omenesc (Matei 28:31-46). Sîntem sacramentele providenței lui Dumnezeu pentru semenii noștri la fel cum Isus a fost sacramentul Tatălui. După cum Isus a fost parabola Grijii Tatălui pentru noi, la fel și viețile noastre trebuie să fie povestirea grijii providențiale pentru ceilalți. Acest lucru este imperativ dacă vrem ca încrederea noastră în *bahala na*-ul lui Dumnezeu să nu fie o credință moartă (Josua 2:26). Creștinătatea filipinează, care simte încrederea lui Dumnezeu, trebuie să fie caracterizată printr-o atitudine

favorabilă asumării unor riscuri de dragul celor săraci, a celor exploatați, oprimați și a tuturor celor care, într-un fel sau în altul, au fost lipsiți de o viață omenească. Mesajul lui Isus, Slujitorul *bahala na* a lui Jahve, pentru filipinezii tensionatului deceniu nouă este: „Aveți *malasakit* pentru frații și surorile voastre, și riscați așa cum a riscat și Tatăl vostru din ceruri“ (Matei 5:48, Luca 3:36).

Retrospectivă

Abordarea în discuția noastră a temei providenței a fost ideologică în maniera sugerată în „Decretul asupra activității misionare a bisericilor“ a Vaticanului II, *Ad Gentes* (art.11). Am examinat mai întâi situația din Filipine, problemele și tradițiile ei culturale, cu intenția de a găsi legăturile posibile cu mesajul Evangheliilor. Procedînd astfel, am simțit nevoia de a interoga valorile și atitudinea pe care am examinat-o și am încercat să o înțelegem, pe cît ne-a stat în putință, pentru a face capabilă să prezinte mesajul Evangheliei. Dar pentru că am dorit să situăm problemele abordate în contextul tradiției creștine, am căutat de asemenea căile prin care cuvîntul lui Dumnezeu se poate adresa oamenilor din Filipine. Acest lucru l-am văzut posibil prin *Bahala na* corectată cu *malasakit*. De aceea, *bahala na* devine o interpretare culturală a conceptului de providență în unele dintre aspectele sale. Grijă lui Dumnezeu pentru oameni, care a fost exprimată, de exemplu, prin *pequdda* (îngrijorare) în Iov 10:12 și *pronoia* (considerație) își găsește o nouă expresie culturală în expresia filipineză *bahala na*.

Traducere de Silviu-Ioan Balla

Note

1. Teodoro Agoncillo și Milagos Guerrero, *A History of the Filipino People* (Quezon City: R.P. Garcia Publishing Co., 1973), p. 8.
2. Cf. F. Landa Jocano, "New Directions for the New Filipino," *Solidarity* VIII: 8 (February, 1974), 3-11; Raul S. Manglapus, "Philippine Culture and Modernization," în *Religion and Progress in Modern Asia*, ed. Robert N. Bellah (New York: The Free Press, 1965), p. 38-41.
3. José M. de Mesa, *And God Said, "Bahala Na!": The Theme of Providence in the Low-land Filipino Context*, Maryhill Studies" (Quezon City: Maryhill School of Theology, 1979), p. 84-85.
4. Ibid, p.85
5. Chr. Vandenbogaert, "The Church in the Philippines At A Turning Point Of Its History," Unpublished Licentiate Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 1972, p. 81-82; Leonardo Mercado, *Elements of Filipino Philosophy* (Tacloban City: Divine Word University Publications, 1974), p.159.
6. F. Landa Jocano, *Growing Up In A Philippine Barrio* (New York: Holt, Rinehart și Winston, 1969), p.118.
7. de Mesa, *op. cit.* p.88-89.
8. Cf. Douglas J. Elwood, "Religious Motivation for Socio-Economic Growth," *Solidarity* IV: 8 (August, 1969), 9.
9. Laura Samson, Ma. Rosario Piquero și Cynthia Banzon, "Mga Mukha ng Kahirapan," *Sagisag* II: 3 (Marso, 1976), 8.
10. de Mesa, *op. cit.* p.91-92.
11. C.T. Onions, ed., *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, I (ediția a 3-a, revizuită; Oxford: The Clarendon Press, 1973), p. 730.

12. Gustav Henningsen F. Landa Jocano, "Fatalism in Systematic Aspect and Fatalism in Its Functional context," *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, ed. Halmer Ringgren (Stockholm: Almqvist & Wiksel, 1967), p.187.
13. Cf. de Mesa, *op. cit.* p.98-108.
14. Vezi Jocano, *Growing Up In A Philippine Barrio*, p. 18.
15. Halfdan siiger, „Fate in the Religion of the Lepchas,” in Ringgren, *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, p.150-157.
16. G. Guthrie, F. Azores, M. Juanico și T. Ty: *The Psychology of Modernization in the Rural Philippines* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1970).
17. Ibid, p.60.
18. Ibid, p. 104.
19. Richard Stoe și Joy Marsella, „Mahirap: A Squatter Community in a Manila Suburb,” in *Modernization: Its Impact in the Philippines III*, editori Walden Bello și Alfonso de Guzman II (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1968), p.90.
20. F. Landa Jonaco, *Slum As A Way of Life* (Quezon City: University of the Philippines Press, 1975), p. 194.
21. Henningsen, "Fatalism in Systematic Aspect and Fatalism in Its Functional Context," p.185.
22. Ringgren, "The Problem of Fatalism", in Ringgren, *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, p.7-8.
23. Ibid, p.13-14.
24. de Mesa, *op. cit.* p.116-120.
25. Jose Panganiban, *Diksyunaryo-Tesaurus Pilipino Ingles* (Lungsdon Quezon: Manlapaz, 1978).
26. Jocano, "New Directions for the Filipino", 5-6.
27. E. Arsenio Manuel, "On The Study of Philippine Folklore," in *Brown Heritage: Essays on Philippine Cultural Tradition and Literature*, ed. a. G. Manuud (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1967), p. 268.
28. Alberto Florentino, "Dapithapon ng Isang Bayani," *Sagisag II*: 5 (Mayo, 1976), 29.
29. Renato Constantino, *The Philippines: A Past Revisited* (Quezon City: Tala Publishing Service, 1975), p.9.
30. *Toward a Filipino Ideology* (Quezon City: Free Farmers Ed. Foundation, 1972), p.48.
31. de Mesa, *op. cit.*, p. 120-160.
32. Vitaliano Gorospe, S.J., "The New Christian Morality and the Filipino," *The Filipino in the Seventies*, editori V.R. Gorospe și R.L. Deats (Quezon city: New Day Publishers, 1973), p. 341-342.
33. de Mesa, *op. cit.*, p. 191.
34. Vezi George Russell, "Standoff in Manila," *Time CXXVII*: 7 (February 17, 1986), 26-29.
35. Catholic Bishops Conference of the Philippines, "Post Election Statement", February 13, 1986.
36. de Mesa, *op. cit.*, p. 122-123.
37. *Mabuting Balita Para sa Ating Panahon* (Manila: Philippine Bible Society, 1973).
38. Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: The Seabury Press, 1979), p.650.
39. Charles Avilla, *Peasant Theology* (Bangkok: World Student Christian Federation, Asia Region, n.d.), p.25.
40. Ibid, p.23.
41. Ibid, p. 65.
42. Edward Schillebeeckx, *God and Man* (London: Sheed and Ward, 1969), p. 240.

Jose Mirasol de Mesa este editorul revistei filipineze East Asian Pastoral Institute Review și editor consultant al Revistei Române de Teologie.

Lecturi ale Coranului

PIERRE CLAVERJE

Nu am pretenția de a mă substitui unui musulman în lectura Coranului, lectură ce se bazează pe credința sa, nici să fac un inventar exhaustiv al posibilelor lecturi ale acestei Cărți ce a suscitat sute de comentarii, din care au fost reținute și ne-au parvenit, prin mijlocirea tradiției, peste o sută.

Scopul meu este mult mai modest, aş putea spune că propun o reflecție personală, documentată și mai ales nutrită de frecventarea îndelungată a lumii musulmane, în care m-am născut. Aș vrea să vă prezint pe rând:

- diversitatea apropierei musulmanilor de această operă, ce ar părea de-a dreptul monolitică unui creștin;

- bogățiile și limitele abordării creștine; pînă chiar la întrebarea dacă nu cumva Dumnezeu ni se adresează și nouă, creștinilor, prin Coran.

1. Proclamare și interpretări

Aș sublinia în primul rînd că, contrar uzanței moderne, lectura Biblică nu este „a ochilor“ ci „a vocii“: este o *proclamație*, cuvînt ce desemnează Biblia în ebraică (*miqra*) și Coranul în arabă. Creștinii primelor secole au procedat astfel; și astăzi, încă, în Orient, se citește cu voce tare sau cel puțin se mișcă din buze.

Textul prinde viață și forță cînd este însoțit de voce, atingînd simțurile la fel, ba chiar mai mult, decît o face cu inteligența. El modelează memoria inimii la fel și mai mult decît rațiunea intelectuală. Tinerii copii învățau din copilărie Psalmii lui David și Evanghelia lui Marcu. Așa s-a întîmplat și cu Coranul, care nu a fost inițial acceptat ca o carte, ci ca o *proclamație a unui mesaj*. Primul cuvînt al fiecărei sure, considerat în general ca primul revelat, este „citește“ (Coran 93,1). Cînd vorbim deci de „lecturi din Coran“, trebuie să situăm totul pe fondul acestei proclamații-memorizări, în care joacă un rol considerabil atît înțelegerea, cît și emoția. Potrivit lui Amr Helmy Ibrahim, Coranul nu este o Lege (analogie cu Tora), nici un ansamblu de povestiri (cea ce rețin musulmanii despre Evanghelii), ci este oferirea unei prezențe.

Credinciosul musulman se va lăsa atins de acest mesaj pe care-l receptează, deschizîndu-i spațiul său particular și un spațiu social. Amr Helmy Ibrahim nu ezită

să vorbească despre estetică, pentru a califica acest primordial și fundamental mod de lectură.

În introducerea sa la traducerea lui Kazimirsky a Coranului¹, Mohamed Arkoun ne spune: „Cititorul non-musulman nu dispune de această capacitate de emoție religioasă, care rămâne mijlocul cel mai sigur de a percepe mesajul“ (p.11). Astfel, psalmodierea Coranului este recomandată, ca și lectura sa completă, în timpul Ramadanului. Rugăciunile și sărbătorile liturgice prind viață prin această proclamație coranică.

Ucenicia din fragedă copilărie lasă urme profunde în memorie, chiar și atunci când materialitatea textului este uitată. Nu odată auzim publicul completînd cu voce joasă citatele din Coran amintite de vreun conferențiar. Chiar și situațiile cotidiene se alcătuiesc după reminescența și formele coranice. Iar radiourile noastre emit melodia Cărții în orele acordate rugăciunilor, când canalele nu le sînt în întregime consacrate, așa cum se întîmplă în Algeria. Prima lectură este cea care exprimă în armonie și emoții frumusețea incomparabilă a textului revelat, care prezintă credinciosului proximitatea divinității. Atunci cînd rațiunea își începe opera de elucidare, întîlnește numeroase dificultăți peste care trebuie să treacă, pentru a accede la semnificația Mesajului. Deși Coranul se prezintă el însuși ca o revelație „în limba arabă clară“, sensurile acestei revelații nu sînt chiar atît de evidente. Totuși Mohamed Arkoun notă: „pentru un spirit modern, obișnuit să urmărească o demonstrație, o evocare, o descriere, o povestire în texte compuse potrivit unui plan riguros, Coranul este în mod particular obositor prin prezentarea sa dezordonată, folosirea neobișnuită a discursului, abundența în aluzii legendare, istorice, geografice, religioase, repetițiile și inconsecvențele sale, pe scurt - prin întreg ansamblul de semne ce nu găsesc cîtuși de puțin un suport concret nici în procesele noastre intelectuale, nici în mediul nostru fizic, social, economic, moral.“ (p.11)

Trebuie deci să descifrăm Cartea pentru ca Mesajul să ne parvină cu forța și actualitatea resimțită de credinciosul care îl cercetează. Ca în toate revelațiile, trebuie să discernem ceea ce vine din partea Domnului și ceea ce aparține modului de comprehensiune și înțelegere omenesc. Dar cînd textul este recepționat ca literalmente divin, lucrurile se complică: dacă am supune Cartea investigațiilor științei, acest fapt ar apărea ca o manipulare sau ca o violare a unui tabu.

Deci vom oscila între interpretarea literală, ce analizează textul în materialitatea sa, cu mijloacele gramaticale sub toate formele lor (spre glorificarea gramaticienilor arabi), și interpretările diverse născute din întrebările puse textului, prin prisma științelor ale căror domenii acoperă datele mesajului. Acestor lecturi li se adaugă în final cea a misticilor, cu propria sa rațiune, care nu se lasă închisă în nici o regulă. Dar niciodată nu trebuie să pierdem din vedere că Coranul este primit de către credinciosul musulman ca fiind *Cuvîntul divin transmis profetului Mahomed* prin arhanghelul Gabriel. Este lipsit de orice manipulație umană, fiind o desăvîrșire a revelațiilor anterioare, pe care le corectează și le călăuzește spre perfecțiune.

II. Lecturi clasice tradiționale

Tafsir-ul. Dacă Coranul este plenitudinea, și dacă se fixează prin conținutul revelat și prin textul său, prima sursă de explicare a pasajelor rămase obscure ar trebui să fie Coranul însuși. „După părerea savanților, cel ce vrea să comenteze glorioasa

Carte trebuie în primul rînd să cerceteze acest comentariu în Coran, pentru că ceea ce se găsește amintit într-un loc, este explicat în altul, iar cea ce se găsește rezumat într-un loc, este dezvoltat pe larg în altă parte” (Suyuti)².

Aceasta este opinia unui celebru comentator de la începutul secolului al XVI-lea. În talsir vom găsi studiul minuțios al literalității — am făcut deja referiri la acest lucru — și compararea paralelă a versetelor susceptibile să se clarifice reciproc. Dacă dificultățile persistă, vom face apel la spusele Profetului, culese din lucrările tradiționaliștilor considerați de încredere și, în plus, la amintirile tovarășilor Profetului. Și dacă în final nici o lumină nu se ivește plecînd direct de la tradiție, consensul învățaților va ține loc lecturii acceptate și va dobîndi autoritate.

Așa cum vedem, prima lectură nu ia în considerație decît textul și tradiția pe care acesta o transmite. Cel mai cunoscut comentariu de acest tip este cel al lui *Tabari* (în jur de 900), care adună în opera sa o cantitate considerabilă de tradiții.

Ta'wîl pune în evidență nu numai analiza textului susținut de tradiții, dar și eseuri de interpretare, plecînd de la întrebări puse de istorie, politică, morală, teologie etc. Acest procedeu tinde nu numai să elucideze textul, dar și să-l adapteze la circumstanțele timpului, actualizîndu-l în istorie. Distincția față de prima etapă nu este atît de tranșantă, dar ta'wîl face apel mai ales la inițiativa personală sau colectivă a unei școli. Desigur, nu se pune în discuție problema imuabilității și infailibilității textului, dar trebuie căutat consensul cel mai larg posibil, dacă nu chiar unanimitatea, pentru validarea unei opinii. Școala care a fost cea mai marcată de filozofie, care a introdus o lectură critică referitoare la limitele respectului față de sacru este *mu'tazilismul*, care încă din secolul IX se pronunța în favoarea folosirii critice a rațiunii și judecății personale, în defavoarea consensului. În acest sens, comentariul lui *Fakhr eddine Râzi* împinge mai departe limitele folosirii rațiunii și a filozofiei, criticînd tradiția, care și ea este inovatoare. Celebru prin îndrăzneala sa, el se opune mu'taziliților în problema liberului arbitru. Teolog de marcă, el este un adevărat precursor al exegezei moderne; în cercetarea sa filozofică se amestecă un arome misticism. Astfel ajungem la lectura mistică propriu-zisă.

În tradiția gnostică și exoterică a marelui doctor andaluz Ibn Arabi, îl descoperim pe emirul Abd el Kader, algerianul, mai cunoscut pentru rezistența sa împotriva ocupației coloniale franceze decît pentru natura luptei sale mistice. Suflul mistic traversează islamul încă de la origini, îndemnîndu-i pe unii la unirea intimă cu Dumnezeu, plecînd de la Coranul însuși.

Pactul legat, încă de la origini, între Dumnezeu și oameni, este înscris în inima (Coranul spune „în rinichii”) fiecăruia, ca o pecete a dragostei divine, sursă tuturor cercetărilor spirituale. Coranul devine un Cuvînt de dragoste pe care Dumnezeu îl adresează credincioșilor ca să găsească acolo o lumină și se angajează în dezgolirea necesară pentru a accede spre uniunea mistică.

III. Lecturi contemporane

Alături de lecturile tradiționale, ce au încă emuli în timpurile noastre, din întrebările puse de diferitele noi științe, sau din confruntarea între islam și ceea ce numim în mod comun „modernitate”, se nasc alte apropieri. Această modernitate, caracteristică

evoluției Europei, marcată de iluminism, de emergența libertăților individuale și a laicității, interpelează marile religii. Islamul reacționează, căutând în sursele sale mijloacele unei evoluții necesare, dar uneori respinge orice asemenea evoluție, considerînd-o contrară spiritului său și susceptibilă de a-i corupe puritatea.

Lecturile „științifice”: ele au o deschidere esențialmente apologetică. Ele sugerează că în Coran se poate găsi prefigurarea descoperirilor științifice contemporane. Această concordanță este exploatată în mod particular pentru a-i convinge pe musulmani și non-musulmani de originea divină a Coranului. Doctorul Bucaille, în best-sellerul „Biblia, Coranul și Știința” (Paris, Seghers, 1976) nu face decît să reactualizeze metodele omologilor musulmani, cum ar fi șeicul Tantawi Jawhari în Egipt (1940) sau Ahmed Hanafi în Tunisia. În Algeria, Mohammed Kassab publică în două volume cartea sa „Glorie Domnului sau cele 1000 de adevăruri științifice din Coran” (co-editor: Salama /Sari 1990). Nu este greu să arătăm că această lectură — din ce în ce mai răspîdită și populară în țările noastre — este hazardată. Acest lucru îl face, printre alții, Mohammed Talbi, în opera sa scrisă împreună cu doctorul Bucaille: „Reflecții asupra Coranului” (Paris, Seghers 1989).

Lecturile politice se dezvoltă, de asemenea, împotriva influenței occidentale și a „modelelor” sale de societate, impuse pînă atunci societăților musulmane, în timpul colonizării sau în epoca post-colonială. Evoluția societăților musulmane impune, prin ea însăși, re-lecturile. Asistăm azi la înmulțirea comentariilor, interpretărilor, reflecțiilor asupra raporturilor dintre religie și politică în islam. Noi cităm doar cîteva dintre aceste tendințe, în care descoperim din nou diversitatea lecturilor posibile a textului sacru.

În studiul său despre Sayyid Qotb, maestrul gînditor al Fraților Musulmani¹, Olivier Carré, ne arată care sînt opiniile acestui teolog politic despre lectura Coranului. Inspirat de comentatorii clasici reformiști, de Mohammed Abdou și Rachid Rida (mai ales El Manar) și de celebrul Ibu Taymyya (inspiratorul wahhab-iților din Arabia Saudită), Sayyid Qotb se ridică împotriva concordismului pseudo-științific. Natura și Coranul, în deplină armonie, constituie semne divine de diferite categorii. Este necesară, potrivit spuselor sale, actualizarea experienței coranice originale, în vederea „reinnoirii vieții spirituale, sociale, politice, economice, prin dreptul și statul musulman”.

În remarcabilul său studiu, „Islamul: morală și politică” (Paris, Desclée de Brouwer, 1980), Mohammed Arkoun preconizează o re-lectură a Coranului și, mai pe larg, a faptului coranic. El constată: „Din punct de vedere sociologic și ideologic, Coranul este mai prezent ca oricînd în viața cotidiană a societăților musulmane. Mass-media i-a transformat prezența, dacă nu chiar i-a sporit influența asupra spiritelor. Teoretic, el tinde să apară ca o „Constituție” supremă, ultima instanță, Sursa inepuizabilă a ceea ce ar trebui să fie, potrivit militanților, societatea musulmană autentică. În mod teoretic, căci folosirea discursului coranic îi atribuie funcții ideologice care impregnează întreg spațiul social-politic. Această ideologizare a unui mesaj eminamente religios nu împiedică grupările sociale să reacționeze diferit la incitarea lor de către militanți ce se referă la textele „revelate”. (p.22)

IV. Lecturi non-musulmane

Pentru a-l studia, combate sau analiza așa cum au făcut-o cu toate marile texte ale umanității, non-musulmanii au încercat să se apropie de Coran. Lecturile pe care le-au făcut depind, evident, de intenția pe care o aveau cînd deschideau Cartea. Majoritatea

acestor lecturi sînt foarte sever condamnate de către musulmani, uneori în mod just, uneori doar pentru că ei resimt ca o pretenție intolerabilă această incursiune a non-musulmanilor în domeniul sacru al Cuvîntului pe care Dumnezeu îl adresează lumii. Este adevărat că textul prinde o valoare sacră în măsura în care el este perceput de o comunitate și cînd hrănește credința și viața indivizilor pe care îi inspiră și îi transformă. Trebuie deci respectat ca atare, ceea ce, din nefericire, nu se întîmplă mereu.

Lecturile apologetice sau polemice. Acestea sînt aproape în totalitate opera creștinilor⁴. La rîndul lor, evreii au fost confrunțați cu expansiunea islamică și cu afirmații coranice referitoare la ei, în care nu se recunosc cîtuși de puțin. De la dialoguri politicoase la polemici acerbe, lectura Coranului de către creștini a suferit în acest context datorită faptului că dorința de a învinge și convinge era adesea mai importantă decît dorința de a-l înțelege pe celălalt. Termenii esențiali ai polemicii islamo-creștine au fost deja fixați încă din anii 780: *de la Trinitate la Răscumpărare și la Mîntuirea prin Cruce*. Coranul era utilizat ca o rezervă de argumente și refutații de către cei care îl considerau o alcătuire de fabule și invenții satanice. Traducerile începute în secolul XII la Cordoba (cu Pierre Venerabilul) vor deveni cu adevărat științifice abia în secolul XVII, odată cu Macacci. Avatarurile ale acestor lecturi polemice nu au încetat pînă astăzi să otrăvească relațiile dintre creștini și musulmani.⁵ Acest model ne survine prin Hanna Zakariás (pseudonimul părintelui Théry) care consacră două tabuuri despre nașterea islamului, căruia i se atribuie o origine evreiască⁶, și a Coranului, pe care îl socotește dictat lui Mahomed de către rabinul de la Meca.

Lecturile critice aparțin unor cadre universitare, care încearcă să restituie sensul, istoria și rolul Coranului, dincolo de lecturile teologice sau mitologia pe care le pot cunoaște credincioșii. Ei folosesc instrumentele științelor, așa cum făceau exegeții Bibliei. Iată metoda lui A.L. de Prémare, inspirată de școala nouă de la Cambridge, aplicat la *sura a 12-a, Iosif*: „*Sura a 12-a este rezultatul unei compoziții literare. Ea a fost elaborată plecînd de la un material preexistent (Biblia, Midrash-ul, Targum-ul), oricare ar fi fost maniera în care elementele acestuia au parvenit arabilor la începuturile islamului. Această elaborare nu s-a efectuat fără urmărirea cîtorva criterii, fără o linie directoare și fără referiri la un material contemporan cu redactarea sa. Ceea ce s-a spus despre Mohammed, predicile sale, viața sa, comportamentul său, ceea ce putem citi în versiunile scrise ale Coranului, în hadith și sîra, a fost de inspirație antică. Această recompunere ne-a făcut să trecem de la universul ebraic, biblic și midrash-ic la acel arabo-coranic și islamic. Numele Iosif/Yusuf, aparența aceleiași povestiri, care propune însă o viziune esențialmente diferită, chiar antinomică: acestea sînt elementele care susțin concluzia la care ajungem printr-o lectură atentă a surei a 12-a a Coranului, confruntată cu sursele sale și replasată în contextul istorico-literar propriu*”⁷. În lectura sa despre *sura, A. L. de Prémare* va efectua atît analiza gramaticală a textului, cît și a comentariilor musulmane tradiționale, pe care le cunoaște perfect. El adaugă o comparație cu textele biblice și comentariile evreiești. Fără a se pronunța asupra naturii revelate textului, el vede în acesta una din multiplele lecturi posibile ale unui eveniment fondator, raportat și deja „citit” în Geneză 37. Redactorii Coranului și comentatorii ulteriori nu fac decît să urmărească același canal interpretativ, aplicat unui context particular. (Am făcut aici aluzie și la „noua școală de la Cambridge”, care se face remarcată prin publicarea a două studii ce repun în cauză lecturile, chiar contemporane, ale faptului islamic și ale Coranului.)

V. Pentru o lectură creștină contemporană

Am amintit deja, superficial, lecturile polemice și apologetice sau iconoclaste făcute de o bună parte din tradiția creștină, chemată să-și apere moștenirea împotriva Coranului. Între timp, s-au dezvoltat printre creștini și alte lecturi, dar trebuie să subliniem că acestea au apărut mai ales în perioada contemporană. Bisericele, în noua lor dorință de a dialoga cu marile curente de gândire ale umanității, au abordat documentele fondatoare într-un spirit de comprehensiune și deschidere spre valorile ce se vehiculează în acestea. Conciliul Vatican II a consacrat, cu privire la islam, două linii de apropiere de problema coranică, minoritare, dar influente în mediul creștin aflat în legătură cu musulmanii: linia mistică creionată de Massignon și linia mai teologică schițată de Anawati și Gardet în domeniul francofon. În demersul său, Grupul de Cercetare islamo-creștină (GRIC) se înrudește cu cele două curente și adaugă elementele reflecției teologice moderne. Printre elementele noi confirmate de către textele conciliare se află și *stima* pentru musulmani (*Nostra Aetate*, 3).

Deci trebuie să abordăm cu respect sursele religiei proprii musulmanilor. Nu pot în același timp să stimez un credincios și să judec scrierile pe care le venerază drept „satanice”: iată un prim pas important ce ne îndeamnă să citim cu „simpatie” documentele tradiției islamice. Această lectură ridică mai multe întrebări, dar este și o sursă de încântare. Există în Coran poeme, exclamații, apeluri, rugăciuni ce exprimă dimensiunile unei veritabile experiențe spirituale. Există de asemenea un fond comun în care mă regăsesc și în care uneori mă și pierd: personaje, povestiri, aluzii la evenimente biblice, o confesiune clară și sinceră despre unicitatea Domnului și despre transcendența Sa, care-mi amintesc de mesajele profetice din Vechiul Testament.

În schimb, nu recunosc în *Aissa* coranică acest mare și venerat profet, fiu al Fecioarei Maria, pe Isus al credinței mele creștine și bănuiesc că refuzul Întrupării și al Crucii nu se adresează numai pseudo-creștinismului, ci are rădăcini profunde în concepția musulmană despre Dumnezeu și a raporturilor sale cu omul. Aceste perspective divergente sînt un mister pentru mine. Lectura mea trebuie să fie și mai documentată și profundă, dacă vreau să înțeleg forța afirmațiilor coranice și să mă sorc ceeace ce ne unește, din care mă pot inspira cu recunoștință, și ceea ce ne separă și determină calca prin care trebuie să mă străduiesc să-l regăsesc pe acest „aproape” musulman pe care Isus ne cere să-l iubim. Există o chemare a Domnului, sau, mai bine, un Cuvînt al Domnului în aceste scrieri? Cum să nu crezi, într-un caz și în celălalt, că Dumnezeu ne vorbește într-un mod tainic?

1. Coranul nu este Evanghelia

Trebuie să subliniem această distincție elementară atunci cînd abordăm lectura Coranului. Ea semnifică faptul că, în ciuda punctelor comune, voi aborda lectura cărții sacre a musulmanilor fără a ceda tentațiilor comparatismului superficial, pozitiv sau negativ. Acest comparatism este o tentativă permanentă, datorită aparentei proximități a personajelor, povestirilor și a unei bune părți din mesaj. Mă declar de aceeași părere cu A. L. de Prémare, considerînd că Coranul este o interpretare a faptului biblic, care pornește de la mesajul și viața profetului arab Mahomed. Această re-citire a mesajului biblic poate fi stimulantă, dar și frustrantă. Stimulantă pentru că regăsesc ecourile chemării profetice din Biblie și ale transcendenței misterului divin. Manifestarea acestui mister în Isus nu îl reduce doar

la dimensiunea umană a „mesagerului”; Isus ne trimite la Părinte. Dar această lectură este în același timp frustrantă, pentru că trece sub tăcere alianța și promisiunea care susțin și orientează istoria sfință. Revelația este aproape „statică” și se organizează în jurul unei legi care, prin rolul jucat în raporturile dintre Dumnezeu și oameni, dar și prin conținutul său, ni se pare oarecum în retragere față de revelația grației și mântuirii, oferite de Patimile lui Isus. Această limită se regăsește în refuzul Dumnezeului trinitar, comuniune de dragoste, acest prag la care islamul pare că se oprește. Misticii nu ezită, uneori cu prețul excomunicării și condamnării lor, să treacă acest prag al intimității divine; dar ei se exprimă în termeni uluitori de apropiați de propriile noastre lecturi ale experienței spirituale.

Deci, dacă Coranul nu este Evanghelia, dacă este o lectură a faptului biblic, dacă poate părea creștinilor ca o retragere față de Vestea cea Bună, nu păstrează mai puțin, pentru musulmani și creștini sub numeroase aspecte, *o reală valoare spirituală și accente profetice certe*: din perspectiva experienței mistice, putem observa că nu ne închide calea către cunoașterea intimă a iubirii lui Dumnezeu.

Această carte este moștenirea spirituală a mai multor generații de bărbați și femei, a unei civilizații care are un loc important în istoria umanității. Spun acestea gândindu-mă și la aceia dintre musulmani care ne sînt prieteni și care găsesc în lectura Coranului motive de speranță în situații disperate, la generozitatea lor în condiții de maximă sărăcie, la deschidere și solidaritate în circumstanțe în care ascunderea sinelui și agresivitatea domină societățile, la respectul și încrederea în noi, creștinii, între ei, atunci cînd sirenele violenței cheamă la excludere, la sentimentul lor despre prezența Domnului și acțiunea sale milostivă în viața cotidiană, la voința lor îndrăznică de a învinge sfidările unei dezvoltări dificile...

Am văzut în ce constă forța acestei cărți care oferă celor care au adoptat-o *accesul spre o prezență*. Ea eliberează în plus un mesaj clar, ale cărui implicații religioase, morale și sociale sînt numeroase și pot arăta o cale umanității. Cînd un musulman se decide să studieze Cartea, el nu are acces direct la această prezență: el va rămîne întotdeauna la suprafața textului, indiferent de metodele științifice folosite pentru a face să apară sensul profund. Noi credem că Coranul, ca și Evanghelia, nu își descoperă mesajul decît celor care îl abordează în susținerea unor probleme vitale: pentru creștini, Sfîntul Spirit este cel care face să se nască întrebarea și cel care se pune de acord cu textul, transformînd sensul literal în viață. Acesta este rolul pe care îl joacă experiența spirituală în înțelegerea mesajului. Deși noi nu sîntem cu Coranul într-o relație asemănătoare cu cea a musulmanului, putem să împărțim cu el atît problema vitală, cît și experiența spirituală.

Acest demers este, de altfel, fundamentul dialogului interreligios, dacă nu vrem să rămînem la nivelul unui schimb de informații sau unei polemici bazate pe confruntarea de convingeri stereotipe.

Trebuie de asemenea să împărțăm o năzuință, un țel, care să ne facă să căutăm împreună adevărul care depășește toate textele noastre. De aceea, o lectură a Coranului nu va putea să substituie o relație vie cu credincioșii islamici.

Această relație poate fi cea a unei vieți comunitare, care se poate încheia prin ceea ce M. Charf numește „emulația spirituală”, în căutarea unei comuniuni cît mai profunde cu Dumnezeu viu. În acest spirit, putem aborda textul și să-l percepem cu o inteligență primitoare, fără să violăm raportul pe care ceilalți îl întrețin cu el, căutînd să înțelegem ce vrea să ne spună Dumnezeu prin mijlocirea sa.

3. Acțiunea Sfântului Spirit

Toate acestea nu sînt posibile decît dacă credem în lucrarea Sfântului Spirit, în toate încercările omenești de a-l găsi pe Dumnezeu. Ioan Paul al II-lea, în urma celui de al II-lea Sinod al Vaticanului, exprima în mod convingător acest lucru, cu ocazia rugăciunilor de la Assise, pentru Pace, în 1986: *Toate rugăciunile autentice se găsesc sub influența Spiritului „care vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite.”* (Romani 8, 26-27) *Noi putem într-adevăr să reținem că orice rugăciune autentică este călăuzită de către Sfântul Duh, care este în mod misterios prezent în inimile tuturor oamenilor* (D.C. 84, 1987, p.136)

În enciclica sa consacrată Sfântului Spirit (*Dominum et vivificantem*), Papa reamintește *Gaudium et Spes*: „*Pentru că Cristos a murit pentru noi toți, pentru că vocația ultimă a omului este realmente unică, de cunoaștere divină, trebuie să întărim aici faptul că Sfântul Spirit ne oferă la toți, într-un mod pe care doar Dumnezeu îl cunoaște, posibilitatea de a fi asociați misterului pascal*” (22,5).

Astfel putem recunoaște lucrarea Sfântului Duh, printre altele, în *marile mișcări religioase ale umanității* care ridică problemele esențiale, comune tuturor, indiferent de rasă, cultură sau istorie. Și pentru că acestea sînt însoțite și călăuzite de înțelepți, sfinți și profeți, este cu putință să recunoaștem în cuvintele lor *o anumită revelație divină inspirată de Sfântul Spirit*. Iar atunci cînd aceste vorbe devin Scripturi — limitînd astfel lucrarea tainică a Spiritului — de ce să nu discernem în aceste texte cuvinte divine, dictate de Spirit, în memoria intervențiilor și apelurilor divine în istorie?

Această recunoaștere nu răpește nimic din *plinătatea revelației primite prin Isus Cristos* și păstrate în scrierile apostolice. Căci Întruparea nu epuizează misterele divine, iar dacă Scrierile apostolice conduc la înțînirea cu Cristos reînviat, ele nu îl închid în litera lor. Ele sînt norma, măsura experienței spirituale prin care Dumnezeu se face cunoscut și se comunică în Isus Cristos prin Duhul Sfînt. Astfel a devenit posibil să recunoaștem, împreună cu P. Dupuis, că textele sacre ne-creștine, inclusiv Coranul: „*pot fi — așa cum au fost în mod cronologic în istorie — împreună cu Vechiul și Noul Testament, manierele și formele diferite prin care Dumnezeu se adresează oamenilor, prin lucrarea continuă a Revelației pe care le-o adresează acestora, prin El însuși*”⁸

P. Dupuis prezintă, de asemenea, și *relația* pe care o putem avea cu aceste texte și precizează pentru Coran: „*Teologii... sînt conștienți că Coranul nu poate fi văzut în întregime ca un cuvînt autentic al lui Dumnezeu, căci erorile nu lipsesc din cuprinsul său. Asta nu împiedică Adevărul divin pe care îl conține să se manifeste, fiind cuvîntul Domnului transmis prin profeți. Privit în contextul său istoric, mesajul monoteist al lui Mahomed apare ca o asemenea revelație divină, mediatizată de profet. Fără îndoială, această revelație nu este nici perfectă, nici completă: dar ea este la fel de reală*”⁹.

Nu putem să ne referim exclusiv la diferențele formale dintre Coran și Evanghelic, căci Vechiul Testament include și el cărți în care ar fi ușor să arătăm contradicțiile față de spiritul și litera Scripturilor apostolice. Putem fi siguri că drumul rămîne deschis unei descoperiri ulterioare, unei revelații mai depline, unei experiențe care, depășind Scripturile și Legea, va conduce la o înțînire, mai personală, cu Dumnezeul-viu. Totodată, în Coran, în ciuda numeroaselor luări de poziții împotriva Întrupării și Crucii, Hristos rămîne un mister pe care comentatorii nu l-au putut dezlega complet, o taină care i-a fascinat pe cei mai dintre mistici.

4. Pentru o lectură spirituală

Mi se pare deci posibil să facem o lectură spirituală din Coran (sprijinită pe experiența spirituală și călăuzită de Duhul Sfânt) și să găsim aici ecourile cuvintelor divine, care ne invită să aprofundăm cunoștințele noastre despre misterul inepuizabil al lui Dumnezeu și să fim mai decisi a ne abandona încrezătorii în mila sa. Sintem retrimiși, deopotrivă, spre o mai mare intimitate cu Iisus, „cale, adevăr, viață“, revelație a Domnului, care ne atrage și prin care putem comunica în Sfântul Duh, punându-i spune „Părinte“, fără să epuizăm însă niciodată dorința de a-l vedea într-o zi față către față pe Cel care ne cunoaște întru credință.

Iată lectura spirituală pe care P. Teissies o face din sura a 5-a, versetul 114:

Isus, fiul Mariei, spune:

„O Dumnezeu, Domnul nostru!

Din cer, fă să coboare între noi o Masă întinsă!

Aceasta va fi pentru noi o sărbătoare,

pentru primul și pentru ultimul dintre noi,

și un semn venit de la tine“

„Islamul așteaptă și el reîntoarcerea lui Isus ca unul din semnele Vremii din urmă. Un semn care, pentru un musulman, ar fi reuniunea dintre fiii Evangheliei și discipolii lui Mahomed, în jurul credinței musulmane. Or, în mod misterios, Coranul aduce aminte musulmanilor un episod pe care niciunul dintre ei, pentru moment, nu-l pune în legătură cu Euharistia, dar care, în același timp, le dăruiește această hrană mesianică, sub simbolurile căreia creștinii nu pot să nu recunoască multiplicarea pîinilor, Cina cea de Taină a Domnului. Ce poveste frumoasă pentru cei care celebrează acest semn și această sărbătoare în țările Islamului. Această invitație tainică reunește în euharistia noastră nu numai intențiile creștinilor, dar și pe cele ale tuturor fraților noștri întru umanitate. Iar comuniunea pe care Euharistia o înfăptuiește, nu va fi, oare, într-o zi, universală“¹⁰?

Traducere de Yvonne Pușcaș

(Spiritus, nr. 126, sept. 1991)

Note

1. *Le Coran*, trad. Kazimirsky, Garnier-Flammarion, 1970

2. J. Monol, în *Les regles de l'interpretation*, colocviu ținut de Centre d'Etudes des Religions du Livre, editat de M. Tardieu, Cerf.

3. O. Carré, *Mystique et Politique*, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, frere musulman radical, Cerf, Paris, 1984.

4. R. Caspar, bibliografia dialogului islamo-creștin, în *Islamochristiana*, 1 (1975), 2 (1976), 3 (1977), 4 (1978), 5 (1979), 6 (1980), Institutul Pontifical de Studii Arabe și Islamice, Roma.

5. P.M. Soubeyand, *L'Islam en question*, ed. Lion de Juda, 1989.

6. H. Zakarias, *De Moise a Mohammed*, 2 volume. la autor, B.P. 46, Cahors, France, 1955.

7. A.L. de Prémare, *Joseph et Mohammed*, le chapitre 12 du Coran, Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 1989, p. 6.

8. J. Dupuis, *Jésus Christ a la rencontre des Religions*, Desclée, p. 225.

9. *Ibid.*, p. 219.

10. Mgr. H. Teissier, *Eglise en Islam*, Le Centurion, 1984, p. 192-193.

Pierre Claverie, algerian, este Episcopul Oranului.

Familia

MAHMUD ABU SAUD

Familia este un grup de persoane unite prin legături de sînge și/sau relații maritale.¹ (Termenul „legături de sînge” implică faptul că părinții tuturor generațiilor familiei au fost căsătoriți.) În terminologia islamică, familia îi include pe toți descendenții unei persoane și pe cei care au dreptul să o moștenească. Pentru Islam, instituția familiei este singura atmosferă naturală în care un individ poate fi crescut și educat și în care își poate satisface nevoia biologică de dragoste, înrudire, de transcendență umană, de împlinire și de găsire a identității de sine. Căsătoria fiind singurul mijloc de a întemeia o familie, Islamul face căsătoria un lucru obligatoriu pentru toți musulmanii care și-o pot permite din punct de vedere fizic și financiar. El interzice relațiile sexuale extra-maritale, homosexualitatea și adoptarea copiilor, pentru că nici una dintre acestea nu poate stabili relații de sînge sau o legătură biologică maritală normală.

A. Căsătoria

Astfel, în Islam familia începe cu căsătoria, care este un contract civil liber, prin care bărbatul cere de soție femeia, în mod explicit și public, iar femeia, sau reprezentantul ei, acceptă această cerere. Alte condiții necesare pentru ca acest contract să fie valabil sînt următoarele:

1. Voința liber exprimată a ambelor părți (care trebuie să aibă vîrsta legală minimă pentru căsătorie);
2. Un dar de nuntă în bani pe care bărbatul trebuie să îl ofere femeii;
3. Cel puțin doi martori la încheierea contractului;
4. Intenția explicită atît din partea bărbatului, cît și a femeii, de a păstra continuitatea căsătoriei.

În plus, orice condiție specială privind viața matrimonială considerată de una dintre părți ca fiind necesară și obligatorie trebuie să fie exprimată la încheierea contractului. De pildă, femeia poate să-și afirme dreptul de a divorța de soțul ei în orice moment în viitor, fără nici o procedură judecătorească sau fără un motiv legal. Ea poate, de asemenea, să insiste să locuiască într-un anumit oraș sau să-și păstreze dreptul de a munci. Totuși,

nici o condiție care încalcă regulile Islamului nu este valabilă sau obligatorie pentru nici una dintre părți, chiar dacă ea a fost convenită de comun acord la data încheierii contractului.

După ce contractul este încheiat, femeia devine soția bărbatului și dobândește toate drepturile și îndatoririle legale și morale, chiar dacă actul căsătoriei nu s-a consumat. Legal, alături de soțul ei și soția are dreptul de a se moșteni unul pe altul. Soțul trebuie să își ocrotească și să își întrețină soția, iar ea, la rândul ei, trebuie să întrețină gospodăria soțului ei și să coabiteze cu el. Soția musulmană își păstrează numele de fată fără a adăuga la el numele soțului ei. De asemenea, ea are dreptul să-și păstreze averea și nu este obligată să discute cu soțul ei nici una dintre afacerile ei financiare.

Prin contractul de căsătorie, amândoi soții încheie cu Dumnezeu un legământ să respecte toate învățăturile și poruncile sale așa cum sunt ele exprimate în sfântul Coran și în suntele Profetului. Ei iau cunoștință de calitatea divină a căsătoriei, instituție zidită pe dragoste, pace și calm, compasiune și serenitate, mângiere și îngăduință. Coranul cuprinde numeroase versete² care explică valoarea morală a căsătoriei, afirmând importanța ei ca instituție care dă naștere copiilor și le asigură creșterea și educarea. În relația lor, partenerii caută pace și liniște, dragoste și încredere. Căsătoria se caracterizează prin bunătate, egalitate și compasiune³. Totuși, Islamul îl consideră pe bărbat capul familiei atât din cauza constituției sale biologice⁴ cât și a responsabilității sale pentru întreținerea familiei. Deși sfântul Coran acordă bărbatului un „rang” mai înalt decât al femeii, el nu este considerat a avea o superioritate preferențială. Însăși calitatea sa de bărbat îi conferă „conducerea instrumentală”; „în aproape toate societățile, rolurile instrumentale, care includ și conducerea economică și politică, aparțin soțului-tată, în timp ce rolurile expresive aparțin femeii-mamă”⁵. În orice caz, ca o consecință a legământului făcut cu Dumnezeu, nici unul dintre soți nu este obligat să îl urmeze pe celălalt, dacă acesta încalcă *Shari'a*. Prin urmare, supunerea soției față de soțul ei este limitată la rolul lui de soț și tată. Islamul nu cere nici unui musulman să se supună altor persoane dacă acest lucru contravine religiei.

1. Drepturile soției

Obligațiile materiale ale soțului față de soție sunt de două feluri: dota, care este un dar în bani, și întreținerea, care constă în satisfacerea nevoilor ei materiale. Atât dota cât și întreținerea sunt drepturi ale soției. În majoritatea căsătoriilor musulmane, o parte a dotei este plătită înainte sau imediat după încheierea contractului de căsătorie, iar cealaltă, care este în general partea mai mare, este considerată o datorie restantă, care trebuie să fie plătită la cerere. Soția are dreptul să-și ceară dota în orice moment cu condiția ca banii să fie disponibili. Dacă divorțează, sau dacă soțul moare, datoria devine scadentă și trebuie plătită înaintea oricăror alte datorii. Întreținerea este o obligație deoarece soția are dreptul să îi fie satisfăcute trebuințele materiale la nivelul tradițional al mediului în care trăiește cuplul și al resurselor financiare ale soțului ei. Dumnezeu spune: „Femeia ta trebuie să trăiască după posibilitățile tale... Bărbatul cu stare trebuie să cheltuiască după posibilitățile sale, iar bărbatul ale cărui posibilități sunt limitate trebuie să trăiască în limita a ceea ce i-a lăsat Dumnezeu.”⁶

Dreptul femeii la întreținere este întărit de lege. Nu numai că soția poate divorța de soțul ei dacă acesta nu își îndeplinește obligația, dar poate de asemenea să-i folosească banii pentru a deschide un proces împotriva lui. Drepturile morale ale soției o îndreptătesc

la un tratament bun și blind din partea soțului, ca răspuns la compasiunea și dragostea pe care i le oferă acestuia. De asemenea, soția are anumite drepturi sexuale, astfel încât dacă bărbatul o părăsește fără nici un motiv întemeiat, ea îl poate da în judecată. Drepturile sexuale ale femeii o îndreptățesc să aibă copii. Dacă soțul este steril, ea are dreptul să divorțeze. Dacă el nu vrea să aibă copii, trebuie să obțină asentimentul soției.

2. Drepturile soțului

Drepturile soțului sînt în majoritatea lor drepturi morale, din moment ce soția nu este obligată să contribuie la cheltuielile pentru întreținerea gospodăriei. Majoritatea drepturilor lui interzic soției să facă anumite lucruri. Obligația soțului de a-și apăra onoarea cere din partea soției castitate. Este obligatoriu ca ea să nu permită și să nu încurajeze pe nimeni altcineva decît pe soțul ei să-i facă avansuri. În același scop, ea nu trebuie să permită nici unui bărbat care nu este *mahram*⁷ să intre în casă fără permisiunea soțului sau atunci cînd este singură. Soția nu trebuie să primească nici un cadou de la un non-*mahram*, sau să-i facă vreun cadou fără permisiunea soțului, sau atunci cînd este singură. Ea nu îl poate refuza pe soțul ei fără o scuză legitimă, dimpotrivă, trebuie să se facă dorită de el. Dacă soția are dreptul de a naște copii, și soțul are dreptul de a avea copii. Astfel, ea nu are dreptul să evite concepția fără consimțămîntul soțului. Cele cîteva obligații materiale ale femeii îi interzic de asemenea unele lucruri. Ea este obligată să nu dispună de posesiunile soțului fără permisiunea acestuia; totodată, nu îi este permis să facă cheltuieli extravagante din banii lui. În sfîrșit, soția este obligată să se supună și să-și slujească soțul.

3. Drepturile copiilor

Copiii au drepturi specifice a căror asigurare le revine ambilor părinți. Pentru că un copil nu poate supraviețui fără un sprijin emoțional și material, dragostea părinților trebuie să se traducă în îngrijire și înțelegere. Copiii au dreptul la întreținere deplină, la satisfacerea nevoilor lor biologice, la o educație corespunzătoare și la ocrotirea sănătății. În plus, părinții trebuie să îi învețe normele de comportament acceptabile pentru societate. Dacă comportarea copiilor provoacă daune altor persoane, părinții lor răspund în fața legii pentru aceste daune.

Deoarece consideră că maternitatea este un instinct al femeii, Islamul cere mamei să ofere copilului mai multă atenție și îngrijire decît (o poate face) tatăl. Responsabilitatea tatălui față de copii este de a-i întreține și de a-i îndruma moral.

Drepturile copilului cuprind și dreptul la legitimitate prin care copilul este îndreptățit să se nască în interiorul unei căsnicii. De îndată ce este conceput, copilul dobîndește dreptul la viață. Avortul este interzis de la un anumit stadiu de viață al fătului și nu poate fi hotărît în nici un stadiu doar de către unul dintre părinți. Mulți juriști musulmani consideră că avortul este un mare păcat și că trebuie interzis total.

Relația părinte-copil are o mare importanță în viața socială islamică, făcînd ca întreținerea părinților să devină responsabilitatea principală a copiilor, după ce primii nu-și mai pot purta singuri de grijă. Dumnezeu poruncește musulmanilor să nu își jignească părinții, ci să li se supună și să îi îngrijească la bătrînețe: „Domnul a poruncit să nu i te închini decît Lui și să fii bun cu părinții tăi. Dacă vreunul dintre ei ajunge la bătrînețe,

nu îi vorbi disprețuitor și nu îi întoarce vorba, ci arată-i respect prin vorbele tale.”⁹ Profetul Muhammad a arătat că mama virtuoasă crește copii virtuosi și că străduința pentru bunăstarea copiilor este egală cu străduința pentru cauza lui Dumnezeu.

4. Drepturile rudelor

După *Shari'a*, rudele se împart în două categorii: cele care au dreptul la moștenire și cele care nu au acest drept. Primele sînt formate din membrii familiei și, ca atare, se bucură de o situație privilegiată. Ei sînt îndreptățiți la un tratament bun și la o primire ospitalieră din partea celorlalți membri ai familiei. Mai mult, ei au dreptul de a beneficia înaintea altora de actele de caritate ale familiei⁹. Pe lângă privilegiile lor, membrii familiei au responsabilitatea de a încerca să corecteze sau să compenseze orice greșală a unui alt membru al familiei¹⁰. Islamul prescrie că toate rudele trebuie să fie tratate cu blîndețe și caritate, dar rudele mai îndepărtate trebuie să beneficieze de actele de caritate după rudele mai apropiate. Dumnezeu spune „Dă rudelor tale, precum și nevoiașilor și drumeților, ceea ce sînt îndreptățiți să primească...”¹¹.

B. Funcțiile familiei

Ca element de bază al vieții sociale islamice, familia are două funcții: satisfacerea nevoilor omenești instinctuale și realizarea valorilor sociale vitale. Din punct de vedere instinctual, familia conferă un sens onorabil, sigur și sănătos maternității femeii căsătorite. Ea creează o atmosferă de împlinire în care sexualitatea este practică în cadrul unei relații de dragoste. În Coran, căsătoria este numită „*nikah*”, ceea ce în traducere literală înseamnă „raport sexual”. Musulmanilor nu le este rușine să pronunțe cuvîntul folosit de Dumnezeu pentru cea mai nobilă dintre relațiile dintre oameni. Profetul redă vorbele lui Dumnezeu care spune: „Eu sînt al-Rahman (Cel mai Îngăduitor și mai Milostiv). Am derivat cuvîntul al-Rahim (uter) din numele Meu.”

O altă dorință umană instinctuală satisfăcută de instituția căsătoriei este dorința de continuitate în viață. Aceasta îi îndeamnă pe oameni să construiască și să producă pentru viitor. Oamenii, fiind conștienți de viața lor scurtă, tînjesc după transcendență și nemurire. De aceea, ei lucrează pentru a lăsa în urma lor ceva care să amintească de trecerea lor prin viață. Copilul unei persoane este o parte din această persoană și îi poartă numele; astfel, nu sînt rare cazurile în care tatăl creează o afacere și își pregătește copii pentru a o prelua și conduce după moartea sa. Islamul traduce această nevoie instinctivă de nemurire în instituția deosebit de bine organizată a moștenirii, prin care dorința de nemurire este satisfăcută, iar solidaritatea familiei este întărită.

În ceea ce privește funcția familiei de a realiza valorile morale de bază, Islamul declară că deoarece oamenii au, în virtutea creerii lor, aceeași origine, ei trebuie să trăiască în solidaritate și pace. Atunci cînd a fost creat primul individ uman și partenera sa, a luat sîntă legea reproducerii umane¹². Reproducerea, o funcție a familiei, este un mijloc în vederea unui scop mai înalt: formarea societății umane iubitoare și slăvirea lui Dumnezeu: „O, omenire! V-am creat dintr-o singură pereche, parte bărbătească și parte femeiască, și v-am transformat în neamuri și triburi, pentru a vă cunoaște unii pe alții (nu pentru a vă dușmăni). Cu adevărat, cel mai plăcut dintre voi în ochii lui Dumnezeu este (cel care este) cel mai virtuos dintre voi.”¹³

Pentru a trăi împreună în pace, oamenii trebuie să se respecte și să se iubească. Aceste sentimente, care sînt esențiale tuturor societăților omenești, pot fi nutrite doar de familiile în care dragostea și liniștea sînt precumpănitoare. Coranul explică aceasta ca pe un semn că Dumnezeu a creat, pentru bărbat, din trupul lui, o parteneră în compania căreia să-și găsească liniștea și pacea așezînd între ei dragostea reciprocă și îndurarea¹⁴. Familia îi învață pe oameni altruismul, o valoare vitală oricărei societăți întemeiate pe dragoste. De fapt, fără altruism nu poate exista dragoste adevărată. A-i iubi pe ceilalți ca pe tine însuși este, după profetul Muhammad, o condiție necesară credinței adevărate. Profetul spune că acela care își mănîncă mîncarea în tihnă, în timp ce aproapele său este flămînd, trebuie să-și pună la îndoială credința. Mai mult chiar, Muhammad spune că, în timp ce primea revelația, arhanghelul Gabriel l-a sfătuit să aibă grijă de aproapele lui pînă acolo încît „să îi lase o parte din moștenire.”¹⁵ Dumnezeu poruncește musulmanilor „să faci bine părinților tăi, rudelor, orfanilor, celor în nevoie, vecinilor tăi, precum și aproapelei tău, chiar dacă nu îl cunoști.”¹⁶

În sfîrșit, responsabilitatea familiei pentru acțiunile membrilor ei dă credibilitate tuturor indivizilor, în calitate de reprezentanți ai familiei, ca unitate aflată în spatele membrilor ei individuali, precum și societății, ca o colectivitate în care drepturile și obligațiile tuturor persoanelor sînt respectate.

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Al-Islam*, vol. 10, nr. 4, Shawal 1414)

Note

1. Hammumad Abdalati, *Islam in Focus* (Indianapolis, Ind. : American Trust Publication, 1975, p.118.
2. *Qur'an*, 4:1. 30:21.
3. *Qur'an* 30:21.
4. Pentru o discuție adițională asupra acestui punct vezi M. Abu Saud, *Sex Roles in Muslim Families of USA* (Indianapolis, Ind., American Trust Publication, 1979), pp. 19-21.
5. Hammumadf Abdsalati *The family Structure in Islam* (Indianapolis, Ind., American Trust Publication, 1977), p. 174.
6. *Qur'an*, 65: 6ff
7. Un *mahram* este un bărbat care nu se poate căsători cu o femeie din cauza legăturilor de sînge sau maritale, adică un fiu, un frate, un nepot, socrul etc.
8. *Qur'an*, 17: 23.
9. *Qur'an*, 2: 177.
10. Această responsabilitate se numește în arabă *al-'Aqilah*.
11. *Qur'an*, 17: 26; vezi, de asemenea, 2:177, 4: 8, 36; 17: 26.
12. *Qur'an*, 4:1
13. *Qur'an*, 49: 13.
14. *Qur'an*, 30: 21.
15. Muslim, *al-Jami'al-Sahih*, vol. 4. 35
16. *Qur'an*, 4: 36

Islamul nu este un dușman al Occidentului

MUHAMMAD ABDO YAMANI

Alocuțiunea ținută de Alteța Sa Prințul Charles, patronul lui Oxford Center for Islamic Studies, asupra subiectului „Islamul și Occidentul” a venit ca un îndrăzneț pas înainte, făcut cu intenția de a sprijini o mai bună înțelegere între lumea occidentală și cea musulmană. Elogiul făcut Islamului de către prințul de Wales a fost, pentru mulți, o surpriză plăcută.

Venind de la o persoană cu o poziție atât de înaltă în Occident, modul elogios în care a subliniat meritele teologice, culturale, educaționale și istorice ale Islamului, precum și contribuțiile sale inestimabile la formarea civilizației occidentale, a fost într-adevăr un semn de îmbunătățire în viitor a relațiilor dintre cele două lumi. Este evident că prințul de Wales a pășit pe un teren care nu a mai fost vizitat, pînă acum, de nici o persoană regală, pentru că a începe o discuție despre Islam și Occident înseamnă, într-adevăr, să te aventurezi într-un teritoriu periculos.

Examinînd relațiile dintre Islam și Occident, prințul de Wales a trebuit să înfrunte vechi prejudecăți și uri, precum și o ignoranță și o neîncredere care dăinuiesc, în unele cazuri, de aproape o mie de ani.

Ce l-a determinat atunci ca, prin discursul său de la Oxford, să pășească într-o zonă pe care el însuși o descrie ca fiind acoperită cu un „cîmp de mine”? Desigur, nu dorința de a adopta Islamul sau o altă nouă cauză, după cum au sugerat unii autori. Ar fi la fel de greșit să credem că ar exista în personalitatea prințului Charles un impuls, adînc înrădăcinat, care îl împinge să cocheteze cu pericolul, să exploreze domenii în care nici un alt cap încoronat nu s-a aventurat pînă acum.

Răspunsul prințului însuși este convingător: motivul stă în credința fermă că cele două lumi - Islamul și Occidentul - „au să-și ofere una alteia multe lucruri, au multe de făcut împreună, că ceea ce le leagă este mult mai puternic decît ceea ce crează neînțelegeri între ele”.

Cuvintele prințului Charles privitoare la Islam reprezintă o evoluție care dă speranțe milioanei de musulmani din lumea întreagă. Discursul său a fost primit cu ovații prelungi de asistența formată din opt sute de invitați ai Universității Oxford. Printre

cei care l-au aplaudat cu căldură s-au aflat treisprezece ambasadori islamici, Aga Khan și un număr de personalități binecunoscute.

Dacă observațiile prințului Charles sînt remarcabile mai ales din cauza rangului său, glasul său nu este cu siguranță singurul din lumea occidentală care apreciază meritele Islamului. Din cele mai vechi timpuri, unii europeni au fost în stare să-și formeze o imagine mai echilibrată asupra Islamului. Este adevărat că ei au fost întotdeauna o minoritate și că au avut uneori percepții tributare propriilor lor lipsuri, dar această mină de oameni a încercat să corecteze erorile contemporanilor lor și să se ridice deasupra prejudecăților acestora.

Cu siguranță că această tradiție mai tolerantă, înțelegătoare și curajoasă este cea pe care trebuie să o încurajăm. În afară de acești oameni din Occident care au venit în întâmpinarea Islamului, există mulți alții care nutresc o anumită simpatie, compasiune și prietenie față de musulmani.

În 1840, Thomas Carlyle a apărat Islamul și pe profetul Muhammad (pace lui) într-un mod curajos și obiectiv. Încurajat de el, Montgomery Watt a încercat să corecteze impresiile ostile ale primilor autori și a lăudat contribuția Islamului la civilizația occidentală.

În profundul său studiu asupra lucrărilor dedicate Islamului, Norman Daniel îndeamnă la o atitudine mai înțelegătoare și la o recunoaștere a faptului că Dumnezeu i-a revelat profetului Muhamad (pace lui) adevărul, la fel cum L-a revelat și profeților de dinaintea lui.

Una dintre cele mai importante încercări de a dezvolta o viziune mai obiectivă asupra Islamului a fost cea a lui Petru Venerabilul. Opera sa, *Apologia lui Al-Kindi*, a pus pentru prima oară la îndemîna occidentalilor mijloacele pentru a studia în mod serios Islamul.

Petru și-a scris tratatul adresîndu-se musulmanilor cu blîndețe și afecțiune: „Mă îndrept spre voi nu cu armele, ca ceilalți oameni, ci cu cuvintele; nu cu forța, ci cu rațiunea; nu cu ură, ci cu dragoste. Vă iubesc și, iubindu-vă, scriu pentru voi, iar scriindu-vă, vă chem la mîntuire.” În zilele noastre există mulți occidentali curajoși, bărbați și femei, care luptă din toată inima pentru a îndrepta imaginea negativă a Islamului în Occident.

În lucrarea sa *Muhammad. A Western Attempt to Understand Islam*, Karen Armstrong încearcă într-un mod lăudabil să corecteze prejudecățile Occidentului împotriva Islamului și a profetului Muhammad (pace lui). Dintre ceilalți autori contemporani nemusulmani, trebuie să menționăm străduința deosebită a profesorului Francisc Lamand, președintele Asociației Franceze „Islamul și Occidentul”. Timp de două decenii, dr. Lamand a luptat, și luptă în continuare cu vigoare, împreună cu pușinii care îi împărtășesc vederile, pentru a construi o punte între țările occidentale și cele islamice.

Pentru el, fundamentul apropierii dintre Islam și Occident este ideea apărării valorilor sociale. El subliniază că Occidentul tehnologiei și al științei este un Occident care a pierdut, într-o anumită măsură, semnificația unor valori morale, pe care Islamul a păstrat-o neștirbită.

Dr. Lamand spune că „Islamul contribuie la renașterea, în Occident, a trei valori esențiale: sentimentul comunității, într-o parte a lumii care a devenit prea individualistă, sentimentul sacralului și cel al legii. Aceasta poate fi contribuția pe care Islamul ar putea-o oferi societăților din Occident.”

Cît despre Michael H. Hart, concepția lui despre profetul Muhammad, expusă în cartea *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, este remarcabilă. Hart îl clasează pe profetul Muhammad pe primul loc între toate marile personalități ale omenirii, și face acest lucru nu din motive religioase, ci pentru influența sa pozitivă asupra omenirii.

Întocmai ca și prințul de Wales în excelentul său discurs, acești autori au încercat, cu bună credință, să îndepărteze din mințile occidentalilor dușmănia și prejudecățile împotriva Islamului. Ei s-au străduit să creeze astfel o atmosferă de înțelegere reciprocă între lumea occidentală și cea islamică. Desigur, încercarea este îngreunată de cei care, din ignoranță, perpetuează încă niște stereotipuri ciudate. Totuși, chiar faptul că cercul celor care înțeleg și iau poziție se lărgeste, și a ajuns să cuprindă și o asemenea personalitate politică, promite că atitudinile negative vor înceta să mai aibă greutate, încetul cu încetul.

Trebuie, de asemenea, să admirăm efortul altor organizații care lucrează neobosite în Marea Britanie, Franța, SUA și în alte țări pentru promovarea unor relații bune între comunități. Fundația Islamică din Leicester, Asociația Franceză „Islamul și Occidentul”, Oxford Centre for Islamic Studies, Centrul pentru Studiul Islamului și a Relațiilor Creștin-Musulmane, Fundația Iqra din Londra, Societatea Islamică din America de Nord (ISNA) din Indiana, SUA, și IIIT sînt doar cîteva exemple notabile și încununate de succes.

Într-un articol recent, un autor musulman sugera că Occidentul, în întregul său este împotriva Islamului. Nimic mai departe de adevăr și mai înșelător. Dimpotrivă, cei cărora le place să atace Islamul și să-l prezinte într-o lumină negativă sau falsă, fie din ignoranță, fie datorită prejudecăților lor, au toate șansele să fie izolați, iar vremea lor începe să apună. Dar, dacă îi acuzăm pe autorii occidentali care, din ignoranță, prezintă Islamul într-o lumină negativă, atunci autorii musulmani care atacă întregul Occident fără excepție, sînt chiar mai vinovați, pentru că ei fac aceeași greșală de care îi acuză pe alții: „Îți place ca ceilalți oameni să se poarte cum se cuvine, dar uiți să faci tu însuși astfel?” (Coran, Al-Baqarah 2: 44).

Lipsa schimburilor de idei și a comunicării nu este întotdeauna numai vina uneia dintre părți. Sînt ferm convins că înțelegerea mutuală, respectul și dialogul pot îmbunătăți situația. Avem nevoie să continuăm dialogul cu occidentalii de bunăcredință, educați și cu mintea deschisă. Sînt de acord cu prințul Charles că toleranța și înțelegerea trebuie să se manifeste în ambele sensuri „și că aceste două lumi, cea islamică și cea occidentală, se află la o răscruce de drumuri în ceea ce privește relațiile dintre ele. Nu trebuie să le lăsăm să se izoleze. Lumea islamică și cea occidentală nu își mai pot permite să se sustragă unui efort comun pentru a-și rezolva împreună problemele.”

Prințul Charles a observat în mod corect că nu ne mai putem permite să reinviem confruntările teritoriale și politice din trecut. Trebuie să ne împărtășim experiența, să ne explicăm celorlalți, să înțelegem și să tolerăm și să construim pe baza acelor principii pozitive pe care le avem în comun. Lumea se transformă din ce în ce mai repede într-un sat planetar, pe măsură ce comunicațiile dintre diferitele părți ale lumii sînt ușurate din ce în ce mai mult de noile tehnologii media. Ceea ce se întîmplă într-o anumită parte a lumii poate afecta modul de gîndire și de acțiune a oamenilor din cele mai izolate părți ale lumii.

Trebuie să educăm tinerele generații din Occident să înțeleagă corect Islamul și modul de viață musulman, după cum este nevoie să le oferim tinerilor din lumea musulmană o informație echilibrată și pozitivă asupra Occidentului.

La fel de importantă este și nevoia de dialog între adulții din cele două lumi. Un astfel de dialog va permite oamenilor din Occident să-i înțeleagă mai bine pe musulmani și viceversa. O astfel de înțelegere reciprocă duce la un respect reciproc, care va face satul planetar o lume mai fericită. Ea va duce la o colaborare economică și culturală, care nu este mai puțin importantă decât înțelegerea și cooperarea din domeniul educației.

Cooperarea la aceste nivele, cu toate celelalte societăți, fără deosebire de diferențele de culoare sau religioase va duce în cele din urmă la crearea unei noi comunități mondiale și a unui nou sistem internațional. Până la urmă, întreaga omenire nu este altceva decât o singură familie și... „Dumnezeul nostru și Dumnezeul vostru este unul și același...” (Coran *Al-Ankabut* 29: 46). În Coran, Atotputernicul Allah spune:

„O, omenire! V-am creat dintr-o singură pereche, parte bărbătească și parte femeiască, și v-am transformat în neamuri și triburi, pentru a vă cunoaște unii pe alții (nu pentru a vă dușmăni) (Coran *Al-Hujurat* 49: 13).

Este de datoria celor care vorbesc oamenilor din Occident despre Islam să o facă în așa fel încât să ușureze atât de necesara înțelegere reciprocă.

„Cheamă-i pe toți pe calca Domnului tău”, spune Allah, „cu înțelepciune și predici frumoase...” (Coran).

Prințul Charles spunea „Sînt încîntat că acest dialog a început deja, atât în Marea Britanie, cît și în alte locuri. Dar trebuie să încercăm mai temeinic să ne înțelegem unii pe alții, să eliminăm otrava dintre noi și să alungăm stafia suspiciunii și fricii. Cu cît înaintăm mai mult pe acest drum, cu atât mai bună va fi lumea pe care o vom crea, pentru copii noștri și pentru generațiile viitoare.”

Prințul a atins astfel adevăratul fond al problemei și cred că mesajul său a pătruns în inimile tuturor credincioșilor. Nu pot spune decât că îl admir pentru curajul său.

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Al-Islam*, vol. 10, nr. 10, Jamdiul Ula 1415)

Dr. Muhammad Abdo Yamani a fost timp îndelungat rectorul Universității Regele Abdul Aziz din Jeddah și ministru al informațiilor al Regatului Arabiei Saudite. În prezent, este președintele Fundației IQRA, o organizație caritabilă care desfășoară misiuni în lumea întreagă.

Zakah

HAMMUMAD ABDALATI

Zakah-ul este o instituție remarcabilă și un important stîlp al Islamului. După cîte știm, pentru cuvîntul Zakah și pentru înțelesul pe care îl poartă nu există echivalent în nici o limbă. El nu este doar o formă de caritate, o simplă danie, un impozit sau o zeciuială. Nu este nici o simplă expresie a bunătații; el este toate acestea la un loc și mult mai mult decît atât. El nu este doar o deducere a unui anumit procent din proprietatea unei persoane, ci și o îmbogățire și o investiție spirituală. Nu este o simplă contribuție voluntară în beneficiul unei persoane sau a unei cauze și nici un impozit guvernamental pe care o persoană vicleană îl poate ocoli. Mai curînd, el este o datorie stabilită de Dumnezeu și respectată de musulmani, în interesul societății ca întreg. Cuvîntul coranic Zakah nu are numai înțelesul de act de caritate, danie, zeciuială, bunătațe, impozit oficial, contribuție voluntară etc., ci adaugă la toate acestea și bunătața lui Dumnezeu precum și motive de ordin spiritual și moral. Astfel, datorită originalității supreme a Coranului, Cartea Divină a lui Dumnezeu, nu poate exista un echivalent al cuvîntului Zakah.

Înțelesul literal cel mai simplu al cuvîntului Zakah este puritate. Înțelesul tehnic al cuvîntului desemnează echivalentul anual în bunuri sau în bani pe care un musulman înstărit trebuie să îl plătească beneficiarilor lui de drept. Dar semnificația spirituală și religioasă a Zakah-ului este mult mai profundă și mai vie. Tot astfel este și valoarea sa socio-politică și umanitară. Vom oferi în cele ce urmează o explicare a efectelor profunde ale Zakah-ului.

1. Zakah-ul purifică proprietatea oamenilor înstăriți și o eliberează de partea care nu le mai aparține, parte care trebuie să fie distribuită beneficiarilor ei de drept. Atunci cînd vine vremea plății Zakah-ului, un anumit procent din avere trebuie să fie distribuit imediat în modul indicat, deoarece proprietarul nu mai are dreptul legal sau moral de a poseda acel procent. Dacă nu face acest lucru, este evident că reține pentru sine ceva ce nu îi aparține. Din orice punct de vedere, moral sau spiritual, este vorba în mod clar de corupție și uzurpare. Aceasta înseamnă că procentul reținut ilegal impurifică și pune în primejdie întreaga proprietate. Dar, pe de altă parte, dacă procentul cuvenit săracilor este împărțit beneficiarilor lui de drept, partea rămasă va fi pură și decentă. Capitalul curat și posesiunile decente sînt cerințele prime ale prosperității continue și ale tranzacțiilor oneste.

2. Zakah-ul nu numai că purifică proprietatea celui care îl plătește, ci îi purifică și inima de egoism și lăcomie. El purifică și inima celui care îl primește de invidie și gelozie și nutrește în locul lor sentimente de recunoștință și bunăvoință față de donator. Ca rezultat, societatea în întregul ei este purificată și eliberată de suspiciune și de ura de clasă, de sentimentele rele și de neîncredere, de corupție și dezintegrare și de toate relele asemănătoare.

3. Zakah-ul reduce la minimum suferințele membrilor nevoiași ai societății. El este o consolare și o alinare pentru oamenii mai puțin norocoși, dar și un apel adresat tuturor pentru a nu-și precupeți eforturile și a-și ameliora situația. Pentru cel sărac el are sensul unei măsuri de urgență pe care nu trebuie să se bazeze în permanență, ci trebuie să întreprindă ceva pentru binele lui și al celorlalți. Pentru donator el este o invitație caldă de a câștiga mai mult pentru a putea face mai mult bine. Pentru toate părțile implicate, Zakah este, direct și indirect, o comoară deschisă către investiții spirituale care compensează din plin sacrificiile.

4. Zakah-ul este o formă sănătoasă de apărare internă împotriva egoismului și disensiunilor sociale, împotriva intruziunii și penetrării ideologiilor subversive. El este un instrument eficient de cultivare a spiritului de responsabilitate socială al celui care beneficiază de pe urma lui.

5. Zakah-ul este o manifestare vie a spiritului umanitar și a interacțiunilor sensibile între individ și societate. El este o ilustrare temeinică a faptului că deși Islamul nu interzice inițiativa particulară și nu condamnă proprietatea privată, el nu tolerează capitalismul lacom și egoist. El este o expresie a filosofiei generale a Islamului care adoptă o atitudine moderată dar pozitivă și eficientă între individ și societate, cetățean și stat, capitalism și socialism, între materialism și spiritualitate.

Rata Zakah-ului

Fiecare musulman, bărbat sau femeie, care la sfârșitul anului se află în posesia a aproximativ cincisprezece dolari sau mai mult, în numerar sau în bunuri, trebuie să dea Zakah la un nivel minim de 2,5%. Dacă are această sumă în numerar, lucrurile sînt mai ușoare. Dar dacă o persoană posedă articole comerciale sau bunuri imobile, el trebuie să-și evalueze averea la sfârșitul fiecărui an la valoarea curentă și să plătească Zakah în procent de 2,5% din valoarea totală a averii sale. Dacă investițiile lui au fost făcute în proprietăți imobiliare cum ar fi clădirile sau fabricile, rata Zakah-ului trebuie calculată după venitul net și nu după valoarea totală a proprietăților. Dar dacă construiește clădiri și case pentru a le vinde, rata Zakah-ului trebuie calculată după valoarea totală a proprietății. De asemenea, dacă persoana este un creditor, iar cel căruia i-a împrumutat bani este o persoană de încredere, creditorul trebuie să plătească Zakah și pentru suma dată cu împrumut, deoarece aceasta este în continuare parte din averea sa garantată.

Trebuie amintit că, în toate cazurile, Zakah-ul se plătește numai din balanța netă. Cheltuielile personale, întreținerea familiei, cheltuielile de necesitate, creditele scadente sînt plătite toate înainte, iar Zakah-ul se calculează din balanța netă.

De asemenea, trebuie amintit că rata de 2,5% reprezintă nivelul minim. În vremuri de urgență sau cînd apar anumite nevoi nu există o limită superioară a Zakah-ului; cu cît o persoană poate să dea mai mult, cu atît va fi mai bine pentru toți cei

interesați. Distribuirea Zakah-ului servește toate scopurile pentru care se organizează campanii de strângere de fonduri. Fondurile obținute prin Zakah țin locul oricăror alte fonduri. O relatare autentică spune că în istoria lumii islamice au existat timpuri când nu exista nici o persoană îndreptățită să primească Zakah; toți supușii vastului imperiu islamic - musulmani, creștini și evrei - aveau mijloace suficiente pentru a-și satisface nevoile, iar conducătorii trebuiau să păstreze Zakah-ul în trezorerie. Aceasta arată că atunci când legea Zakah-ului este aplicată corespunzător, ea micșorează nevoile oamenilor și îmbogățește tezaurul public într-o asemenea măsură încât nu mai există săraci și nevoiași, iar o imensă cantitate de surplus se află la dispoziția societății.

Puterea imbatabilă a acestei măsuri de interes public se trage din faptul că ea este o poruncă Divină, un ordin de la Dumnezeu Însuși. Ea nu este o problemă personală sau o contribuție voluntară; mai curând, este o obligație de a cărei respectare fiecare răspunde direct în fața lui Dumnezeu. Pentru că Zakah-ul este o lege dată de Însuși Dumnezeu, pentru a fi aplicată în interesul tuturor, și nici un musulman nu are voie să o negligeze. Când nu este respectată cum se cuvine, autoritățile de drept ale statului trebuie să intervină pentru a apăra această instituție și pentru a veghea la respectarea ei.

Beneficiarii de drept ai Zakah-ului

Sfântul Coran clasifică beneficiarii de drept ai Zakah-lui după cum urmează:

1. Musulmanii săraci, pentru a le alina suferința;
2. Musulmanii nevoiași, pentru a le oferi mijloacele prin care să-și poată câștiga existența;
3. Noii convertiți la Islam, pentru a se putea instala și pentru a-și satisface unele nevoi cu caracter excepțional;
4. Prizonierii de război musulmani, pentru a fi eliberați, prin plata răscumpărării;
5. Musulmanii datori, pentru a-i elibera de datoriile contractate din cauza necesităților presante;
6. Angajații musulmani numiți de guvern pentru a colecta Zakah-ul pentru a le plăti salariile.
7. Musulmanii aflați în slujba Domnului prin studierea, cercetarea sau propovăduirea Islamului. Această parte trebuie să le acopere chetuielile și să-i ajute să-și continue activitatea;
8. Călătorii musulmani aflați în dificultate în țările străine.

Beneficiarul de drept al Zakah-ului este persoana care la sfârșitul anului nu are nimic sau are foarte puțin pentru a-și satisface nevoile (mai puțin de 15 dolari). Dacă o persoană are aproximativ 15 dolari sau mai mult, el trebuie să fie un donator și nu un beneficiar al Zakah-ului. Dacă o persoană își primește partea de Zakah și descoperă că are suficient pentru nevoile lui imediate cu o balanță de aproximativ 15 dolari, ea nu trebuie să accepte mai mult, ci trebuie să dea ceea ce are în plus altor musulmani, care au acest drept.

Zakah-ul poate să fie distribuit direct indivizilor dintr-una sau mai multe dintre categoriile menționate, sau unei organizații de caritate care se ocupă de acest lucru. De asemenea, el poate fi distribuit sub formă de burse studenților și cercetătorilor musulmani merituoși, sau sub forma unor contribuții pentru organizațiile de caritate sau pentru instituțiile publice care patronează astfel de cauze.

Un musulman invalid sau handicapat trebuie să beneficieze de Zakah înaintea unuia care poate munci pentru a-și câștiga existența. Donatorul trebuie să își folosească pe cât este posibil mai bine judecata pentru a-i descoperi pe cei care au cea mai mare nevoie de Zakah.

Impozitele pe care le plătim astăzi guvernului nu înlocuiesc datoria religioasă; ea trebuie să fie marcată ca o obligație specială și să fie plătită separat de impozitele datorate statului.

Donatorul nu trebuie să se mândrească sau să caute să devină faimos datorită contribuției sale. El trebuie să își îndeplinească datoria cât mai discret cu putință, pentru a nu cădea victimă ipocriziei sau vanității, care anulează toate faptele bune. Totuși, dacă dezvăluirea numelui și a contribuției sale poate să îi încurajeze și să-i stimuleze și pe alții, donatorul are tot dreptul să-și anunțe contribuția.

Zakah-ul este obligatoriu și pentru produsele agricole și animale. Partea care trebuie plătită variază de la caz la caz și pentru lămurirea acestui capitol ar fi nevoie de o discuție mai amplă. De aceea, cititorul este sfătuit să consulte sursele complete ale legii și ale religiei.

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Al-Islam*, vol. 10, nr. 4, Shawal 1414)

Importanța Zakah-ului

MAULANA SADRUDDIN ISLAHI

Rugăciunea este esența drepturilor lui Allah, în timp ce *Zakah* este esența drepturilor omului. Al treilea stîlp al Islamului este Zakah, deoarece dacă este evident că nu există în Islam nici un act mai important ca rugăciunea, ar fi lipsit de logică să spunem că Zakah-ul are în Islam exact aceeași poziție ca și rugăciunea. Dar dacă luăm în considerare poruncile Coranului și cele ale tradiției privitoare la acest lucru, vom ajunge la concluzia că Zakah-ul se învecinează ca importanță cu rugăciunea. De pildă:

Două acte de pietate

După ce vorbește despre credință, Coranul menționează frecvent două acte de pietate, rugăciunea și Zakah-ul. Imaginea adevăratului musulman este descrisă de obicei de Coran în cuvinte precum acestea: „Oh! Cei care cred și fac fapte bune și se roagă și plătesc Zakah-ul, răsplata lor este la Domnul” (2:77)

Văzînd că există și alte fapte nobile care sînt la rîndul lor esențiale pentru un adevărat musulman, acest verset dobîndește o semnificație specială. Proiectînd imaginea adevăratului musulman, Coranul vorbește mai întîi despre credință.

De ce, după credință, Coranul amintește rugăciunea și Zakah-ul și nu alte acte? De ce nu vorbește și de alte fapte bune?

Evident, acest lucru nu este lipsit de semnificație. O considerare atentă va face acest fapt cît se poate de clar. Allah consideră rugăciunea și Zakah-ul ca fiind cele două pietre îngemănate de la temelie adevăratei credințe. Dacă o persoană îndeplinește aceste două acte după cum se cuvine, el oferă o garanție solidă și o dovadă practică a respectării depline a relației sale cu Allah. O astfel de persoană nu va fi expusă pericolului de a neglija respectarea celorlalte porunci pe care i le impune credința. De ce au aceste două acte un asemenea efect?

Răspunsul se află în înțelesul și țelul credinței și în semnificația rugăciunii. Poruncile credinței pot fi împărțite din punct de vedere logic în două categorii: prima este cea a poruncilor care se referă la îndatoririle omului față de Allah iar a doua este cea care se referă la îndatoririle omului față de omenire.

Astfel, practicarea credinței înseamnă în realitate ca omul să se achite atât de îndatoririle sale față de Allah, cât și de cele față de omenire. Și trebuie să observăm că rugăciunea este esența drepturilor lui Allah, în timp ce Zakah este esența drepturilor omului.

Dacă o persoană se roagă într-o moschee, este puțin probabil că ea nu va respecta drepturile lui Allah atunci când i se va cere. El va îndeplini aceste îndatoriri cu aceeași constanță cu care primăvara își trimite ploile asupra pământului. În mod asemănător, este greu de crezut că o persoană care plătește Zakah-ul va încălca drepturile celorlalți oameni.

Cel care dă de bună voie fratelui, vecinului și aproapelui său ceea ce a câștigat cu greu și care, făcând acest lucru, nu vrea să le câștige recunoștința, ci, mai curând, resimte această ofrandă ca pe o obligație, nu își va găsi liniștea decât atunci când își va îndeplini toate obligațiile născute din drepturile celorlalți.

Există și un alt aspect al acestei probleme. Coranul spune în repetate rânduri că credința devine o forță vie doar atunci când dragostea pentru Allah trece înaintea oricăror angajamente și când considerația pentru viața de apoi devine mai importantă decât toate telurile lumești.

Rugăciunea și Zakah-ul sînt cele mai eficiente mijloace pentru atingerea acestui obiect. În timp ce rugăciunea ne conduce către Allah și spre viața de apoi, Zakah-ul ne face să ne îngrijim de bunăstarea aproapelui nostru.

Dacă îmbunarea lui Allah și succesul în viața de apoi se aseamănă urcării unui munte, rugăciunea și Zakah-ul sînt cele două "motoare" care ne dau forța necesară acestei ascensiuni. Primul motor ne trage spre înălțimi, în timp ce al doilea ne împinge din spate în aceeași direcție. În acest fel, vom putea ajunge la destinație. Din moment ce importanța acestor două acte este atât de mare, ele sînt considerate pe bună dreptate adevăratul fundament al Islamului.

Condițiile divine

Atunci cînd le-a dat musulmanilor porunca de a porni un război sfînt împotriva necredincioșilor Makkah, Coranul i-a îndemnat să nu-și bage săbiile în teacă pînă ce dușmanul nu va fi trecut prin sabie sau va îmbrățișa Islamul.

Timp de două decenii le-a fost predicat Islamul și nu a fost preocupat nici un efort pentru a-i aduce la credință. Cu această ocazie, Coranul a stabilit anumite condiții în care credința lor putea fi acceptată, iar războiul sfînt împotriva lor oprit. Coranul specifică:

„Dar dacă se pocăiesc și se roagă și plătesc Zakah-ul, atunci lăsați-i în pace.” (9: 5)

Într-un verset legat de aceasta, Coranul repetă:

„Dar dacă se pocăiesc și se roagă și plătesc Zakah-ul, atunci ei sînt frații voștri întru religie.” (9:11)

Formularea face cît se poate de clar faptul că și după primirea credinței, acceptarea islamului era condiționată de îndeplinirea a două acte, și anume rugăciunea și plata Zakah-ului.

Atît timp cît cineva nu îndeplinește ambele acte, credința sa nu este acceptabilă. Aceasta demonstrează că plata Zakah-ului este o precondiție și un însemn al credinței. Profetul (pace Lui) a elucidat această problemă atunci cînd a spus:

„Mi s-a poruncit să lupt împotriva oamenilor pînă cînd vor mărturisi că nu există nici un alt Dumnezeu în afară de Allah și vor începe să se roage și să plătească Zakah-ul; iar dacă vor face acest lucru viața și proprietatea lor vor fi garantate de mine, iar Allah se va îngriji de treburile lor” (*Muslim*).

Coranul prescrie condiția Zakah-ului nu numai pentru noii musulmani, ci pentru toți musulmanii, fără excepție. Dacă un musulman refuză să plătească Zakah-ul, guvernarea islamică are datoria să îl pedepsească.

Pe vremea califului Abu Bakr, unele triburi au refuzat să plătească Zakah. El le-a declarat război. Cum Umar cel Mare a ezitat să-l urmeze, Abu Bakr i-a declarat:

„Pe Allah, voi lupta împotriva oricui va face deosebire între rugăciune și Zakah (deoarece ele sînt alăturate în Coran)” (*Muslim*).

Discuție

Această hotărîre a fost acceptată nu numai de către Umar cel Mare, ci și de către toți ceilalți aliați. Aceasta ne duce la concluzia că viața și proprietatea unui musulman merită să fie respectate numai dacă se roagă și plătește Zakah-ul.

Dacă o persoană respectă poruncile divine cu privire la rugăciune dar încearcă să evite să plătească Zakah, și face astfel o deosebire între pozițiile lor, ea își va atrage aceeași pedeapsă ca și în cazul în care neglijează rugăciunea. Împotriva lui trebuie să se declare război:

„*Și blestemați să fie politeiștii, cei care nu plătesc Zakah și ce care nu cred în viața de apoi.*” (41: 6-7)

„*De aceea, voi porunci îndurare pentru cei care se feresc de rău și plătesc Zakah și celor care cred în semnele (versetele) noastre*” (7: 156).

Se poate observa că, dacă în primul verset neplata Zakah-ului este considerată egală cu necredința și cu negarea vieții de apoi, în cel de al doilea plata Zakah-ului este văzută ca o dovadă puternică a credinței și a pietății.

De fapt, aceste două versete subliniază adevărul că plata Zakah-ului este o obligație a credincioșilor. Cel care are credință va plăti Zakah-ul fără ezitare.

Citatele de mai sus din Coran și din Tradiție sînt suficiente pentru a semnifica poziția Zakah-ului în Islam. Ele fac deosebit de clar că edificiul Islamului nu poate fi clădit în lipsa Zakah-ului. Acesta este și motivul pentru care Zakah-ul a fost inclus între stîlpii credinței.

*Traducere de Silviu-Ioan Balla
(Al-Islam. Vol. 10, nr. 7, Safar 1415)*

Schisma tăcută

OWEN O'SULLIVAN

Există o schismă tăcută în Biserică. Deși nici un Martin Luther nu mai bate în cuie, cu gesturi dramatice, 95 de teze pe ușa bisericii din Wittenberg, credincioșii se îndepărtează în tăcere, în multe feluri și din diferite motive, fără a face zărvă sau a-și face publică poziția. Ei procedează astfel nu pentru că și-au pierdut credința în Dumnezeu ci pentru că și-au pierdut speranța în Biserică.

Această schismă se înfățișează sub mai multe forme. Tinerii, în ceea ce îi privește, nu au un sentiment al identității catolice, iar încercarea de a le crea unul prin restaurarea unui *ancien régime* ecleziastic nu le spune nimic. Nostalgia pentru trecutul preconiliar nu le oferă nici o direcție pentru viitor. Ei nu s-au îndepărtat de biserică; biserica nu a știut, de la bun început, să și-i apropie. Astfel ei trec prin viață, în derivă, purtați de o cultură de masă fără conținut sau substanță.

Catolicii căsătoriți

În cea mai mare parte a lor, catolicii căsătoriți au hotărât singuri, în tăcere, asupra enciclicii *Humanae Vitae* a papei Paul al VI-lea. Au ignorat-o și este păcat că au făcut astfel, pentru că există foarte multe lucruri bune în ea. Prin plasarea responsabilității pentru planificarea familială atât pe umerii soțului cât și pe cei ai soției, ea afirmă principiul egalității sexelor. Prin îndemnarea oamenilor să cunoască, să respecte și să coopereze cu cea parte a naturii care le este cea mai intimă, și anume propriile lor corpuri, ea propune o apropiere lipsită de prejudecăți de o problemă abordată uneori cu o tehnologie intruzivă și subumană. Iar prin afirmarea legăturii dintre latura de uniune și cea de procreare a activității sexuale, ea oferă o viziune holistică asupra sexualității umane.

Dar enciclica face un absolut din poziția sa, iar aceasta a ascuns vederii multor catolici valoarea sa. (Absolutizarea relativului este un vechi neajuns al Bisericii, generațiile următoare fiind lăsate să rezolve încurcăturile: mărturisii, „în afara Bisericii nu există mîntuire”). Conducătorii Bisericii insistă că *Humanae Vitae* nu este poate cel mai bun mod, dar este singurul mod moral de a înfrunta provocarea planificării familiale. A proceda altfel înseamnă a păcătui: „fiecare act marital trebuie să rămînă deschis transmiterii vieții”.

În ultimii ani, actualul papă a dus cu un pas mai departe acest proces, lăsînd în repetate rînduri să se înţeleagă că *Humanae Vitae* este o declaraţie infailibilă. Aceste aluzii lasă să se întrevadă miezul chestiunii: problema este una de autoritate papală. Cînd papa Paul al VI-lea a prezentat *Humanae Vitae* ca învăţătură oficială, se pare că a fost convins că dacă procedează altfel acest lucru ar fi înţeles ca o respingere a poziţiei adoptate de papa Pius al XI-lea în enciclica sa din 1930 asupra căsătoriei creştine, *Casti Conubii*, în care a respins cu putere ideea planificării familiale (poate deoarece Conferinţa Lambeth a Episcopilor Anglicani tocmai o aprobase). Pentru un papă, a părea că îl contrazice pe un altul era considerat un lucru inacceptabil, deoarece ar fi putut submina autoritatea papală. Astfel, se pare, pentru a susţine o viziune particulară asupra autorităţii papale, *Humanae Vitae* a fost promulgată cu toate sacrificiile pe care le implica pentru cei care au să o respecte, şi cu durerea şi neliniştea pentru cei care nu au putut face acest lucru.

Dacă este adevărat că acesta a fost raţionamentul, înscamnă că baza luării deciziilor nu mai este o problemă de morală ci una de politică în interiorul bisericii sau, şi mai rău, de salvare a obrazului. Dar aceasta s-a întors puternic împotriva bisericii atunci cînd, în general, oamenii nu au urmat enciclica. Rezultatul final a fost o pierdere de autoritate papală mult mai severă decît orice ar fi putut rezulta dintr-o revizuire a enciclicei *Casti Conubii*. (Nu a fost oare decretul Vaticanului II asupra ecumenismului o foarte substanţială revizuire a enciclicei papei Pius al XI-lea asupra ecumenismului, *Mortalis Animos*?) Atunci cînd adevărul este subordonat calculelor politice, credibilitatea dispare şi, trebuie să o spunem, merită să dispară.

Femeile

Un alt grup vizibil înstrăinat în Biserică este format din femei, fie ele căsătorite, necăsătorite sau călugăriţe. Foarte multe femei - nu numai cele tinere, cu un grad superior de instruire, susţinătoarele emancipării femeilor din clasa de mijloc occidentală, ci şi femeile mai în vîrstă şi cele din Lumea a Treia - se simt excluse de la orice altceva în afara rolului tradiţional exprimat de germani prin „Kinder, Küche und Kirche” (care poate fi tradus aproximativ prin „copii, cratiţele şi biserica”). Nu e vorba numai de refuzul de a hirotoni femei - o problemă care probabil că nu le interesează prea mult decît pe cîteva - ci mai cuînd de faptul că Biserica este patriarhală. Femeilor li se dă de înţeles că nu au nici un drept dar că, dacă îi vor ruga frumos pe bărbaţi, s-ar putea să li se facă unele concesii şi să li se acorde unele privilegii. Femeile de astăzi nu acceptă o asemenea atitudine şi nici nu există vreun motiv pentru care ar trebui să o facă. În acelaşi fel sînt înstrăinate surorile călugăriţe, un fapt care devine clar pentru oricine îşi dă osteneala să întrebe. Multe femei religioase au încetat să-i mai asculte pe conducătorii Bisericii, pentru că nici ei nu le ascultă. Comunicarea este un drum cu două sensuri, nu o fundătură. Marea speranţă trezită în femeile religioase după Vatican II, aceea că, în cele din urmă, oricît de tîrziu, s-ar putea face auzite în Biserică, a cedat locul dezaprobării şi cinismului. Iar cinismul este produsul disperării. Nimeni nu e mai pesimist decît un optimist dezamăgit, iar călugăriţele se aseamănă în multe privinţe cu acesta din urmă. Nu este surprinzător, de aceea, că într-un asemenea mediu, înclinaţiile femeilor către viaţa monahală au cunoscut o scădere abruptă şi de lungă durată. Ele nu vor fi redeşeptate de încercările de a reveni la un *status quo ante* Vatican II. Calea se întinde înaintea noastră, nu înapoi.

Preoții

Printre preoții Bisericii există de asemenea un curent subteran de nemulțumire care se concentrează asupra - dar nu se restrânge la tonalitățile - problemelor celibatului clerical și a numirii episcopilor. În ce privește prima dintre aceste chestiuni, există o largă înțelegere a faptului că problemele asociate cu celibatul nu sînt recunoscute și, cu atât mai puțin, privite cu franchețe. Nu există o recunoaștere cinstită a faptului că această problemă există. Încercările de a deschide discuția asupra acestui subiect sînt înăbușite prin exprimarea îndoielii asupra loialității față de Biserică a celor care ridică problema, sau, uneori, a hotărîrii lor de a respecta legea celibatului. Într-un mod asemănător, atunci cînd apar unele scandaluri, tendința este mai curînd de a le mușamaliza decît de a face ordine.

Rățiunea din spatele obstrucționării oficiale a discuțiilor despre canonul celibatului are probabil foarte puțin de a face cu doctrina atît timp cît, de fapt, nu există nici un obstacol doctrinal împotriva căsătoriei clericilor, ci mai curînd cu faptul că un preot căsătorit ar *costa* mai mult decît unul celibatar și ar fi, de asemenea, mai puțin supus controlului episcopal în chestiuni cum ar fi cea a transferurilor. Banii și puterea ar putea avea mai mult de a face cu legea asupra celibatului decît doctrina sau tradiția.

Ar trebui să fie clar, pentru oricine vrea să privească realitatea în față că, în multe părți ale Bisericii, atît în lumea nouă cît și în cea veche, numărul preoților este în mod critic insuficient pentru actualele - și cu atît mai mult pentru viitoarele - nevoi ale Bisericii. Grijă pastorală pentru prezentul Bisericii în ceea ce privește liturghia și sacramentele, și dezvoltarea viitoare a Bisericii sînt sacrificate de dragul unei legi ecleziastice. Acesta nu este un celibat evanghelic pentru împărăția cerurilor (Matei 19: 12); mai curînd împărăția cerurilor este invocată în sprijinul legii asupra celibatului.

În ceea ce privește numirea episcopilor a existat o continuă întărire a centralismului birocratic. Procesele de consultare de orice fel au fost limitate în mod sever astfel încît, de acum, procedura standard este de a prezenta oamenilor și preoților dintr-o dioceză un fapt împlinit, a cărui acceptare devine apoi un test de loialitate. Acest mod de a proceda pune la grea încercare adevărata loialitate pe care se bazează.

Laolaltă cu maniera de numire se află și orientarea teologică a celor numiți. Aici se pare că există, de acum, o practică stabilită de a alege numai candidați conservatori, dintre care unii sînt pur și simplu reacționari, al căror program este de a da timpul înapoi. Rezultatul este că episcopul reprezintă din ce în ce mai mult nu Biserica ci o fracțiune din interiorul ei, iar fracțiune înseamnă schismă.

Episcopii înșiși încearcă un sentiment de excludere de la luarea deciziilor în Biserică. În unele cazuri, departe de a fi consultați, ei nu sînt nici măcar informați, fie și după ce faptul s-a produs, despre deciziile luate la Vatican în legătură cu diocesele lor. Un exemplu de acest fel a fost dat atunci cînd Vaticanul a autorizat folosirea, în unele diocese, a liturghiei latine de dinainte de 1969, iar episcopii interesați au fost lăsați să aștepte acest lucru prin intermediul zvonurilor. Un alt exemplu este faptul că unii preoți, retrăgîndu-se la vîrsta de 75 de ani, sau fiind transferați într-o altă dioceză, nu au fost consultați în legătură cu posibii succesori. Este ca și cum opinia lor nici nu merită să fie luată în seamă. Sau cazul episcopului care, ascultînd radioul în timp ce se afla în concediu, află că a fost transferat într-o altă dioceză. Încă un alt exemplu este modul în care este condus Sinodul Episcopilor. Reprezentanții aleși de conferințele episcopale pot

fi, și uneori sînt respinși de secretariatul Sinodului sau de către legații apostolici. Chiar în Sinod, opiniile exprimate nu au greutate decît dacă se conformează liniei adoptate înaintea începerii Sinodului. De exemplu, Sinodul din 1980 avînd ca temă căsătoria creștină și viața de familie a aprobat cu o mare majoritate ca grupuri ale conferințelor episcopale să fie autorizate să determine în regiunile lor unele dintre criteriile de valabilitate ale căsătoriei. Învățătura apostolică post-sinodală - care se presupune că se bazează pe discuțiile din Sinod - a ignorat votul în întregime.

La aceste probleme se adaugă faptul că încercările de a le discuta deschis în Biserică sînt tratate ca acte neloiale. Nu există efectiv canale în interiorul Bisericii pentru astfel de discuții. Ascultarea este pusă pe picior de egalitate cu pasivitatea ca și cum problemele vor dispărea prin înăbușirea sau ignorarea lor. Și toate acestea se petrec în timp ce Vaticanul continuă să vorbească despre *communio* ca despre un element cheie al relațiilor din interiorul Bisericii! Este un eșec, sau o lipsă de voință de a înțelege că această *communio* are nevoie de o circulație în ambele sensuri a informațiilor și ideilor.

Schisma tăcută din Biserică nu are legătură cu doctrina; ea are legătură cu puterea. În esență ea este un conflict între două viziuni asupra felului în care trebuie exercitată puterea în Biserică. Prima viziune, care este cea dominantă la Vatican în prezent, este exprimată cel mai bine prin veghiul slogan: *Roma locuta est, causa finita est* (Roma a vorbit, discuția este închisă). A doua se găsește în prima enciclică a papei Paul al VI-lea, *Ecclesiam Suam*, în care el prezenta puterea ca pe un exercițiu de dialog. Pe scurt, este un conflict între puterea ca dictat și puterea ca dialog.

Puterea ca dictat

Din perspectiva creștină, exercitarea puterii ca dictat este greșită în principiu și dăunătoare sieși în practică. Argumentul că un lucru greșit în principiu este improbabil să aibă vreun efect este un comentariu trist asupra modului în care a evoluat Biserica în ultimii ani. Ceea ce va fi ascultat este argumentul pragmatic că nu va da rezultate. Faptul că o asemenea situație poate exista chiar în Biserică ilustrează consecințele distructive ale foamei de putere.

Natura dăunătoare propriilor interese a exercitării puterii ca dictat poate fi observată în felul în care multe grupuri mari și semnificative de oameni din interiorul sau dinafara Bisericii au fost înstrăinați de ea prin refuzul său de a intra într-un dialog deschis asupra unor probleme arzătoare ale timpului nostru. Pentru a numi numai cîteva, mișcarea conservatoare a fost înstrăinată de hotărîrea de facto a Romei de a susține o creștere rapidă a populației; democrații și liberalii, în timp ce se bucurau de prăbușirea regimurilor conduse de partide unice din Europa de Est, Africa și din alte locuri, nu au simțit nici o bucurie observînd apariția unei Biserici conduse de o singură orientare teologică, ținută laolaltă printr-un rigid control centralizat; cei care au întâmpinat bucurii restrîngerea cenzurii politice în multe părți ale lumii văd reinstalarea cenzurii eclesiastice prin interdicții asupra studiilor, călătoriilor sau a publicării; iar conducătorii Bisericii din Lumea a Treia constată că le este impus în toate un model occidental al Bisericii, de la sistemul seminariilor pînă la preoții alternativi și la inculturație, viziunea Romei asupra acestei ultime chestiuni pîrînd să fie aceea că reprezintă o idee foarte bună doar atît timp cît nimeni nu o pune în aplicare.

O consecință a acestora este aceea că multe grupuri din afara Bisericii, care ascultau cu simpatie ceea ce Biserica avea de spus după Vatican II, nu mai așteaptă nimic de la ea și au încetat să o mai asculte. Ultimii cincisprezece ani din viața Bisericii vor fi văzuți de istorie ca un timp al ocaziilor pierdute, sau mai bine spus al ocaziilor irosite.

De ce se întâmplă toate acestea? Care este cauza lor? O parte a răspunsului pare să fie acela că la Vatican are loc o restaurație a concepției preconciiliare asupra Bisericii și a lumii. Această concepție pune accentul pe static mai curînd decît pe dinamic sau evoluționist, pe hieratic mai curînd decît pe democratic, pe uniformitate mai curînd decît pe diversitate și pe centralizare mai curînd decît pe autonomia locală. Neavînd încredere în oameni, temîndu-se că ei vor abuza de libertate, Vaticanul reacționează încercînd să-i oblige să facă ceea ce este bine, în loc să aibă încredere în capacitatea lor de a alege. De teamă ca nu cumva să piardă controlul, el întărește puterea birocrăției și consideră această strategie un succes atunci cînd oamenii nu se revoltă pe față. Esența problemei este teama de a pierde puterea; această teamă este raționalizată și justificată în termenii unei teologii a autorității.

Dar lumea a mai văzut toate acestea; le-a văzut la fiecare imperiu aflat în pragul decăderii. Există un preț care trebuie plătit pentru aparentul succes al reimpunerii controlului centralizat. El a fost observat de Arthur Schlesinger atunci cînd a scris că aceia care fac imposibilă evoluția pașnică, fac inevitabile revoluțiile violente. Dar aceasta nu este decît una dintre posibilități. O alta este de a ajunge la stagnare și de a o numi stabilitate, iar o alta este ca oamenii să-și urneze în tăcere propria lor cale, hotărînd de fiecare dată singuri și fără a face zărvă, lăsîndu-i pe cei din centrul Bisericii într-un spațiu gol, vorbind doar pentru ei înșiși. Iar aceasta este ceea ce se întâmplă în prezent în Biserică.

Această evoluție nu este în întregime rea. De fapt, prin reacțiile cărora le va da naștere, ca ar putea deschide Bisericii calea spre o direcție mai bună în viitor.

Există o analogie istorică prin care putem înțelege mai ușor situația din prezent. Cu o sută douăzeci de ani în urmă, Vaticanul considera că este indispensabil pentru libertatea papalității să păstreze statele papale și s-a cramponat de ele în fața *risorgimento*-ului, mișcarea pentru unirea Italiei. Atunci cînd garnizoana franceză care apăra Roma s-a retras în 1870, la începutul războiului franco-prusac, armata italiană a ocupat Roma. Italia a fost reunită, iar papalitatea s-a găsit izolată. A răspuns supărîndu-se și îndepărtîndu-se de Italia timp de 60 de ani. În loc să aibă încredere în oameni (în acest caz în italieni) și-a pus credința într-o instituție care era un anacronism. Rezultatul a fost acela că a pierdut în amîndouă direcțiile, atît statele papale cît și loialitatea unei mari părți a poporului italian. Seducția puterii (iluzoric cum a fost) s-a dovedit a fi prea puternică și i-a învins pe cei care argumentau în favoarea unui act de încredere în oamenii simpli.

Pierderea statelor papale s-a dovedit a nu fi o pierdere, ci o binecuvîntare. Eliberată de pretențiile și de aranjamentele politice ale administrației civile, papalitatea a fost capabilă să-și îndeplinească rolul pastoral pe care i l-a conferit Cristos și să se concentreze asupra unității Bisericii.

Centralizarea

Situația de astăzi din Biserică nu este diferită. Vaticanul caută să concentreze puterea în propriile sale mîini, și să facă ordine în toate prin control centralizat. Aceasta a întrecut, în

cele din urmă, orice măsură, iar legea compensației a început să funcționeze: cu cât sînt mai mari cererile sale, cu atît mai puțin sînt ele ascultate de restul Bisericii. Pe măsură ce oamenii din toate categoriile din interiorul Bisericii sînt din ce în ce mai înstrăinați de noul autoritarism al Vaticanului și de refuzul său de a-i asculta, ei își găsesc propriile lor soluții. Fără a se mai revolta, fără a părăsi Biserica, și în general fără ranchiună sau amărăciune ei privesc în altă parte pentru a-și găsi calea. Ei sînt angajați împreună cu alții, catolici, protestanți și chiar necredincioși, într-un dialog pentru a-și da vieților lor o direcție, un sens și un scop. Ei au învățat că Vaticanul nu este Biserica, iar Biserica nu este împărăția cerurilor, și că Dumnezeu și propria lor conștiință sînt autoritățile care au prioritate.

Rezultatul ar putea fi acela că Vaticanul va pierde acel fel de putere pe care a acumulat-o din timpul Vaticanului I. Această „pierdere” se va asemăna cu pierderea statelor papale, cu alte cuvinte, nu va fi o pierdere ci un câștig. Birocrația Vaticanului își va pierde într-adevăr puterea și influența, dar aceasta nu va fi o pierdere pentru Biserică. Evreii, la urma urmei, au reușit să se descurce vreme de 5000 de ani fără o curie la Ierusalim. Papalitatea va fi eliberată de rolul ei din prezent (care nu are nici o împuternicire evanghelică), acela de super-administrator al unui conglomerat multinațional subordonat unei subtile seducții a puterii și a banilor. Papa ar redeveni Petru, nu un președinte de consiliu de administrație ci un sprijin pentru frații săi, un motivator, un unificator, un constructor de poduri, un slujitor al slujitorilor lui Dumnezeu.

Sînt toate acestea mai mult decît putem spera? Un creștin ar trebui să îndrăznească să spere. Toți acci oameni (probabil într-adevăr marea majoritate) care au acceptat din disperare, pînă acum cîtiva ani, ideea că Uniunea Sovietică va continua să-i asuprească la infinit, au acum motive să se simtă oarecum rușinați de lipsa lor de speranță, de eșecul lor de a-și păstra curajul. Se mai întîmplă minuni. Dacă ele se pot întîmpla în instituții atît de fosilizate ca Uniunea Sovietică, ele se pot întîmpla și în Biserica catolică deoarece, pînă la urmă, aceasta nu și-a pierdut complet capacitatea sa de autocritică, oricît de negură și ezitantă ar fi.

Puterea ca dialog

Calea spre viitor pare să se afle în exercitarea puterii ca dialog și în renunțarea hotărîrită la puterea ca dictat. „Dialogul trebuie să fie atît de universal pe cît ne stă în putere să îl facem să devină”, scria papa Paul al VI-lea, adăugînd că oamenii, fie că sînt religioși sau nu, au capacitatea, prin educația lor seculară, să gîndească și să vorbească și să poarte un dialog cu demnitate. El a cerut un dialog caracterizat prin caritate, umilință, încredere și prudență. Reapariția unui dialog purtat în acest spirit este o condiție indispensabilă pentru restaurarea comuniunii din interiorul Bisericii. Fără dialog, schisma se va lărgi și se va adînci; cu ajutorul lui, totul este posibil.

Dar acest dialog cere curaj, în special curaj moral, și există destul de puțin astfel de curaj în Biserică în prezent. Dacă este adevărat că puterea corupe, este la fel de adevărat că teama corupe în și mai mare măsură. Iar în Biserică există foarte multă frică. Oamenii se tem să spună ceea ce cred; mulți, în special conducătorii Bisericii, au evaluat cu „prudență” din ce direcție bate vîntul și s-au orientat în consecință, știind foarte bine că tuturor le plac învingătorii, în timp ce accia care au pierdut în mod eroic sînt batjocoriți pînă cînd norocul se schimbă, iar toți își vor exprima admirația pentru clarviziunea și

curajul lor, și vor susține că în realitate au fost alături de ei tot timpul. Această „prudență” nu este o virtute cardinală, ci un viciu al clerului.

Atmosfera din Biserică a devenit amară: acolo unde înainte era încredere acum este cinism și prudență; unde era speranță acum este timiditate, lipsă de imaginația și vederi înguste; unde înainte era dorință de a asculta și de a învăța există acum o insistență triumfalistă asupra opiniei că Biserica are dreptate, a avut întotdeauna dreptate și va avea întotdeauna dreptate; acolo unde înainte era loialitate acum nu mai este nimic altceva decât supunere la un comportament impus.

Dar atât timp cât există Cristos există speranță. Situația se poate schimba în mai bine, în special acolo unde oamenii au curajul să spună adevărul și să suporte consecințele.

De ce să legănăm barca? Pentru că s-a înfundat în noroi. Când barca lui Petru este legănată destul de puternic și destul de des, ea poate fi scoasă din nămol și poate pluti pe apele clare ale libertății.

*Traducere de Silviu-Ioan Balla
(The Furrow, volume XLV, nr. 1, 1994)*

Owen O'Sullivan, capucin irlandez, este misionar în Malengwa, Zambia. Articolul de față a fost recent premiat de către *Religious Press Association*, ca *Cel mai bun articol pe o temă religioasă al anului*.

Vă voi da păstori

EUGENE DUFFY

Într-un articol recent, publicat în *The Furrow*, Brendan Hoban, scriind despre preoție în Irlanda de astăzi, observa: lumea clericală în care trăim se destramă¹. Puțini sînt cei care nu îi vor da dreptate și sperăm că nu puțini vor fi cei care se vor bucura. Clericalismul este un soi de mentalitate de club în care interesele, privilegiile și statutul clerului sînt promovate și apărate. El este o concepție ierarhică și autoritară asupra conducerii și dă impresia că clerul poate monopoliza lucrarea Spiritului. Clericalismul tinde să limiteze harul.

Teologia preoției care a luat naștere după Vatican II pune accentul pe o concepție foarte diferită asupra rolului în Biserică a preoților hirotoniți. Această concepție este în cea mai mare parte a ei conținută în documentul *Pastores Dabo Vobis*, exhortația post-sinodală a papei Ioan Paul al II-lea asupra formării preoților în condițiile zilei de astăzi, care a fost publicată apoi în martie 1992. Ea este fructul deliberărilor din Sinodul Episcopilor din 1990. Acest articol nu se concentrează asupra teologiei preoției ci asupra problemei formării preoților în seminarii. Totuși, pentru a contextualiza poziția sa asupra formării preoților, sînt necesare cîteva comentarii asupra felului în care este înțeleasă preoția în acest document.

O concepție asupra preoției

Primul capitol al documentului începe prin conștientizarea caracterului omenesc al slujitorului lui Dumnezeu: „el vine dintr-o comunitate umană și se află în slujba ei, imitîndu-l pe Isus Cristos, care a fost în toate privințele ispitit la fel ca și noi, dar totuși nu a păcătuit...”² Acest punct de pornire este semnificativ deoarece dă prioritate caracterului omenesc al preotului, la fiecare nivel al discuției despre evoluția formației sale. Identitatea preotului este situată astfel într-un bogat context trinitar și cristologic. Asupra preotului, ca și asupra oricărui alt creștin, se revărsa viața și dragostea Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Spirit; el este chemat să re trăiască această comuniune cu dragostea divină și să o comunice în istorie. Această dragoste se manifestă în modul cel mai explicit în lucrarea lui Isus Cristos, iar preotul este chemat să îndeplinească această lucrare, într-un mod foarte specific, în lăuntru

comunității credincioșilor. „Preoții sînt chemați să prelungească prezența lui Cristos, Marele Preot, întrupînd modul lui de viață și făcîndu-l vizibil turmei care le-a fost dată în grijă... Preoții există și acționează pentru a vesti lumii evanghelia și pentru a înălța Biserica în numele și persoana lui Cristos, Capul și Păstorul”¹. După cum este unit cu Cristos în rolul său de conducător spiritual, preotul este legat și de Biserică prin rolul său de slujitor smerit.

Toți credincioșii sînt chemați să împărtășească preoția întru Cristos, iar preotul hirotonit trebuie să fie cel care facilitează această preoție, o ajută să-și găsească exprimarea și o face să se realizeze deplin. Documentul afirmă:

„Într-adevăr, preoția celor hirotoniți nu semnifică prin ea însăși un mai mare grad de sfințenie față de preoția comună a tuturor credincioșilor; prin ea, Cristos dă preoților, prin mijlocirea Sfîntului Spirit, un dar special cu ajutorul căruia să poată ajuta poporul lui Dumnezeu să-și exercite cu credință și pe deplin darul comun al preoției.”²

În această înțelegere a preoției nu există nimic poruncitor sau autoritar, nici o justificare pentru îngustimea de spirit a clericalismului, ci mai curînd ea adresează o chemare la slujire umilă urmînd exemplul lui Cristos, care a întrupat dragostea universală și generoasă a lui Dumnezeu pentru poporul lui. Exhortația continuă arătînd că dacă în calitatea sa de propovăduitor al Cuvîntului lui Dumnezeu, de săvîrșitor al Euharistiei și de conducător al comunității credincioșilor preotul este îmbogățit prin taina hirotonirii, eficiența lui este de asemenea condiționată într-o măsură mai mică sau mai mare de receptivitatea și participarea lui omenească. Calitățile de care are nevoie o persoană care va conduce poporul lui Dumnezeu sînt prezentate după cum urmează: „credință, integritate, tărie, înțelepciune, un spirit binevoitor, caracter prietenos, bunătate, fermitate în chestiunile esențiale, capacitatea de a nu judeca în funcție de punctele de vedere prea subiective, dezinteresare în ce privește propria sa persoană, răbdare, entuziasm față de sarcinile de zi cu zi, încredere în lucrarea ascunsă a harului manifestată în oamenii simpli și în cei săraci.”³

Spiritualitatea pe care este chemat să o trăiască un preot este cea a radicalismului Evangheliei. Aceasta se manifestă în termenii unei supunerii apostolice, care leagă preotul cu structura ierarhică a Bisericii, cu frații lui preoți, într-un spirit de fraternitate, iar cu turma sa așa încît să poată răspunde mereu nevoilor și lipsurilor ei⁴. În al doilea rînd, această spiritualitate trebuie să fie evidentă printr-o viață trăită în castitate și celibat, o chestiune asupra căreia papa și episcopii au insistat în cadrul sinodului. Celibatul este văzut ca o „dăruire a sinelui - întru și împreună cu Cristos - Bisericii, întru și împreună cu Domnul”. În al treilea rînd, documentul vorbește de sărăcia evanghelică, „această nefiind, desigur, o respingere sau disprețuire a bunurilor materiale, ci o folosire cu iubire și responsabilitate a acestor bunuri și, în același timp capacitatea de a renunța la ele cu o mare libertate interioară, atunci cînd aceasta este în armonie cu Dumnezeu și planul lui.”⁵ O ultimă chestiune deosebit de interesantă pe care o pune în evidență acest document, atunci cînd este luată în considerare spiritualitatea preoților, este cea a apartenenței și a atașamentului lor pentru o anumită biserică: „... preotul găsește în apartenența și atașamentul lui la o anumită biserică o bogăție de înțelesuri, criterii de discernămint și de acțiune care îi influențează atît misiunea cît și viața spirituală.”⁶ Deși această grijă față de o anumită biserică are o importanță centrală pentru trăirea spiritualității preoțești, ea nu îl scutește pe preot în nici un fel de grija față de bunăstarea Bisericii ca întreg. Orice spiritualitate ecleziastică este prin însăși natura ei și o spiritualitate misionară.

Înțelesul conferit preoției în acest document este o reafirmare a modului în care înțelege teologia dominantă rolul preoților hirotoniți. Ea nu izolează preotul de chemarea către preoție a tuturor credincioșilor în virtutea botezului lor, și nici nu restrânge rolul preotului la un domeniu cultic, imaginînd în jurul lui o aură de sfințenie oficială. Ea încurajează, desigur, un sentiment de responsabilitate colegial nu numai în rîndul preoților și al episcopilor, ci și în rîndul celorlalți credincioși chemați să slujească comunitatea creștină. Serviciul preoțesc este unul care dă tuturor celor botezați puterea de a-l descoperi pe Cristos, care lucrează deja înlăuntrul și în jurul lor, de a reflecta această prezență iubitoare asupra altora și de a o celebra cu bucurie în întrunirile lor euharistice. Acesta este fundalul pe care este prezentată formarea preoților.

Contextul cultural al formării preoților

Acest articol vorbește despre întreaga Biserică, iar observațiile asupra contextului cultural în care trebuie să aibă loc formarea preoților sînt la fel de adevărate pentru Irlanda de astăzi ca și pentru orice altă parte a lumii. Factorii pozitivi și cei negativi pe care îi enumerăm sînt importanți pentru toți cei ce și-au asumat răspunderea formării preoților. Ele sînt, într-adevăr, în marea lor majoritate, considerații de care cei mai mulți sînt conștienți în mod vag dar pe care le aplică rariori atunci cînd stabilesc programele seminariilor. Ca fenomene pozitive, există astăzi o mare sete de dreptate și pace, o preocupare față de creație și de natură, o dorință crescîndă ca demnitatea umană să fie respectată și ca solidaritatea internațională să se întărească, precum și o căutare a unor valori autentice și a sensului vieții. Și în Biserică se manifestă aceleași dorințe, laolaltă cu o voință crescîndă de înțelegere mai profundă a scripturilor și o de a mărturisi credința în fața persecuțiilor și a nenorocirilor. Ca fenomene negative trebuie luate în considerare următoarele: un raționalism care face intelectul insensibil la posibilitatea revelației, o apărare disperată a subiectivității personale, dînd naștere unui individualism care este închis relațiilor umane autentice, „un soi de ateism practic și existențial care coincide cu o concepție seculară asupra vieții și destinului uman”¹⁰. La acestea se adaugă destrămarea familiei și falsificarea adevăratei semnificații a sexualității umane. Există de asemenea o slabă formație întru cele ale credinței la mulți dintre cei care slujesc în Biserică, iar în rîndul altora, un subiectivism în probleme de credință.

Domenii de formare a preoților

Formarea umană

În concordanță cu punctul de plecare al documentului, caracterul omenesc al preoților, primul domeniu care trebuie luat în considerare este cel al formării umane. „Întreaga muncă de formare a preoților ar fi lipsită de temeiul ei necesar, în absența unei strategii de formare umană corespunzătoare”¹¹. Această chestiune este justificată de experiența cotidiană în cadrul căreia preotul are mereu de a face cu ființe umane. Ea este de asemenea justificată de o înțelegere a întrupării în care Dumnezeu lucrează prin intermediul perfecțiunii lui Isus pentru a exprima astfel compasiunea divină față de oameni. Eficiența cu care un preot își îndeplinește misiunea depinde de umanitatea sa și de gradul

în care această umanitate i-a fost dezvoltată și rafinată: „pentru ca misiunea sa să fie omenește credibilă și, pe cât este cu putință, acceptabilă, este important ca preotul să-și formeze personalitatea umană astfel încît ea să devină nu un obstacol, ci un pod pentru ceilalți în întîlnirea lor cu Isus Cristos, Mîntuitorul oamenilor (sic).”¹² Viitorii preoți sînt chemați astfel să își cultive calitățile omenești necesare misiunii lor. Ei trebuie să fie educați întru adevăr și dragoste, dreptate și compasiune, astfel încît să fie oameni integri, cu o judecată dreaptă și un comportament echilibrat. Dată fiind natura vieții în ziua de astăzi, pentru mulți dintre cei care trăiesc în singurătate și izolare în marile așezări urbane ale lumii, unul dintre cele mai necesare și mai eficiente mijloace de a le aduce Vestea cea Bună este cel al contactului personal și al dragostei omenești autentice. Aceasta cere ca viitorul slujitor să fie pregătit adecvat pentru a fi o persoană matură din punct de vedere afectiv. Aceasta înseamnă că el trebuie să își dezvolte toate laturile persoanei sale, fizice, psihice și spirituale. O altă necesitate se adaugă acestora datorită faptului că preotul trebuie să trăiască o viață de celibat. Pentru a trăi astfel, el trebuie să fie un om cu o mare libertate interioară, convins de adevărul și de semnificația propriei sale existențe, „capabil de stimă și respect în relațiile interpersonale dintre bărbați și femei”. Din această formare în spiritul libertății trebuie să facă parte integrantă și formarea conștiinței morale a persoanei.

Pînă de curînd, seminariile au asigurat studenților lor o pregătire spirituală și academică bună. Succesele lor în domeniile formației umane și pastorale au fost însă mai puțin impresionante, iar dintre acestea formarea umană este încă cea mai slab reprezentată. Exhortația sinodală arată care sînt cele mai importante priorități. De fiecare dată scrisoarea menționează componentele programului de formare, fie pentru pregătirea candidaților la admiterea în seminarii, pentru seminarii sau pentru formarea continuă a preoților, primul punct care trebuie să fie amintit fiind cel al formării umane. Acest fapt este semnificativ dacă îl comparăm cu Decretul asupra Formării Pastorale, al Vaticanului II (*Optatam Totius*), în care există doar o referire trecătoare la necesitatea dezvoltării unui „grad necesar de maturitate umană” la seminariști.

Evoluțiile care au avut loc în Biserică și în societate de la acest conciliu subliniază toate necesitatea dezvoltării și integrării umane. Există o conștiință crescîndă a faptului că dacă o persoană nu a atins un anumit nivel de maturitate a personalității sale, ea nu se mai poate dezvolta din punct de vedere spiritual. Astfel, o persoană poate simți o profundă dragoste teologică pentru comunitatea pe care o slujește, fiind totodată incapabilă de a o comunica, datorită imaturității sale emoționale. El poate să se identifice cu rolul preotului, dar să fie incapabil de o dăruire autentică. Dacă maturitatea lui afectivă nu a fost cultivată, preotul se poate găsi implicat în multe relații care sînt în realitate superficiale, iar pe termen lung nu dau naștere decît la singurătate, frustrare și la problemele care le însoțesc. Multe dintre greutățile cu care se confruntă astăzi preoții au mai multă legătură cu dezvoltarea personalității lor, decît cu lipsa credinței sau a experienței teologice.

Seminariile vor trebui să privească această problemă ca pe o urgență, dacă vor să dea în viitor Bisericii slujitori competenți. Preoții trebuie să fie pregătiți și tratați cu atenție, dacă se dorește ca această sarcină importantă să fie îndeplinită. Structurile seminariilor trebuie să fie revizuite, iar întrebarea dacă un mare număr de bărbați care trăiesc izolați de restul lumii este un mediu ideal pentru cultivarea maturității personale și afective trebuie pusă cu toată seriozitatea. Există deja oameni foarte bine calificați

pentru această muncă, iar ei nu sînt și nici nu trebuie să fie hirotoniți pentru a fi eficienți. Într-adevăr, documentul sinodal încurajează angajarea laicilor, bărbați și femei, în seminarii. Pe măsură ce tot mai multe seminarii se vor deschide înscrierii studenților pentru cursuri de teologie sau asistență pastorală, se va crea o atmosferă din ce în ce mai sănătoasă în care maturitatea în relațiile interumane va fi cultivată, iar slujirea în colaborare cu credincioșii va fi stabilită ca o parte a programelor de formare.

Formarea spirituală

Afirmația din deschidere asupra formării spirituale aduce la cunoștința cititorului că formarea umană își găsește completarea în formarea spirituală. Astfel, de la bun început se cade de acord că spiritualitatea preoțească trebuie să fie una întrupată. În al doilea rînd, documentul reafirmă că preotul împărtășește cu toți creștinii botezați chemarea către sfințenie și participarea la taina pascală a lui Isus Cristos. Ceea ce se spune despre spiritualitate se poate aplica tuturor credincioșilor: că ei cultivă o prietenie profundă cu Isus, că ei continuă să îl caute, că el poate fi găsit în primul rînd prin meditarea asupra cuvîntului lui Dumnezeu, prin participarea la liturghie în Biserică și în slujirea milostivă a celorlalți, în special a săracilor¹³. Această prietenie cu Isus evocă un răspuns: rugăciunea. Prin aprecierea autentică a rugăciunii drept conversație cu Cristos preotul este chemat „să fie un învățător al rugăciunii”. Documentul amintește aici un nou lucru important care se așteaptă din partea viitorului preot. Nu mai este adecvat ca ei să aibă doar o bună viață de rugăciune, ei sînt chemați să îi conducă și pe ceilalți pe calea rugăciunii. Preoții continuă să creadă, poate din cauza experienței din seminarii a conducătorilor spirituali ca doctori ai sufletelor, că ghidarea oamenilor în rugăciune este apanajul specialiștilor. Această problemă a fost complicată și de faptul că seminariștii nu au fost nici încurajați și nici ajutați să devină îndrumători de rugăciune pentru comunitățile lor, cu excepția liturghiei publice. Această exhortație sinodală este o invitație la revizuirea acestui punct de vedere. Viitorilor preoți trebuie să li se dea încredere și ajutor pentru a-i conduce pe alții pe căile rugăciunii.

De asemenea, în acest context documentul accentuează faptul că formarea spirituală implică „o căutare a lui Isus în ceilalți oameni”. Acesta este un lucru evident dar important atunci cînd este luat în considerare împreună cu o altă problemă ridicată în același capitol: „Studenții trebuie să înțeleagă clar că ei nu trebuie să domnească asupra celorlalți și să se bucure de onoruri, ci să se dăruiască în întregime slujirii lui Dumnezeu și misiunii lor pastorale”¹⁴. Cu alte cuvinte, este important ca preoții și viitorii preoți să înțeleagă că Dumnezeu lucrează deja prin viețile celor pe care îi slujesc și că de cele mai multe ori sarcina lor este de a da acestor oameni puțința de a vedea minunile din inima lor și a celor pe care Dumnezeu le aduce în lume prin intermediul lor. Acest lucru cere din partea preotului răbdare și atenție smerită, nu presupunția că „Dumnezeu știe mai bine”. Această atitudine poate fi nutrită într-o atmosferă în care studenții învață alături de alții care sînt profund devotați trăirii unei vieți creștine, chiar dacă nu în mod necesar numai ca preoți hirotoniți.

Formarea intelectuală

Al treilea domeniu de formare luat în considerare de *Pastores Dabo Vobis* este cel intelectual. El justifică nevoia unei formații intelectuale personale și pastorale riguroase. Preotul trebuie să fie capabil să dea scama într-un mod credibil și coerent de

credința lui. El trebuie de asemenea să fie capabil să comunice această credință în mod public, în cursul misiunii sale pastorale, într-un fel care este capabil să dea seama de problemele contemporane cu care este confruntată turma sa. Există o nevoie de contemporaneitate în modul de prezentare a Evangheliei. O pregătire pentru această sarcină poate fi obținută printr-o stăpînire a bazelor filosofiei și a științelor umane, ca și a teologiei. Documentul se adresează și altei chestiuni importante pentru cei angajați în formarea viitorilor păstori, și anume, „relația dintre standardele științifice ridicate ale teologiei și țelul ei pastoral”. Ea arată că aceste două preocupări nu trebuie să se afle în opoziție, ci mai curînd ele sînt două caracteristici ale aceleași întreprinderi teologice. Aceste rînduri merită să fie citate în întregime:

„De fapt, natura pastorală a teologiei nu înseamnă că ea trebuie să fie mai puțin doctrinară și că trebuie să se debaraseze de natura sa științifică. Aceasta înseamnă, mai curînd, că ea permite viitorilor preoți să proclame mesajul Evangheliei prin intermediul modalităților culturale ale epocii lor și să-și îndrepte acțiunea pastorală în armonie cu o concepție teologică autentică”¹⁵.

La capitolul formării intelectuale apar și alte probleme care trebuie luate în considerare de cei care stabilesc programele seminariilor: relația dintre profesor și teolog, problema evanghelizării culturilor și a înculturării mesajului credinței.

Formarea pastorală

Întregul program de formare din seminarium trebuie să aibă în esență un caracter pastoral. Ea este destinată să permită preotului să fie un autentic păstor pentru turma sa, modelat după viața și misiunea Bunului Păstor Cristos. „Teologia pastorală nu este doar o artă. Ea nu este nici un set de povești, experiențe și metode. ea este teologică prin chiar natura ei, deoarece primește din partea credinței principiile și criteriile de acțiune pastorală a Bisericii în istorie...”¹⁶ Documentul afirmă încă o dată:

„Formare pastorală nu poate fi, cu siguranță, redusă la un fel de ucenicie, avînd ca scop familiarizarea candidatului cu unele tehnici pastorale. Seminarul care educă trebuie să încerce o inițiere reală și adevărată a candidatului în tainele pastorale, să-l învețe să-și asume conștient și matur responsabilitățile, să-l obișnuiască să evalueze problemele, să stabilească prioritățile și să caute soluții motivat de o credință onestă și în conformitate cu necesitățile teologice inerente muncii pastorale.”¹⁷

Documentul oferă o sugestie practică asupra plasării pastorale a studenților în formare. El sugerează că parohia este locul ideal în care ei pot să cîștige o experiență valoroasă asupra problemelor pe care le vor înfrîna în cursul viitoarei lor activități ca preoți. De asemenea, este important în acest context faptul că în cursul formării lor pastorale studenții pot să învețe să aprecieze darurile credincioșilor laici, să lucreze în strînsă colaborare cu ei și să descopere cum să îi facă să-și folosească charisma în interesul întregii comunități. Aceasta are serioase implicații asupra oricărui program de formare. El cere un contact strîns între cei care se pregătesc să fie preoți hirotoniți și alți credincioși care activează în slujba comunității creștine și sînt nerăbdători să slujească împărăția lui Dumnezeu. Cu siguranță că aceasta pune sub semnul întrebării sistemul seminariilor reprezentînd comunități închise cu care am fost obișnuiți pînă acum. Este greu să ne imaginăm cum vor putea fi obișnuiți studenții să aprecieze contribuția altor membri ai

Bisericii la misiunea lor dacă nu vor învăța, din primul stadiu al formării lor, printr-o reflecție bine îndrumată, alături de alți creștini devotați.

Seminarul

Documentul reafirmă valoarea seminarului tradițional, pe care o descrie după cum urmează: „o comunitate educațională în acțiune, ...o continuare în Biserică a comunității apostolice adunate întru Isus, ...o trăire autentică a vieții Bisericii, ...o comunitate clădită pe prietenie și caritate, astfel încât poate fi considerată o adevărată familie trăind în bucurie, ...o comunitate a ucenicilor...”¹⁸

Aceasta fixează desigur fiecărui seminar un ideal foarte înalt. Corpul profesoral trebuie să fixeze un standard de viață în comuniune pe care trebuie să îl respecte în relațiile din interiorul lui dacă vrea să fie în orice sens autentic un exemplu credibil și un îndrumător al celor la a căror formare participă. Acest exemplu se va răspîndi cu siguranță. Preocuparea pe care o exprimă este cea de a fi o comunitate care însoțește fiecare individ care se îndreaptă către alegerea unui anumit ideal de viață. În schimb, acest lucru cere sensibilitate și flexibilitate. Seminarul nu este o fabrică din care ies produse standardizate. Mai curînd, el dă fiecărui individ unic puțința de a descoperi lucrarea Sfîntului Spirit în viața lui și îi dă curajul să îi răspundă într-un mod adecvat. În majoritatea seminariilor progresul studenților este măsurat prin cunoștințele pe care le dobîndesc. Aceasta nu înseamnă însă că aceia care au cele mai bune rezultate academice au făcut progrese la fel de mari și în ceea ce privește nivelul de dezvoltare umană, maturitatea afectivă sau profunzimea spirituală. Pentru acest lucru este nevoie de criterii revizuite, pe baza cărora studenții să fie admiși la un stadiu superior de pregătire. În evaluarea gradului de pregătire pentru asumarea răspunderilor care revin unui preot hirotonit trebuie acordată o mai mare atenție dezvoltării personale și spirituale.

Documentul exprimă preocuparea față de măsura în care studenții de astăzi sînt pregătiți să intre în seminarii, date fiind schimbările care au avut loc în mediul cultural din care provin și în înțelegerea credinței. Karl Rahner a pus aceeași problemă în urmă cu treizeci de ani în Germania¹⁹. Îngrijorarea lui este foarte actuală în contextul Irlandei de astăzi. Structurile și programele noastre nu pot rămîne aceleași de parcă tipul candidatului care se prezintă pentru admiterea în seminarii ar fi rămas neschimbat. Avînd în vedere acest lucru, *Pastores Dabo Vobis* recomandă ca studenților, înainte de a fi admiși în seminarii, să li se dea o pregătire umanistă, intelectuală și spirituală adecvată. Ordinele și congregațiile religioase au început deja să se miște în această direcție. Poate că și comisiile de examinare a aptitudinilor din dioceze ar trebui să examineze mai serios această posibilitate.

În majoritatea seminariilor există astăzi un număr din ce în ce mai mare de „oameni de vîrstă adultă”, oameni care au în spatele lor niște ani de experiență de viață laică și profesională. Despre aceștia, documentul spune: „Nu este întotdeauna posibil și nici măcar convenabil să încurajăm adulții să urmeze itinerariul educativ din seminarii”. Aceasta este o chestiune asupra căreia este necesar să mai reflectăm și în legătură cu care trebuie să ne punem întrebarea cînd anume începe „vîrstă adultă”. În acest context trebuie de asemenea să încercăm să răspundem la întrebarea de la ce vîrstă candidații nu mai pot fi admiși în seminarii. Dacă preotul trebuie să fie un modelator și un conducător dinamic, nu trebuie oare luate în considerare și condiția sa fizică și energia sa?

Angajarea și colaborarea laicilor, și în special a femeilor la formarea viitorilor preoți este încurajată. Aceasta este o considerație importantă astăzi, când există mulți laici care au competențele și pregătirea de care este mare nevoie în seminariile ale căror corpuri profesionale nu dețin astfel de specialiști care să fie în același timp și preoți hirotoniți. Există, de fapt, puțini preoți calificați în domenii cum sînt dezvoltarea umană și psihologia aplicată, dar există mulți oameni foarte bine calificați care ar putea îndeplini această muncă foarte importantă în seminarii. Cu toate acestea, nu lipsa personalului hirotonit trebuie să fie principalul motiv al angajării laicilor. Acolo unde există oamenii cu pregătirea necesară ei trebuie să fie angajați în această muncă, pentru a crea astfel un precedent de colaborare fructuoasă între preoții hirotoniți și laici la îndeplinirea misiunii Bisericii. Dacă studenții învață să aprecieze contribuția pe care și-o aduc la formarea lor credincioșii laici, ei vor fi încurajați să scoată la lumină înzestrările și charisma credincioșilor cu care vor lucra în viitor ca preoți hirotoniți. Exemplul și experiența acestei contribuții vor fi mult mai importante decît orice studiu sau teorie.

Acest capitol al exhortației se termină notînd contribuția valoroasă pe care și-au adus-o la formarea preoților numeroase asociații și mișcări apostolice din Biserică, din rîndurile cărora au provenit mulți candidați la preotie. Tinerii care vin din aceste asociații și mișcări apostolice nu trebuie să considere că au fost dezrădăcinați din valorile și prietenia pe care le-au întîlnit în aceste organizații. Ei trebuie ajutați să clădească pe ceea ce au primit deja de la aceste organizații în ceea ce privește formarea lor și în special a spiritualității lor. Aceasta se potrivește bine cu presupuziția de bază a documentului, după care candidatul însuși este cel mai important agent al formării sale. Depinde doar de el să se deschidă lucrării unice a Spiritului în viața sa, îndrumării întregului Popor al lui Dumnezeu.

Formarea continuă a preoților

Exhortația se sfîrșește cu un capitol asupra formării continue a preoților. Ea atrage atenția preoților asupra importanței pe care o are aceasta, din cauza nevoii constante de dezvoltare a personalității, de convertire interioară și, în ultimă instanță, deoarece comunitățile au dreptul la păstori care pot să răspundă necesităților momentului, de preoți care cunosc semnele timpului, care le-au studiat și care pot să transmită cuvîntul lui Dumnezeu în mod credibil și plin de semnificații. În ceea ce privește modul de abordare a acestei chestiuni, documentul stabilește pentru formarea preoților aflați deja în activitate același plan ca și pentru cei care se află la începutul formării lor ca preoți. Laturii umane a dezvoltării lor i se dă din nou prioritate, ea fiind urmată de laturile spirituală, intelectuală și pastorală. Nu există nici o grupă de vîrstă care să fie ocolită de nevoia de reînnoire. Preoții aflați în primul lor an de activitate au nevoie de o atenție specială, iar acest lucru este afirmat cu tărie în document:

„Pentru a-i ajuta pe preoții tineri în prima fază delicată a vieții și misiunii lor, este foarte oportună, și poate chiar absolut necesară în zilele noastre crearea unei structuri adecvate pentru sprijinirea lor, cu îndrumători și profesori potriviți.”²⁶

Preoții aflați la mijlocul carierei lor au și ei nevoie de ajutor, deoarece se confruntă în mod constant cu rigurile ministeriatului activ, cu povara activităților de

rutină și cu posibilitatea resemnării în fața dezamăgirilor. Formarea continuă trebuie să le fie asigurată și celor în vîrstă, care sînt în număr din ce în ce mai mare în anumite părți ale Bisericii. Aceasta nu mai este o chestiune de reînnoire educațională, ci o confirmare a mării contribuții pe care au adus-o comunității creștine în cursul unei vieți dedicate slujirii ei.

Concluzii

Exhortația post-sinodală asigură o îndrumare luminată și folositoare tuturor celor preocupați de chestiunea formării preoților. Ea dă posibilitatea unei abordări noi și imaginative în ceea ce privește conținutul, structura și modul de desfășurare a formării preoților. Este într-adevăr revoluționară, prin accentul și prioritatea pe care le conferă dimensiunilor dezvoltării umane și personale în cursul formării preoților. Nu putem decît să sperăm că recomandările papei vor fi considerate cu toată seriozitatea de cei care trebuie să le pună în aplicare. Dacă ele vor fi puse în practică, ele ar putea ajuta considerabil la risipirea norului de dezamăgire și resemnare care i-a acoperit deja pe mult prea mulți preoți.

Traducere de Silviu-Ioan Balla

Note

1. What Are We At?, *Furrow*, September, 1992, p.495

2. *Pastores Dabo Vobis* #5

3. *Pastores Dabo Vobis* #15

4. *Pastores Dabo Vobis* #17

5. *Pastores Dabo Vobis* #26

6. *Pastores Dabo Vobis* #26

7. *Pastores Dabo Vobis* #28

9. *Pastores Dabo Vobis* #31

10. *Pastores Dabo Vobis* #7

11. *Pastores Dabo Vobis* #43

12. *Pastores Dabo Vobis* #Ibid.

13. *Pastores Dabo Vobis* #46

14. *Pastores Dabo Vobis* #49

15. *Pastores Dabo Vobis* #55

16. *Pastores Dabo Vobis* #57

17. *Pastores Dabo Vobis* #58

18. *Pastores Dabo Vobis* #60

19 cf. Reflections on the Contemporary Intellectual Formation of Future Priests, *Theological Investigations*, vol VI, pp. 113-138.

20. *Pastores Dabo Vobis* #76

Fr. Eugene Duffy este membru al catedrei de teologie sistematică la All Hallows Mission and Ministry Institute, Dublin.

Chemarea întru Isus Cristos, astăzi

SAMUEL T. KAMALESON

Isus Cristos, „chipul și numele împărăției lui Dumnezeu”

1. Vestea cea bună a împărăției

Singurul mesaj propovăduit de Isus, anunțat ca fiind „vestea cea bună” sau „evangelhia” - a cărui propovăduire a încredințat-o și ucenicilor Lui (Matei 10: 7) - este cel al venirii împărăției lui Dumnezeu (Marcu 1: 14-20). Această împărăție, sau domnie, trebuie să fie proclamată aici și acum (Luca 11: 2; Matei 6: 10); chiar învățăturile lui Cristos sînt, ele însele, o fază „nedesăvîrșită” a acestei împărății.

Vestirea regatului lui Dumnezeu cuprindea și o chemare de a înfrunta problemele omenești în acest nou context. Limbajul împărăției nu certifica o amîinare nedefinită a acțiunii umane responsabile; vestirea credinței în împărăția lui Dumnezeu este, în acest context, o acțiune responsabilă.

Vestirea împărăției lui Dumnezeu afirmă în mod imediat cel puțin trei lucruri. Primul, că spiritualul și materialul nu se exclud reciproc. Spiritualul trebuie să conducă materialul și economicul spre atingerea unor țeluri spirituale. Al doilea, că nu este posibil să despărțim personalul de social. Al treilea, că viața religioasă nu poate fi despărțită de viața în întregul ei. În Isus din Nazaret, Dumnezeu nu s-a izolat de luptele, durerile, păcatele și eșecurile vieții. Și alte forțe pot să distrugă această compartimentare a vieții, dar numai domnia lui Dumnezeu poate asigura un fundament pentru unirea lor. Evangheliile înfățișează comunitatea centrată pe Isus Cristos ca fiind una care este celebrată prin trăirea unității sale fundamentale (Luca 8: 13).

Ceea ce E. Stanley Jones a numit „totalitarismele pămîntești” încearcă să găsească un principiu care să dea societății o semnificație totală - un singur țel, o singură unitate și o singură valoare. Istoria lor este una a înrobirii totale. Dar pentru că omenirea este structurată pentru afirmarea domniei lui Dumnezeu, „totalitarismul împărăției lui Dumnezeu este eliberator și permite afirmarea de sine”. Domnia lui Dumnezeu este nevoia esențială, fundamentală, a societății omenești.

2. Împărăția ca persoană

Isus s-a prezentat pe sine ca fiind întruparea împărăției. Termenii „pentru mine” (Matei 19: 29) și „pentru împărăția lui Dumnezeu” (Luca 18: 19) sînt interschimbabili. Prin Isus Cristos bărbații și femeile nu numai că au auzit despre împărăția lui Dumnezeu, dar au și văzut-o. În Faptele Apostolilor sînt numite „vestea cea bună” atît ordinea și împărăția lui Dumnezeu, cît și persoana, „despre Isus” (Fapte 8: 12, 28: 23). Ultimele străduințe ale Sfîntului Pavel la Roma au avut ca scop atît „mărturisirea împărăției lui Dumnezeu”, cît și „încercarea de a-i convinge să creadă în Isus”. Sînt de acord cu Jones că acestea două - „împărăția neclintită” și „Isus Cristos în veci același” (Evrei 13: 8) - sînt absoluturi ireductibile a căror realitate prezentă este celebrată în mesajul evanghelistului. Cînd sînt luate împreună, „string în ele tot ce este bun în orice sistem de gîndire și în orice religie, desăvîrșesc binele, alungă tot ceea ce este rău și depășesc tot ceea ce oamenii au gîndit sau și-au imaginat vreodată.”

A vesti o ordine care nu are asemănare, fără a indica și persoana care ilustrează această ordine, ar fi total impropriu și de neconceput. Dar a proclama doar dragostea față de o persoană ar avea ca efect îndepărtarea ascultătorului de alte persoane. Trebuie neapărat să existe o ordine, sau o cauză, în numele căreia acesta să fie chemat să se dăruiască. În acest fel, împărăția neclintită și persoana în veci aceeași nu pot fi despărțite. Dacă le gîndim împreună, vom obține relevanța completă și totală, care împlinește în totalitate nevoile oamenilor.

„Prin Isus împărăția este prezentă. Acesta este motivul pentru care prima generație de predicatori creștini a folosit un alt limbaj decît al lui Isus; el a vorbit despre împărăție, ei au vorbit despre Isus. Ei au fost obligați să realizeze această transformare a limbajului, pentru a fi credincioși faptelor - împărăția nu mai era o speranță îndepărtată sau un concept lipsit de substanță, ea avea acum un nume și un chip - numele și chipul omului din Nazaret. În Noul Testament avem de a face nu numai cu vestirea, ci și cu prezența împărăției.”¹

A-l vesti pe Isus ca Mesia înseamnă a vesti împărăția. Prin sine, Isus ilustrează semnificația și țelul împărăției. „În el ordinea absolută și persoana absolută coincid”, spune E. Stanley Jones. „În ochii lui pot fi citite nu numai bunătatea și dragostea absolută, ci și puterea absolută. Dumnezeu nu numai că mîntuiește prin Isus. Prin Isus el domnește. Repet: el este împărăția întrupată și înfățișată.”²

3. Împărăția ca experiență

Pentru a intra și a trăi în împărăția totală a lui Dumnezeu, spune Isus, „o persoană trebuie să se nască din nou - de sus.” Aceasta pentru a corecta o idee supra-socializată asupra împărăției, care pierde din vedere responsabilitățile persoanei în cursul istoriei.

În ultimele versete din capitolul al doilea al Evangheliei după Ioan putem citi: „mulți au crezut în numele Lui, văzînd minunile pe care le făcea. Iar Isus însuși nu Se încredea în ei, pentru că îi cunoștea pe toți. Și pentru că nu avea nevoie să-L mărturisească cineva despre om, căci El însuși cunoștea ce era în om.” Dar dacă citim mai departe și capitolul al treilea vedem, după cum subliniază G. Campbell Morgan, că „era un om dintre farisei, care se numea Nicodim... căruia i s-a încredințat, în care a avut încredere și în care a crezut”³. În discuția sa cu Nicodim, Isus îi atrage atenția asupra implicațiilor

personale ale domniei lui Dumnezeu, fără a abandona elementele de dreptate socială, pace și dragoste.

Cu acest prilej Nicodim întreabă de două ori „cum?” Prima întrebare înseamnă „Se poate într-adevăr întâmpla așa ceva?” Dacă o persoană nu se poate întoarce, într-o formă embrionară, în pîntecele mamei sale, cum pot avea loc celelalte lucruri mult mai grele, cum sînt remodelarea personalității, a spiritului, a minții și a corpului său? Morgan interpretează răspunsul lui Isus ca însemnînd „*dacă nu te naști din nou, din botezul cu apă, care înseamnă pocăință și din botezul duhului, care regenerează, nu poți intra în împărăția lui Dumnezeu*”.⁴

Apare acum cea de a doua întrebare: „Cum are loc acest lucru?”; Isus descrie această transformare ca fiind formată din trei momente. Primul, „după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe și Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să aibă viață veșnică”. Prin acesta Isus spunea „*viață prin moartea mea*”. Al doilea moment vine cînd Isus spune „Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”. Motivul este dragostea din inima lui Dumnezeu, oferită omului prin darul Său, Isus Cristos. Ultimul și cel de-al treilea moment este cel despre care Isus spune: „n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mîntuiască, prin El, lumea”. Prin Fiul său Isus Cristos, Domnul a voit să trimită în lume *lumina*. Judecata este rezultatul respingerii darului lui Dumnezeu. „Viață-Dragoste-Lumină” este felul în care Sfîntul Ioan vorbește despre legea împărăției lui Dumnezeu.

Regenerarea, care este lucrarea Sfîntului Spirit, nu se poate manifesta în persoane care nu au venit în contact cu persoana Domnului Isus Cristos. „Fără a se naște de sus, nimeni nu îl poate vedea pe Dumnezeu” - *ceea ce nu poți vizualiza nu poți conceptualiza, iar ceea ce nu poți conceptualiza nu poți realiza*.

Întreaga omenire așteaptă plină de speranță un nou început. Prin vestirea prezenței împărăției prin viața, moartea și învierea lui Isus din Nazaret, omenirea află despre darul acestei noi nașteri.

„Avem mai multă putere decît caracter moral pentru a folosi această putere. Datorită acestei lipse, ne putem autodistringe prin chiar instrumentele pe care inteligența noastră le-a creat... Isus dă glas nefericirii din haosul civilizației moderne: „dacă un om (sau o civilizație) nu se naște de sus, nu poate vedea împărăția lui Dumnezeu”. Nimic, absolut nimic nu este mai necesar vieții moderne din Est sau din Vest, decît o nouă naștere. Această (posibilă) valoare, și realitatea noii nașteri pe care biserica creștină o deține prin persoana lui Cristos, sînt acum valorile supreme a societății omenеști. Dacă omul nu se poate naște din nou, ar fi fost mai bine dacă nu s-ar fi născut.”⁵

4. Împărăția ca speranță

Vestirea împărăției lui Dumnezeu este, de asemenea, vestirea *venirii* împărăției lui Dumnezeu. Isus s-a asociat pe sine cu această venire a împărăției, el fiind cel căruia vor trebui să îi dea socoteală toată omenirea. Isus Cristos este acest viitor (Apocalipsa, 1: 8; 18: 20); iar dăruirea față de Isus Cristos a nașterii unor certitudini ale viitorului, pe baza cărora pot fi stabilite prioritățile prezentului, mai curînd decît să permită incertitudinilor prezentului să determine viitorul. Cunoașterea acestui viitor întru Isus Cristos a oamenilor speranță, atunci cînd nimic altceva nu îi mai poate face să spere.

Pentru că Isus Cristos este viitorul, nici o ordine socială sau realizare umană nu este definitivă. Regele se va întoarce pentru a ne da un cer nou și un pământ nou. Programele noastre de dezvoltare și transformare socială sînt expresia supunerii, necesară pentru a pătrunde în această împărăție, iar nu inaugurarea acestei viitoare împărății. Denunțarea nedreptăților din societatea de astăzi este o parte a acestei supunerii. Trăirea unei astfel de mărturii a certitudinii viitoarei împărății a lui Dumnezeu are un preț, care este de multe ori chiar viața. Acest martiriu este întotdeauna în puterea și în felul de a fi al Domnului Isus Cristos (Apocalipsa 12: 11, Fapte 7: 54-60).

5. Împărăția vine cu putere

Prestigiul, puterea exprimată prin controlarea și manipularea altora pentru a ne atinge scopurile, parohialismul și posesiunile anulează celebrarea împărăției lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu vine cu putere în ziua Cincizecimii cînd primii creștini se umplu de Sfîntul Duh (Fapte 2: 15-17; 4: 32-35). Condiția principală a primirii Sfîntului Duh a lui Dumnezeu a fost moartea, învierea și înălțarea lui Isus Cristos.

Sfîntul Duh este primit prin simpla credință în Isus Cristos (Ioan 7: 37-39; 12: 16, 23, 25; 13: 31-32; 17: 1).

Acastă simplă supunere în credință față de Isus Cristos - și numai față de El - are ca rezultat o relație cu și o înțelegere a Sfîntului Duh, ca unul care ilustrează, dă putere și întărește comunitatea împărăției. Sfîntul Duh descrie prestigiul, puterea, parohialismul și posesiunile ca non-valori în împărăția lui Dumnezeu.

Isus Cristos, divinul „da”

1. Cuvîntul a devenit trup

Sfîntul Ioan și-a scris Evanghelia cu intenția „să credeți că Isus este Cristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezînd, să aveți viață în numele Lui” (Ioan 20: 31). Evanghelia lui este o antologie a „semnelor” din viața, moartea și învierea lui Isus din Nazaret, făcută cu speranța că înțelegerea acestor fapte va duce la smerire, care va permite accesul unei persoane la viața adevărată.

În prologul său (1:1-18), Ioan vorbește despre Dumnezeu ca despre inițiatorul creației și al regenerării ei. Persoana care își închină viața Cuvîntului-lui-Dumnezeu-devenit-trup, care împărtășește cu alții, într-un limbaj care este înțeles mutual, descoperirea astfel făcută, aduce această putere creatoare și înnoitoare a lui Dumnezeu *în experiența acelei comunități*. Dar cel care este primul motor în evangheliismul Noului Testament este Dumnezeu. Artur Glasser spunea, în ceea ce privește convertirea în Noul Testament, că „această lucrare este, de la început și pînă la sfîrșit, un răspuns la *Opus Dei* (lucrarea lui Dumnezeu)”⁶. Această lucrare a lui Dumnezeu include faptul că pre-existentul cuvînt, care era la Dumnezeu și care era Dumnezeu, s-a manifestat într-un fel nou și „și-a ridicat cortul printre noi”.

Evangheliismul povestește istoria lui Isus din Nazaret prin „faptă” și „cuvînt”. Cînd Isus din Nazaret este prezentat în acest fel, se pune accentul pe caracterul universal al vieții și luminii oferită de Dumnezeu tuturor (v.4) și pe caracterul exclusivist al afirmației că această viață este întrupată în Isus din Nazaret.

Deși Isus „era în lumea” care „prin El s-a făcut”, lumea „nu L-a cunoscut”. Iar El „întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu l-au primit” (v.11). Există în identitatea sa o oarecare „ocultare”, care face rolul martorului atât necesar, cât și riscant.

Vestea cea bună este costisitoare: prețul ei a fost respingerea și crucificarea lui Isus. În chemarea oamenilor către Isus Cristos, crucea este locul deciziei umane, și motivul pentru care vor fi judecați. Ea este de asemenea locul păcii și al reconcilierii, deoarece tuturor celor ce cred în identitatea Lui și Îl primesc, Dumnezeu le dă puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu. În aceasta constă realismul alegerii omenești. Chiar dacă Dumnezeu este evanghelistul, acest fapt teribil nu se schimbă. Chiar dacă ceea ce se oferă este miracolul unei noi nașteri, alegerea persoanei în această naștere este obligatorie.

De vreme de Dumnezeu este evanghelistul, acest proces inter-personal de vestire a numelui și a persoanei lui Isus din Nazaret într-un anumit context presupune că „purătorul” și „auditorul” care împărtășesc acest context își vor îmbogăți înțelegerea acestui nume. Țelul acestei îmbogățiri este tot atât de vast ca și ceea ce oferă Dumnezeu.

Crucea lui Isus oferă de asemenea unei lumi suferinde, prinsă în capcana fricii și a urii, miracolul unei noi nașteri. Ea condamnă sistemele care prin corupție și opresiune îi distrug pe cei neajutorați. Încă o dată, deoarece Dumnezeu este evanghelistul, mesajul crucii îi judecă, în orice situație dată, atât pe „purători”, cât și pe „auditori”.

Moise a adus legea lui Dumnezeu. Isus a adus harul și adevărul de la Dumnezeu. Harul va determina persoanele și comunitățile să accepte voința lui Dumnezeu și să trăiască în conformitate cu voința Lui. Adevărul îi va judeca pe cei care resping această ofertă. Adevărul testează, de asemenea, validitatea celor care acceptă harul de a trăi realitatea lui. Adevărul transformă oamenii din societate. Dar harul și adevărul lucrează împreună prin raportare la Isus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu.

2. Holismul dreptății și al harului

Istoria povestită de Ioan în capitolul 8: 1-12 prezintă patru mișcări principale ale harului. Cadrul este stabilit atunci când o lîînță omenească este folosită ca mijloc de a-l acuza pe Isus. Ea a fost întotdeauna folosită. Ea și-a pierdut calitatea de persoană. Acuzată de adulter, partenerul ei lipsește. Legea îl consideră la fel de vinovat, dar societatea dominată de bărbați a celui timp a trecut cu vederea acest lucru. Prima mișcare de har a lui Isus a fost de a opri mulțimea dezlănțuită a acuzatorilor ei. El scria pur și simplu, în tăcere, pe pămînt. O traducere aramaică antică spune că el scria păcatele fiecăruia dintre acuzatori. Unul cite unul, condamnați de propria lor conștiință, ei au plecat. În această mișcare a harului, el își pune brațele în jurul ei și refuză să permită distrugerea celei care fusese acuzată că a păcătuit. În cea de a doua mișcare a harului El îi spune „femeie” iar ea îi răspunde spunîndu-i „Domn”. El îi redă identitatea și demnitatea pierdută. Ea nu este un lucru de care te folosești și de care poți dispune; ea este o lîînță omenească, avînd demnitatea ei și care trebuie respectată. În ochii lui Dumnezeu ea nu și-a pierdut niciodată identitatea. În a treia mișcare a harului, Isus o întreabă „Unde sînt acuzatorii tăi?”. El o elibera astfel de agonia continuă a unui răspuns negativ la păcatul pe care societatea l-a săvîrșit împotriva ei. Fără această eliberare, ea nu ar fi avut libertatea interioară de a celebra restaurația pe care i-o adusese harul. Ea a trebuit să spună, pe deplin conștientă: „Nu mai este nici unul, Doamne.” Cea de

a patra mișcare a grației este de a spune: „Nu te osîndesc nici Eu. Mergi; de acum să nu mai păcătuiești.” Pentru a-i ușura noul mod de viață, el îi dă de înțeles că, fiind Dumnezeu legămîntului, va merge alături de ea și va fi lumina din viața ei. Împreună ei vor putea să cucerească ceea ce altfel este de necucerit. Persoana eliberată de vechile condiționări nu mai avea nevoie să se supună la nesfîrșit celui care a condiționat-o. Dumnezeu creației este cel care a rupt această condiționare. Dumnezeu legămîntului este însoțitorul ei.

Harul împărăției nu poate fi făcut accesibil oamenilor fără a le face cunoscută persoana Domnului Isus Cristos. Doar supunîndu-se Lui o persoană poate primi harul.

Care este țelul sau finalitatea evanghelismului? Adunarea a cît mai mulți aderenți? Schimbarea sistemului? Nu; pentru că Isus este, pentru Ioan, „plin de har și de adevăr” (Ioan 1;1-14), darurile lui pentru toți cei care Îl primesc în credință sînt de asemenea „harul și adevărul” (Ioan 1:17). Acesta este deci țelul evanghelismului. În har vedem iubirea generoasă a Dumnezeului iertător, îndreptată către toți cei care îl primesc pe Isus ca Fiul Dumnezeului celui viu și ca mîntuitorul lumii. În har vedem comunitatea lui Dumnezeu, țelul spiritual al evanghelismului, istoria unei omeniri trăind în harul lui Dumnezeu, în conformitate cu voința lui Dumnezeu și lucrînd pentru ca împărăția lui Dumnezeu să vină într-adevăr „în cer și pe Pămînt”.

Prin adevăr, vedem finalitatea practică a evanghelismului concretizată în comunitatea umană, după cum realitatea întemeiată pe Isus a permis stabilirea legăturii dintre biserică și lume. Adevărul este o realitate care judecă, testează, corectează și provoacă.

Prin chemarea oamenilor să se încredințeze lui Isus Cristos, ținem laolaltă harul care îi mîntuiește pe păcătoși și adevărul care transformă societatea.

3. Fiul Omului

Am spus că prin Isus Cristos avem posibilitatea de a răspunde unei persoane, unei iubiri personale, unei relații tandre și intime. Dar în relația mea cu Persoana mă raportează la ordinea socială personificată în El, la chiar împărăția lui Dumnezeu. Astfel, atunci cînd persoanele sînt chemate să se încredințeze lui Isus Cristos, conflictul dintre evanghelia personală și evanghelia socială nu mai este relevant.

Dar chemarea persoanelor să se încredințeze lui Isus Cristos înseamnă mai mult decît atît. Prin El, omenescul și divinul ajung la o unire în viață. Trăind, simțind și cunoscînd așa cum a făcut-o, El dă naștere în noi dorinței de a ne apropia de El; iar atunci cînd spune „cine M-a văzut pe mine, L-a văzut pe Tatăl”, înțelegem că Dumnezeu are pentru noi o asemenea iubire încît a putut să ni-L dea nouă pe Fiul Său preaiubit. Fără a ne încredința lui Isus și fără înțelegerea vieții, a morții și a învierii sale, nu este posibil să simțim intimitatea numirii lui Dumnezeu „Tatăl nostru”.

4. Fiul lui Dumnezeu

Ca Fiu al lui Dumnezeu, Isus stabilește modelul relațiilor dintre noi. Lui Simon Petru, care mărturisește identitatea Lui ca „Fiu al Dumnezeului Celui Viu”, Isus îi răspunde spunînd: „Nu trupul și sîngele ți-a descoperit acest lucru, ci Tatăl meu din ceruri... Pe această piatră îmi voi clădi biserica.” Încredințarea față de El în această

identitate de „Fiu al lui Dumnezeu” ne permite să-L considerăm măsura tuturor relațiilor umane valoroase. Viața și învățătura sa primesc proporțiile autorității finale. Ca Fiu al lui Dumnezeu, prin intermediul tuturor relațiilor pe care le-a avut cu ființele omenești, El dă valoare și semnificație fiecărei ființe umane pe care o întâlnim.

Isus Cristos, cuceritorul

1. Întîlnirea personală

Limbajul împărăției sau domniei lui Dumnezeu ridică problema supunerii, o dinamică prin care sîntem asaltați. În vestirea acestuia ca o „împărăție neclintită” există un conflict de putere între Dumnezeu și persoana pusă în fața iubirii lui Dumnezeu. În prezentarea lui Isus Cristos ca întrupare a împărăției lui Dumnezeu există o chemare personală irezistibilă și o clarificare a responsabilității colective.

Ioan Botezătorul a fost un reformator; Isus din Nazaret a fost un regenerator. Ioan, ca toți ceilalți reformatori, a luat valorile ordinii existente și le-a schimbat prioritatea pentru a aduce astfel un element de noutate în societate. Dar Isus, ca regenerator, a adus o putere esențială pe care societatea în sine nu o avea și nici nu o putea genera. El a înfățișat libertatea care apare atunci cînd autoritatea totală a lui Dumnezeu asupra vieții omenești este afirmată în contextul vieții de zi cu zi. Acest lucru, fără a fi ceva neobișnuit, poate fi trăit de întreaga omenire.

Suferința conflictului personal rămîne totuși. Dar există în persoana Domnului Isus Cristos un semn plin de strălucire care ne asigură că „acolo unde am plecat Eu, puteți și voi veni”. Poate că acesta este motivul pentru care Isus pare să fi spus că din vremea lui Ioan Botezătorul „împărăția lui Dumnezeu își forțează intrarea în lume și pretinde o reacție puternică” (parafraza episcopului Mortimer Arias la Luca 16:16). Lupta, durerea și conștiința personală de a fi provocat sînt realități inevitabile deoarece în aducerea la cunoștință a împărăției lui Dumnezeu în prezent este implicată judecarea păcatelor personale, biziurea pe eforturile fiecărei persoane în parte și refuzul fundamental al omului de a-și abandona siguranța personală pentru încrederea în altcineva, chiar în Dumnezeu, prin Isus Cristos.

După cum ne-o arată cazul lui Simon Petru, această confruntare personală are rezultate progresive și trebuie să fie repetată în diferite faze ale vieții. Astfel, proclamarea cerințelor lui Isus și chemarea la o reinnoită evaluare a afirmării regatului lui Dumnezeu sînt o necesitate continuă.

2. Confruntarea structurală

Pentru că este vorba de împărăția lui Dumnezeu, chemarea la pocăință și credință nu se adresează numai persoanelor ci și structurilor, guvernelor și autorităților. Pretenția lui Isus de a ierta păcatele, felul în care cere să fie identificat cu păcătoșii, respingerea de către El a ceremonialelor lipsite de vitalitatea puterii și nerespectarea sabbat-ului, au înfățișat împărăția lui Dumnezeu ca pe un nou mod de viață, care introduce noi priorități și dă naștere unei noi comunități.

Din această cauză, împărăția este respinsă. Există o legătură logică între afirmarea împărăției lui Dumnezeu și crucificarea Regelui. Dar crucea a fost aceea prin care Isus ne-a

arătat adevărata natură a puterilor, împărățiilor și structurilor lumii acesteia și ne-a descoperit punctele lor vulnerabile (Coloseni 2:15). Pericolul inerent al contestării structurilor, împărățiilor și puterilor, prin afirmarea împărăției lui Dumnezeu, face necesară vestirea neîncetată a identității lui Isus din Nazaret chiar și în cadrul așa-numitei comunități de credință.

3. Confruntarea culturală

Chemarea la pocăință, împreună cu afirmarea împărăției lui Dumnezeu, este foarte cuprinzătoare, și poate fi înțeleasă doar în termenii chemării persoanei la o înțelegere corectă a cuvintelor lui Ioan: „Și celor cîți l-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu.” (Ioan 1:12). Numele Lui este Isus Cristos. A crede în numele Lui înseamnă a-i accepta identitatea de unic și adevărat Domn și Mîntuitor. Nu mai este nevoie astfel de căutarea altor „salvatori”, prin introspecție sau prin cercetarea unor surse externe.

A-L primi cu această identitate, ca Domn, înseamnă o afirmare voluntară a primatului gîndurilor Sale asupra gîndurilor mele, a cuvintelor Sale asupra cuvintelor mele și a acțiunilor Lui asupra acțiunilor mele. Astfel, există un model al schimbării continue, avîndu-l în centru pe Isus Cristos, care necesită o expunere repetată la cererile și personalitatea Mîntuitorului.

Aceasta implică de asemenea *invazia* lui Isus Cristos în contextul cultural al persoanei și a comunității. Cultura nu mai este absolutul absolut, de vreme ce acela care stabilește contextul cultural al unei persoane a intrat de acum într-o relație conștientă cu persoana în cauză. Isus Cristos a devenit atunci Absolutul absolut, iar contextul cultural care este rezultatul domniei Sale devine un absolut relativ. Isus invadează toate culturile omenești, de vreme ce El nu este străin de nici una dintre ele. Invazia Sa are ca scop exorcizarea demonilor și aducerea fiecărei culturi mai aproape de intențiile originare ale scopurilor creatoare ale lui Dumnezeu. Aceasta permite fiecăruia să celebreze literal alteritatea celorlalte culturi. Diversitatea dinlăuntrul împărăției lui Dumnezeu devine o putere și o frumusețe care trebuie să fie celebrate și afirmate cum nu au mai fost vreodată în nici un alt context al experienței omenești.

4. Confruntarea demonică

Capitolele de la începutul Facerii ne învață că Dumnezeu a creat toate ființele prin puterea cuvîntului Său. Dar atunci cînd a venit rîndul omului, a folosit materia pe care a creat-o și a modelat fizic ființa umană. Apoi a suflat, din propria sa suflare de viață, asupra acelei forme și a făcut din ființa umană un suflet viu. Fără potențialul spiritual din ființa umană, ar fi fost imposibil să se anticipeze o regenerare prin Duhul lui Dumnezeu. Dar ființa umană creată astfel are nevoie absolută de a se afla în legătură cu Dumnezeu. Împlinirea ultimă a ființei umane depinde de aceasta. Deoarece Creatorul și creatura se pot afla în legătură într-un singur fel, aceasta înseamnă afirmarea împărăției lui Dumnezeu. Ființele omenești nu sînt *numai* *țărîină*, dar ființele omenești *nu sînt* Dumnezeu. Dacă vreuna dintre aceste limite este trecută, umanitatea esențială este mai curînd pierdută decît îmbogățită. Omenirea devine vulnerabilă în fața puterilor împărăției întinericului sau a împărăției demonice. Sîntem puși astfel în fața puterii dușmanului, încorporate în lucrarea diavolului, victimele vicleniei și autorității lui Satan.

Venind într-o astfel de lume, Mântuitorul nostru a făcut două lucruri: a trăit în acest mediu, afirmând împărăția lui Dumnezeu în totalitatea ei, și și-a impus în acest fel autoritatea asupra demoniului. Acest lucru ne-a atras atenția. Ne-am apropiat de El, dar deși am aflat că există în noi o mare nevoie de a trăi asemenea lui, o mare prăpastie ne despărțea de relația corectă pe care o aveam cu sursa autorității Lui - domnia sau împărăția lui Dumnezeu. Atunci a făcut al doilea lucru: „El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat.” (Isaia 53:5). Dumnezeu „pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu” (2 Corinteni 5:21). „Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și sîngele lui Isus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat.” (1 Ioan 1:7). „Prin sîngele unui testament veșnic” (Evrei 13:20-21) putem merge acum ca poporul unui nou legământ.

Astfel, distrugerea puterii demonice asupra acestei lumi pretinde vestirea lui Isus din Nazaret și o chemare la devotament față de El.

În sarcina de a transforma și dezvolta continuu societățile omenești, comunitățile umane nu se află numai sub o constrângere socială, economică sau psihologică. Ea se află de asemenea și sub o constrângere spirituală. Într-un sat din Andhra Pradesh, în apropiere de Machilipatnam, în care s-a încercat evitarea unui ciclon, există printre săteni o puternică credință că blestemul care cauza uriașele valuri ce distrugau totul în calea lor poate fi îndepărtat numai prin sacrificarea unui copil zeilor locali. A fost nevoie de mari eforturi pentru a li se atrage atenția asupra unui Dumnezeu care și-a oferit deja Fiul ca jertfă și care nu mai cere ca alți copii umani să-i fie oferiți ca jertfă.

Isus Cristos ca învățător

1. Relația cu persoana

Isus a personalizat vestirea împărăției lui Dumnezeu (Marcu 1:14-20). Ioan era în închisoare. Era cuvîntului care venea în lume doar sub forma cuvîntului se sfîrșise: acum cuvîntul împărăției devenise trup. Dumnezeu este evanghelistul. Numai Isus putea anunța iminența venirii împărăției lui Dumnezeu, deoarece legământul urma să fie încheiat prin El. Vestea este lapidară. S-a împlinit vremea. Împărăția lui Dumnezeu a venit. Pocăiți-vă. Credeți.

Dar imediat după ce vestește aceste lucruri Isus cheamă persoanele pe nume. Simon, Andrei, Ioan și Iacob sînt persoane care îl vor urma de acum încolo și îi vor deveni ucenici. Numai datorită uceniciei pe care au făcut-o pe lângă El, vor putea și să exemplifice însușirile și calitățile împărăției. Rolul uceniciei se datorează și el relației cu Isus. În cartea sa *The Master Plan of Evangelism*³, Robert Coleman își centrează întreaga metodologie pe această relație. Aceasta necesită ca Isus să fie făcut cunoscut și chemarea oamenilor să i se încredințeze.

2. Permanența acestei relații

Formarea unui discipol este o chestiune care se întinde de-a lungul întregii sale vieți. După cum o descrie Coleman, ea începe cu alegerea, continuă cu un proces neîntrerupt de asociere și cu un timp al consacării. În cursul acestei evoluții are loc

împărtășirea maestrului către discipoli și educarea. Apoi are loc o delegare, supervizare și, în final, reproducere a exemplului său. Îndemnul „urmați-mă” a avut, în cele din urmă, rolul de a-i face pe discipoli să reproducă acest exemplu. De vreme ce problema este împărția lui Dumnezeu, capacitatea reproductivă a discipolilor depinde de exprimarea împărției ca mod de viață. Deoarece împărția înseamnă domnia lui Dumnezeu, această expresie a trăirii împărției devine o expresie holistică. Ucenicul devine un „practicant holistic”. Viața nu este statică, iar ucenicia este înțeleasă drept „cale”. Astfel, în expresia „practicant holistic” este cuprinsă fiecare fază de dezvoltare și de înțelegere.

În prezentarea biblică a procesului de creare a ucenicilor, sămînța cuvîntului lui Dumnezeu cade în niște minți și suflete pregătite și rodește. Apoi, chiar această persoană devine sămînța (Matei 13:38) iar cîmpul devine lumea. „Practicanții holistici” sînt plantați la diferite nivele ale societății omenești și sînt hrăniți încontinuu de Domnul lor. De vreme ce ei sînt holda Domnului, ei nu pot fi înlăturați înainte de a le fi venit vremea. De vreme ce ei sînt răspunzători față de Domnul lor, modul în care influențează lumea este asemănător celui al maestrului lor. „Dacă grăuntele de grîu, cînd cade în pămînt, nu va muri, rămîne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă” (Ioan 12:24). Legea vieții productive a practicanților holistici este aceasta: mori pentru a trăi. Numai dacă sîntem atinși de cruce învierea ne redă celorlalți.

„Cîmpul este lumea” (Matei 13:38). Avem o semnificație universală. Dacă împărția lui Dumnezeu nu este pentru toți, atunci ea nu este pentru nimeni. O sămînță poate fi zdrobită și distrusă foarte ușor. Dar atunci cînd este apărată de mîna stăpînului și plantată după planul și înțelepciunea sa, ea poate slărimi piatra și transforma societatea omenească.

Încă o dată, aceasta necesită o cunoaștere neîntreruptă a persoanei Domnului Isus Cristos și chemarea la devoțiune și loialitate față de El, cu o unică orientare, către maestru.

3. Relația cu ceilalți

În relațiile dintre ei, ucenicii trebuiau să traducă în viață noua cunoaștere a împărției, care sublinia că prestigiul, puterea (manipularea și controlarea celorlalți pentru a-și atinge propriile scopuri), parohialismul și posesiunile nu constituie calități în împărția lui Dumnezeu. Astfel de comunități ale ucenicilor au devenit expresii puternice ale bisericii timpurii (Fapte 2:44-47; 4:32-35; 13:1-3). Din aceste pasaje știm că aceasta era o societate a grijii față de ceilalți. Marea lor putere a fost capacitatea lor de a menține diversitatea în unitate. Ele erau societăți fără clase. Deși lumea în care au acționat era încă una în care existau discriminări rasiale, era evident că în cazul lor nu existau astfel de discriminări. În acest sens, se prea poate ca ele să fi fost irelevante pentru mediul lor, dar prin această irelevanță ele au influențat viitorul și au dobîndit astfel o relevanță totală.

Bărbații puternici erau deosebiți dar rămîneau uniți. În deosebirea dintre Barnaba și Pavel (Fapte 15:36-41), nu există nici o dorință de a fracționa comunitatea credincioșilor. Pavel pare să recunoască înțelepciunea lui Barnaba de a-l ajuta pe tînărul Ioan Marcu. Deoarece ei nu au avut disensiuni majore sau minore, au devenit ei înșiși problema majoră a societății. Ei și-au exprimat credința că bărbații și femeile se pot schimba și se pot mîntui. Congregațiile lor au dat naștere unor conducători.

Opoziția era inevitabilă. Deoarece viața lor era centrată pe un lucru clar și bine definit, viața comunităților lor, de rugăciune și mărturisire, a fost o judecare a societății bolnave care îi înconjură. Dar în loc să îndure pur și simplu opoziția și persecuțiile, ei au folosit aceste lucruri pentru a se înălța. În principal, ei au știut să asculte ceea ce le spunea Dumnezeu. Pentru că tot ceea ce au primit, au primit ca ucenici ai lui Isus Cristos, au format la rândul lor ucenici. Iar Dumnezeu evangelist a continuat să mărească această comunitate a „practicanților holistici,” pînă cînd i-a strîns la un loc pe toți cei pe care voia și plănuise să-i adune.

În Efeseni 2:11- 22, această relație este descrisă ca „o singură familie”. Disprețul mutual a dispărut. Polaritățile ireconciliabile dintre evrei și gentili au fost reconciliate, deoarece „Isus Cristos însuși este pacea noastră” (Efeseni 2:14).

Dacă reconcilierea trebuie să fie un mod de viață, expunerea acestei congregații la persoana Domnului Isus Cristos trebuie să fie centrală, iar în această expunere rolul principal îl are nevoia unei devoțiuni reînnoite față de El.

4. Relația cu lumea

„Practicanții holistici” acționează cu iubire față de aproapele lor (Luca 10:25-37), nu numai față de „cei care îndeplinesc voia Domnului,” ci față de toate persoanele, chiar și față de cele care li se împotrivesc. Această comunitate a „practicanților holistici”, centrată pe Domnul Isus Cristos, care își trage seva din Duhul Sfînt, a dus întotdeauna o viață consacrată dreptății sociale. Secta Clapham, sub conducerea lui Wilberforce, a trăit această dreptate socială în cel mai înalt grad. Oriunde „practicanții holistici” trăiesc în comunitate se întîmplă acest lucru. În marele număr de comunități de bază din America Latină, energia celor pregătiți este folosită în mod creator pentru a elibera majoritatea, căzută pradă sărăciei și nedreptății. Aceste comunități, atît în trecut cît și astăzi, s-au concentrat întotdeauna pe studiul Bibliei, pentru a redescoperi provocarea și îndemnul la devoțiune față de Isus Cristos, cîntă imnuri de slavă și scriu noi imnuri pentru a-și exprima propriile lor experiențe, îndrumări catehetice, împărtășirea acestora. Exegeza Scripturii este făcută de ei în perspectiva experienței prezente.

Procesul de formare a ucenicilor continuă. Iar imensa generozitate a împărăției cere ca „practicanții holistici” să se aștepte permanent într-o stare de schimbare, sau de convertire. Ce se poate spune despre relația acestor comunități de ucenici sau „practicanți holistici” cu celelalte comunități religioase din jurul lor? În cartea sa *Announcing the Reign of God*⁹ Mortimer Arias scrie:

Nu numai "memoria subversivă a lui Isus" este cea care ne înfruntă și ne provoacă mereu, dar și Sfîntul Duh ne îndeamnă și ne face să răspundem într-un mod creator și plin de credință la fiecare nouă provocare și nevoie a misiunii noastre în lume, în contextul mereu schimbător al spațiului și timpului. Sfîntul Duh este cel promis de Isus Cristos, a cărui misiune este de a ne trezi, a ne ajuta să ne aducem aminte, să nu uităm mesajul care ne-a fost încredințat prin Isus Cristos. Lucrarea Sfîntului Duh în împărăție este anamneza, după cum spune Isus: „Acestea vi le-am spus fiind cu voi. Dar Mîngîietorul, Duhul Sfînt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu.” (Ioan 13:25-26).

Dumnezeu are acces ca Duh la viața interioară a persoanei. Dumnezeu nu își limitează lucrarea numai la cei care sînt creștini. Sfîntul Duh este Dumnezeu care

acționează asupra fiecărei vieți pentru a se întoarce de la rău către bine. Dumnezeu nu îi vede pe oameni ca hinduși, budiști, musulmani, evrei sau creștini. Dumnezeu îi vede pe oameni ca oameni. Vechiul Testament face parte din Biblia noastră pentru a ne reaminti că Duhul lui Dumnezeu nu poate fi restrâns numai la biserica creștină. Dumnezeul bisericii este de asemenea Dumnezeul naturii și al istoriei. Activitatea sa constantă ca Duh se desfășoară în întreaga lume extra-ecclesială.

Tocmai pentru faptul că credem că Duhul Sfânt al lui Dumnezeu are un anumit loc în viața fiecărei persoane, putem să adresăm tuturor vestea împărăției lui Dumnezeu care este pentru toți.

Toate acestea izvorăsc din relația specială a ucenicilor cu Isus Cristos. Iar îndemnul de a-l face cunoscut pe Isus în toate aceste contexte diferite devine din ce în ce mai stringent pentru ucenici. Marcu 3:14-15 sugerează trei scopuri pentru care trebuie să lucreze ucenicii: „să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii” - să-i fie tovarăși, să vestească împărăția lui Dumnezeu și să aibă puterea de a îndeplini nevoile oamenilor. Toate aceste trei scopuri se centrează pe relația cu Isus din Nazaret.

Traducere de Silviu-Ioan Balla

Note

1. Leslie Newbigin, *The Open Secret*, London, SPCK, 1978, p. 44.
2. E. Stanley Jones, *The Reconstruction of the Church-On What Pattern?*, Nashville, TN, Abingdon, 1970, p. 20.
3. *The Gospel According to St. John*. London, Marshall, Morgan&Scott, 1953, p. 56.
4. *Ibid.*, op. cit., pp. 58.
5. Jones, op. cit., pp. 22-23.
6. Arthur Glasser, „Conversion and the Kingdom of God”, *World Evangelization*, July-August 1988, p. 14.
7. Christopher Hancock, „St John's Four Laws”, *Christianity Today*, 16 December 1991, p. 42.
8. Robert Coleman, *The Master Plan of Evangelism*, Old Tappan, Nj. Revell, 1978.
9. Mortimer Arias, *Announcing the Reign of God*, Philadelphia, Fortress, 1984.

Dr. Samuel Kamalson este vice-președintele organizației World Vision, Monrovia, CA, USA.

Creștinismul în Balcani pe timpul lui Iohannis de Ragusio (1390/95 - 1443)

FRANJO ŠANJEK

Savanții epocii noastre au atras atenția asupra necesității reactualizării personalității lui Iohannis Stojković de Ragusio, a operei sale teologice și umaniste, chestiuni pe care istoricii de până acum, determinați prioritar de ortodoxia ecleziastică, le-au abordat mai degrabă neglijent.

Iohannis Stojković, pe care huseiții cehi l-au desemnat ca și „conterraneus noster de Ragusio ... in Croatia“, s-a născut la Dubrovnik între 1390-1395. Nașterea sa îl plasează între frontierele creștinismului oriental și occidental, iar viața sa ilustrează, poate, tendințele contradictorii ale spiritului său, în această privință¹.

Încă tânăr, se alătură Predicatorilor din Dubrovnik, instalați în orașul Sfântului Blaise încă din 1225-1226, și care au servit ca o punte de legătură între Bisericile din Orient și Occident.

Stojković își urmează studiile la Padova (1414-1417) și la Paris (1417-1421). Profesor la Universitatea din Paris, pe care o reprezintă ca ambasador pe lângă papă și împărat, orator persuasiv la Sinodul de la Pavia și Sienne (1423), teolog renumit și unul dintre principalii protagoniști ai conciliului de la Basel (1431-1439), om de mare ținută și diplomat experimental, el a reușit să-i convingă pe Orientali și să-i atragă la un dialog serios în chestiunea uniunii Bisericilor².

Munca sa conciliară se desfășoară în chiar miezul evenimentelor ce zguduie creștinismul secolului al XV-lea. În acele timpuri de dezbinare, el pune accent pe marile principii ale păcii și unității, atât de necesare lumii creștine. Încă la deschiderea conciliului de la Basel în 1431, Iohannis de Ragusio participă activ la tratativele cu huseiții, preocupat de căutarea unei soluții în această problemă ce diviza în acea vreme Creștinismul occidental. În calitate de ragusian și de croat, el caută prin orice mijloace să integreze în Biserica Romană pe heterodocșii ”creștini” din Bosnia și Hum³. Domeniul interesului său cultural și științific cuprinde o arie foarte vastă, de la principiile hermeneuticii biblice până la cunoașterea Islamului. Există totuși un paradox ciudat în soarta lui Iohannis de Ragusio: în timp ce manuscrisele pe care le achiziționa în misiunile sale îndepărtate

crau recunoscute de marile spirite, operele sale nu aveau acces spre a fi tipărite¹, ieșind din sfera deciziilor sale personale.

În slujba Bisericii

Activitatea umanistă a lui Iohannis de Ragusio, căruia Occidentul latin îi este profund îndatorat, a fost recunoscută de către beneficiarii superbei sale colecții de manuscrise latine, grecești, ș.a., încă din secolul XVI și apoi de către specialiștii sfârșitului de secol XIX. Reputația sa de savant și erudit este unanim apreciată și de savanții epocii noastre.

Oamenii de știință ai secolului XVI, începând cu *Beatus Rhenanus* din Sélestat, dar și cercetătorii din zilele noastre, reliefează interesul lui Stojković în privința științelor și pasiunea sa pentru cărți. Grație excelentului studiu al lui André Vernet² cunoaștem azi manuscrisele copiate pentru Iohannis de Ragusio de către Doukas și de Clément Polonezul, la Constantinople, achizițiile excepționale făcute la Basel și, ca regulă generală, la Constantinopol și în Balcani, ale căror circumstanțe, costuri, câteodată chiar și datele cumpărării, sînt cunoscute³.

După nașterea tiparului, colecția privată a lui Iohannis de Ragusio a devenit un instrument foarte util studiilor umaniste. Ediția princeps a „Panseurilor” lui Marcus Aurelius (Zürich, 1558) s-a alcătuit după un manuscris al Bibliotecii palatine din Heidelberg, provenind din Colecția personală a lui Stojković⁴.

Codicele sale grecești ale Noului Testament au fost utilizate de către Erasmus. Numeroși umaniști europeni au studiat „Apologia” lui Athenagora și „Epistola către Diognete” după un manuscris al colecției sale.

Or, aceste perle ale literaturii creștine din secolul al II-lea făceau parte inițial dintr-o culegere de opere apologetice transcrise de un copist anonim din secolul XIV, care s-au descoperit la începutul secolului XV într-o pescărie din Constantinople, unde erau folosite ca hîrtie de ambalaj. Thomas d'Arezzo, un tînăr cleric latin, le-a descoperit, cumpărîndu-le la un preț modic. Cînd a devenit franciscan, le-a cedat viitorului cardinal Iohannis de Ragusio, care locuia la Constantinople, ca legat al sinodului din Basel⁵.

Dominicanul croat este prezent în amintirea erudiților și pentru că a copiat o colecție cuprinzînd diferite texte despre Islam, adunate în secolul XII de către Pierre Venerabilul, abate de Cluny. O parte din ea va fi reluată și de către Bibliander (Théodor Buchmann) la mijlocul secolului XVI, care o va reproduce *explicit*, în a doua sa ediție a Coranului:

„Per manus Clementis Poloni de Visliclia anno Domini MCCCCXXVII, mensis Januarii ultima (die), in Constantinopoli, et ad instantiam Magistri Iohannis de Ragusio, Ordinis Praedicatorum, tunc in Constantinopoli degentis”⁶. Or, cea mai veche versiune latină a Coranului, este opera unui cleric englez, Robert de Ketton, și a prietenului său, Hermann Dalmatul, compatriotul lui Iohannis de Ragusio. De altfel, cei doi prieteni se ocupau cu traducerea în latină a diferitelor opere științifice arabe. Sub auspiciile abatelui de Cluny, Hermann Dalmatul a redactat în limba latină trei mici tratate care, se pare, se bucurau de cea mai mare autoritate la musulmani: „*De generatione Machumet*”, „*Chronica Saracenorum*” și „*De doctrina Machumet*”¹⁰.

Curiozitatea lui Iohannis de Ragusio pentru istoria lui Mahomed și a doctrinei sale ne readuce la epoca în care renăștea un viu interes pentru apologetica antiislamică,

în timp ce țările slave din Europa Orientală și din Balcani cădeau una după alta sub dominația otomană. Ragusianul nostru vrea să organizeze un front unit împotriva amenințării turcești. Într-o scrisoare adresată Adunării de la Basel la 17 noiembrie 1436, descrie atrocitățile armatei turcești și masacrele acestora în rândurile populației creștine. Exemplifică, folosind istoria unui prinț rus care, pentru a-și răscumpăra domeniile și a-și elibera patria, și-a cedat fiica și o cantitate incalculabilă de bani unuia din acești tirani. Dacă ar fi să îl credem pe dominican, acești bani ar fi fost de ajuns pentru a goni contropitorul turc în afara Europei „ita quod nec reliquiae ipsius remanerent”.¹¹

Iohannis de Ragusio și Biserica „creștinilor” bosniaci

Iohannis Stojković, care a prezidat primele reuniuni conciliare de la Basel, și, mai ales, dezbaterile cu privire la chestiunea husită, le-a cerut ragusienilor să intervină pe lângă seniorii de Bosnia și Hum pentru a convoca reprezentanții Bisericii „Creștine” bosniace la acest conciliu. După demersurile unor ambasadori pe lângă regele Bosniei și ducii de Hum¹², la data de 5 octombrie 1433, senatul Republicii Ragusia l-a informat pe ilustrul cetățean Iohannis de Ragusio că reprezentanții „creștinilor” bosniaci nu vor asista la sinod din motive de insecuritate, datorită frecvențelor incursiuni turcești. Concetățenii săi și-au exprimat rezervele privind acești „*patarini*”, considerați credincioși de către populația din Bosnia; ei nu au de fapt nici reguli, nici credință; primul dintre ei este numit *djed* (strămoș), al doilea *gost* (gazdă), al treilea *starac* (cel străvechi/bătrân) și al patrulea *strojnik* (administratorul).¹³

Documentele Adunării de la Basel pentru 1434 rețin câteva note despre situația religioasă din Regatul Bosniei, mai ales despre șansele convertirii acestor „creștini”, pe care sursele istorice latine îi acuză de a practica dualismul vechilor „manicheeni”.

În februarie 1434, împăratul Sigismund aducea un omagiu franciscanilor, declarînd în fața Adunării Generale a Conciliului din Basel că „aceștia au convertit recent la credința romană un mare număr de necredincioși bosniaci”.¹⁴

La 10 iunie al aceluiași an, în fața episcopilor reuniți la Basel, Iohannis de Ragusio își exprimă profunda convingere că „prin grația lui Iisus Christos, se ivește în slîrșit o ocazie extraordinară pentru a converti întregul Regat al Bosniei, care de mai mult de 300 de ani este infestat de erezia manicheiștilor și de cea a lui Arie”.¹⁵ Trei luni mai tîrziu, în fața Părinților sinodului de la Basel, Nicolae - episcopul de la Termopile - împărtășește integral părerea teologului dominican, declarînd că există o foarte mare speranță de a converti la Biserica romană „toți manicheiștii din Bosnia și Hum, mai ales după victoriile obținute recent asupra armatelor turcești”.¹⁶

Aceste intervenții ale lui Iohannis de Ragusio i-a determinat fără doar și poate pe occidentali să se intereseze mai mult de soarta Regatului Bosnia. O ultimă tentativă de a-i converti s-a întreprins sub pontificatul lui Eugen al IV-lea (1431-1447). La 12 septembrie 1439, Eugen al IV-lea îl trimite pe dominicanul Thomas Tommasini, episcop de Hvar, ca legat papal la curtea bosniacă. După 6 ani de negocieri strînse, prelatul dominican a obținut un mare succes. Regele Ștefan Thomas (1443-1461) s-a convertit la credința Bisericii romane, renunșînd public la „greșelile ereticilor bosniaci” care, potrivit unei scrisori a Papei Eugen al IV-lea, din 3 noiembrie 1445, „refuzau să adere la misterul Întrupării, afirmînd că patimile lui Iisus Hristos și învierea sa nu erau decît un semn aparent, respingînd

Vechiul și mutilind Noul Testament, condamnînd căsătoria și anumite alimente“ etc.¹⁷ Pentru a obține ajutorul Occidentului împotriva invaziei otomane, regele Ștefan-Thomas îi constrînge pe „creștinii“ bosniaci să îmbrățișeze credința romană. În „Comentariile întâmplărilor memorabile“, Enea Silvio Piccolomini (Pie II, 1458-1464) a remarcat că „regele Bosniei (Ștefan-Thomas), pentru a se disculpa de înfrîngerea de la Smederevo, care a căzut în mîna turcilor în 1459, dar și pentru a-și demonstra buna sa credință, le-a impus maniheiștilor din regatul său să treacă la credința Bisericii romane sau să plece în exil dincolo de hotarele Bosniei. Aproape două mii de eretici s-au botezat, în timp ce peste 40.000 s-au refugiat pe domeniile lui Ștefan Kosača, duce de Hum (Herțegovina)“.¹⁸

Astăzi există tendința aproape inerțială de a atribui căderea Regatului Bosniei sub Imperiul Otoman (1463) trădării „creștinilor“ bosniaci, convertiți numai în aparență la creștinism, care - după rigorile acestei interpretări - ar fi trecut în masă la islamism, uitîndu-se că procesul de islamizare cuprindea toată populația, atît catolicii, cît și ortodocșii.

Iohannis de Ragusio și creștinismul în țările balcanice

Rolul teologului ragusian la sinodul din Basel aparține domeniului istoriei generale. Între 1435-1437, Iohannis de Ragusio a condus misiunea pe care adunarea conciliară o trimisese la Constantinopole pe lîngă împăratul Ioan VIII Paleologul și patriarhul ecumenic Iosif al II-lea, în scopul pregătirii unirii Orientului și Occidentului creștin.

Originar din Dubrovnik, oraș ce a servit la vremea respectivă ca punte de legătură între cele două lumi, atît plan politic, cît și pe plan religios, Iohannis de Ragusio era bine înzestrat pentru a-și duce la îndeplinire misiunea dificilă ce-i fusese încredințată. Era un bun cunoscător al limbii grecești și un cleric sensibil la problema unității creștine: ideile sale sînt bine cunoscute în această privință, iar „Tractatus de Ecclesia“, pe care l-a elaborat, ne permite să-i situăm gîndirea religioasă, cum foarte bine sublinia profesorul Tuilier, la același nivel cu Gerson și ceilalți mari teologi ai secolului al XV-lea. Îi vom regăsi ecourile, patru secole mai tîrziu, în opera lui Joseph Georges Strossmayer (1815-1905), care va fi și el un partizan necondiționat al apropierii între Occidentul catolic și Răsăritul ortodox.¹⁹

Pentru o dezbatere mai fructuoasă și mai deschisă, Iohannis de Ragusio susține participarea la conciliu, cu drept de vot, a clericilor minori cu jurisdicție și a învățaților care au dobîndit roba de Doctor, mai ales a celor care nu poartă doar acest titlu, dar au și calitatea - rară - de adevărați teologi.²⁰ El regretă că la Constanța, Pavie-Lieume și chiar la Basel, episcopii și prelații introduceau în comisii personalul casnic, bucătarii sau argații, îmbrăcați mai somptuos decît mulți dintre învățați, pentru a majora totalul voturilor.²¹

a) Ambasadorul Conciliului de la Basel la Constantinopole

Primul contact al lui Iohannis de Ragusio cu Biserica de la Constantinopole a avut loc la 11 iulie 1434 cu ocazia sosirii delegației grecești la Conciliul din Basel. La recepția solemnă rezervată grecilor, ambasadorul Manuel Dishypatos evoca prietenia teologului dominican: „Fratele Iohannis (de Ragusio), ne-a venit primul în întîmpinare. Tot el a fost primul dintre toți care s-a îngrijit de cazarea noastră; ne-a satisfăcut toate nevoile și îi datorăm recunoștință pentru afecțiunea și atenția sa.“²²

După un an, Stojković conducea delegația conciliului din Basel pentru Constantinopole, pentru a organiza un sinod general și ecumenic al Bisericii romane și al

cele de la Constantinople²³. Plecați din Basel în seara zilei de 24 iunie 1435, Iohannis de Ragusio și însoțitorii săi s-au ambarcat în data de 8 august la Pula (Istria) și au ajuns în capitala bizantină la 24 septembrie. La sosirea lor în Constantinople, Iohannis de Ragusio a declarat: „toți cei de la Basel doresc realizarea unirii (Bisericilor noastre) și sînt gata să acopere toate cheltuielile necesare pentru a reuni acolo împăratul (Bizanțului), patriarhul (din Constantinople) și ceilalți părinți din Orient. De aceea... ne-au trimis aici pentru a ajuta și întreprinde tot ceea ce ar fi util pentru realizarea acestei divine întîlniri.”²⁴

Basileul este foarte favorabil acestei mari adunări a creștinilor, care ar reuni în același timp națiunile occidentale și popoarele balcanice: supușii Bizanțului, Bulgarii, Serbii, Valahii, etc. Aprobînd cererea sinodului din Basel, marea speranță a lui Ioan al VIII-lea Paleologul era de a întîlni acolo principalii suverani occidentali, pentru o mai bună concertare a unui plan comun de apărare împotriva turcilor. Pentru mulți occidentali, cucerirea Constantinopolului de către invadatorul otoman părea inevitabilă.

La 10 martie 1436, Iohannis de Ragusio avertizează Conciliul de la Basel că „dacă se întrerup tratativele cu Biserica bizantină și se neglijează unirea Bisericilor, Constantinople se va prăbuși, ca urmare, Regatul Ungariei ar fi în curînd mai devastat decît a fost în anul precedent (1435)”²⁵.

La 6 septembrie 1436 primește, în sfîrșit, aprobarea de a acționa. Permisul de liberă-trecere pentru delegația orientală, semnat și autentificat de adunarea de la Basel și de suveranii occidentali, n-a ajuns în capitala bizantină decît în jurul datei de 13 februarie 1437. Imediat *Basileul* a ales mesageri și a redactat scrisorile imperiale și patriarhale destinate personalităților ecleziastice și civile ale lumii Orientale, în vederea pregătirii reuniunii sinodului ecumenic.

În numele Conciliului de la Basel, Iohannis de Ragusio a înmînat în două rînduri bani împăratului; acesta i-a dat la rîndul lui ambasadorilor, pentru cadouri destinate celor către care urmau a fi trimiși²⁶.

b) Sîrbii și Conciliul Unirii

Iohannis de Ragusio s-a interesat și de soarta bisericilor naționale ale țărilor slave din Balcani și, mai ales, de cea a Bisericii naționale Sîrbe, vecină cu Dubrovnik. La cererea sa, *Basileul* a trimis pe Andronic Cantacuzino la despotul sîrb George Branković (1427-1456).

În „Memorii despre Conciliul de la Florența”, marele ecleziast al Bisericii de la Constantinople, Silvester Syropoulos, notează că ambasadorul Andronic Cantacuzino „s-a întreținut timp îndelungat (cu George Branković) în această chestiune, dar despotul sîrb nu a acceptat să trimită nici ambasador, nici vreo scrisoare.”²⁷

Încercînd să-și justifice refuzul de a fi reprezentat în sinodul de la Basel, despotul sîrb a declarat împuternicitului *Basileului*: „Eu sînt vecin al latinilor și întretin frecvent relații cu ei. Discutînd deseori cu aceștia, le cunosc exact limba, obiceiurile și moravurile. Dat fiind că sînt la curent cu situația lor, nu consider necesar să trimit un delegat la sinod.”²⁸

Spusele lui Silvester Syropoulos le contrazic pe cele ale lui Andrei de Santa Croce, care afirma că George Branković a participat la ceremonia de deschidere a sinodului din Florența. Este adevărat că papa Nicolae al V-lea, în scrisoarea sa din 24 octombrie

1453, acordă acestui suveran protecția Sfântului Scaun. Totuși doi ani mai târziu, în 1455, valorosul apărător al Belgradului, franciscanul Ioan de Capistran, protestează vehement pe lângă papa Callixte III, împotriva acestui principe, care ar fi întemeiat pe teritoriul maghiar mănăstiri de rit bizantin, esențialmente antiromane²⁹.

c) Iohannis de Ragusio și patriarhul ecumenic

Spiritul persuasiv al lui Iohannis de Ragusio l-a convins pe Iosif II, patriarhul ecumenic al Constantinoplei, care a acceptat să se ducă la sinod „cu condiția să se ducă acolo și papa”³⁰; prezența acestuia din urmă fiind considerată de către patriarh ca o condiție esențială.

Șeful delegației de la Basel a fost profund impresionat de personalitatea marcantă a fostului mitropolit de Efes. Într-o scrisoare adresată cardinalului Cesarini la 9 februarie 1436, Iohannis de Ragusio relatează că de câte ori avea ocazia, discuta câte 4-5 ore cu acest personaj remarcabil.

La prima întâlnire, patriarhul ecumenic s-a arătat destul de dur față de trimișii adunării de la Basel, datorită informațiilor mai degrabă negative pe care le-a reținut despre lucrările conciliului, care nu făcea nici o distincție notabilă între ortodocși și husiți³¹; încetul pe încetul, reprezentanții conciliului de la Basel au cucerit în cele din urmă încrederea celui pe care Iohannis de Ragusio îl numește „*completissimum et perfectissimum senem*”. Originea lor slavă, ca și limba, au contribuit fără îndoială la întărirea prieteniei lor. Iohannis de Ragusio îl descrie pe bătrînul patriarh ca fiind „*Bulgarus de natione et de lingua mea*”³². Teologul croat este perfect conștient de apartenența națiunii bulgare la creștinismul Oriental și de alinierea Bisericii sale la cea din Constantinople³³.

Ca slav - Iohannis de Ragusio este astfel numit tot timpul de către Pierre Saaz, un husit din grupul Orfelinilor - se interesează îndeaproape de soarta Bisericilor slave din Balcani.

În raportul său din Constantinople din 17 februarie 1437, informează sinodul reunit la Basel, că turcii stăpînesc deja „toată Grecia, Bulgaria și Valahia Superioară, în timp ce despoții Albaniei și Serbiei sînt obligați să plătească bir invadatorilor turci.”³⁴

Concluzii

În finalul acestui sumar tur de orizont, se impun două observații:

1) La începutul anilor '30 ai secolului al XV-lea, Iohannis Stojković de Ragusio apără cu fermitate primatul papal și apostolicitatea Bisericii fondate la Roma, idei pe care le dezvoltă în al său „*Tratatus de Ecclesia*”, în care tînărul doctor al Universității din Paris îi va acuza pe greci și husiți de a fi respins autoritatea papei. Decretul din Basel „*Sicut pia mater*” din 1434, asimilînd creștinii orientali husiților, a suscitat dezaprobarea generală a tuturor orientalilor: Iohannis de Ragusio a trebuit să-și exercite marele său talent de diplomat pentru a-i asigura pe aceștia din urmă că vor putea discuta liber și fără constrîngeri divergențele dintre Bisericile creștine cu ocazia viitorului sinod ecumenic. Știînd că adunarea de la Basel dorea un papă care să-i fie devotat, reprezentanții Bisericii orientale au acceptat oferta lui Eugen IV, ceea ce l-a determinat pînă la urmă pe teologul croat să treacă de partea conciliaristilor care s-au rupt de papă.

2) În toate cele întreprinse în favoarea unui sinod de unire, Iohannis de Ragusio avea o singură preocupare: popoarele slave din Balcani și Bisericele lor naționale, amenințate cu distrugerea de către turci. Preocupat de dorința de a obține sprijinul creștinătății occidentale, dorea ca tratativele cu Occidentul să reușească, deoarece era ferm convins că, prin forțele conjugate ale tuturor europenilor, invadatorul turc ar fi repede nimicuit, iar toate națiunile creștine eliberate.

Acest rol al lui Iohannis Stojković de Ragusio nu este lipsit de importanță pentru istoria unei Europe aflate în ajunul timpurilor moderne, o Europă al cărei precursor era.

Traducere de Ivonne Pușcaș

Note

1. Despre viața și opera lui Stojković cfr. B. Duda, *Iohannis Stojković de Ragusio*, Roma, 1958; A. Krchnak *De vita et operibus Iohannis de Ragusio*, Roma, 1960; Iohannis (Stojković) de Ragusio *Tractatus de Ecclesia*, editio princeps, pregătit de Franjo Šanjek, A. Krchnak și M. Biškup (*Croatica christiana fontes*, 1), Zagreb, 1983, p.V-XXII.

2. A. Tuilier, *La mission à Byzance de Jean de Raguse, docteur de Sorbonne et le rôle des Grecs dans la solution de la crise conciliaire*, în *Bulletin philologique et historique*, Paris (Biblioteca Națională), 1981, p.137; id., *Dubrovčamin Ivan Stojković i Pariško svendilište*, în *Croatica christiana periodica*, VIII, 1984, 14, p.36-42; Iohannis (Stojković), *Tractatus de Ecclesia*, p.VI.

3. Franjo Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, în *Analecta croatica christiana* 6, Zagreb, 1975; Id., *Les „chrétiens” bosniaques et le mouvement cathare XIIe-XVè siecles* (*Publications de la Sorbonne NS Recherches*, 20), Paris-Louvain, 1976.

4. G. Bedouelle, *Jean de Raguse aux mains des historiens*, în *La pensée et l'oeuvre de Jean de Raguse. Actes du symposium*, în *Analecta croatica christiana*, 20, Zagreb, 1986, p.141-153.

5. A. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse*, în *Basler Zeitschrift*, 61, 1961, p.75-108, și în *Études médiévales*, Paris, 1981, p.531-564.

6. A. Vernet, *Les manuscrits*, p.79 (353).

7. G. Mercati, *Di due rari codici greci del cardinale Giovanni da Ragusa*, dans *Miscelanea Tommaso Accurti*, Rome, 1947, 6 et 22-34 (3-26); A. Vernet, *Les manuscrits*, p.80 (536)

8. A.G. Hamman, *L'épopée du livre. Du scribe à l'imprimerie*, Paris, 1985, p.113-114. După numeroase peripeții, manuscrisul a ajuns în colecțiile Bibliotecii municipale din Strasbourg, unde un incendiu, în 1870, a pus capăt existenței sale.

9. Bibliander (Th. Buchmann), *Machumetis*, Bâle, 1550, p.188.

10. Franjo Šanjek, *Doprinos Hermara Dalmatica zblizavanju arapske i evropske znanosti na Zapadu u XII. stoljeću*, Zbornik IV. simpozija iz povijesti znanosti, Zagreb, 1982, p.69-83.

11. E. Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869, p.CCLVII: „Paucis elapsis mensibus, videlicet in aetate praeterita (1435), despotus Russiae, propter redemptionem proprii domini et patrie vexationem coactus, dedit in uxorem praefato tyranno filiam suam virginem, quasi innumerabili quantitate pecuniae. Nam in numerata pecunia eidem quadringenta milia ducatorum, atque in vestibus et iocalibus filiae, ac donis et muneribus datis principibus et servitoribus praefati tyranni, dedit quae ad

minus ad ducenta milla ducatorum ascendunt. Quae profecto quantitas pecuniae sufficeret in veritate ad expellendum praefatum tyrannum de tota Europa, ita quod nec reliquiae ipsius remanerent.“

12. J. Luccari, *Copioso ristretto degli annali di Ravsa*, Venise, 1605, p.89-90; F. Appendini, *Notizie istorico-critiche sulle antichità, storia e letteratura de' Ragusei*, v.II. Raguse (Dubrovnik), 1803, p.76-77. În discursul său, ținut la Roma în 7 decembrie, în prezența papei Martin al V-lea., Johannes de Ragusio reamintește originile maniheene ale ereziei bosniace: <<Manicheus siquidem in Alexandria parva ignis scintilla fuit, et quia non statim fuit extincta, in tantum ignem crevit, tu pene totam ecclesiam periclitaverit, et tam longe lateque se diffudit, ut etiam usque ad hec nostra tempora duret, ut patet in regno Croacie seu Bosne et plerisque aliis partibus christianitas>>. Cfr. W. Brandmüller, *Das Konzil von Pavia-Siena (1423-1424)*, II, Münster, 1974, p.114.

13. Franjo Šanjek, *Bosansko-humski krstjani* p.90 et 94; Id., *Dernieres traces de catharisme dans le Balkans* (Cahiers de Franjeaux, 20), Toulouse, 1985, p.126.

14. D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago, 1962, p.406; ediția din 1979, p.490, n.67: "Eosdem fratres in regnis predictis etiam a tempore d.m. Ludovici regis Hungarie, qui ad eos singularem gerebat devotionis affectum... sine numero suis sanctis vita, moribus et predicationibus infideles ad fidem traxisse"... Cf. Franjo Šanjek, *Dernieres traces*, p.126.

15. J. Haller, *Concilium Basiliense*, III, Bâle, 1900, p.417: "Super supplicatione magistri Johannis de Ragusio, missa per dominum legatum, cuius tenor sequitur: 'Quia gracia Jhesu Christi offertur facilis occasio reductionis regni Bosnie, quod iam a trecentis annis et ultra fuit infectum heresi Manicheorum et Arianorum, ideo supplicatur, ut detur plena facultas domino legato et cardinali Arelatensi, qui de ambassata et aliis opportunis et necessariis circa hoc provideant, precipue cum nulle expense et hoc pro presenti requirantur' - placuit huiusmodi supplicatio in forma".

16. E. Birk, *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti: Concilium Basiliense*, II, Viena, 1873, p.749-750: <<In generali congregatione, Septembris (1434) die tertia synodali conclusionem secuta desuper. In qua per episcopum Terbipolensem propositum est per concilium intendi debere ad reductionem regnicolarum Boxgne Manicheorum errore infectorum. de quibus tanta spes foret conversionis sicut et Grecorum, inter cetera referentem plures eorum victorias habitas contra Turcos quasi miraculose".

17. D. Farlati, *Illyricum sacrum*, IV/257; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, ed. 1962, p.34, n.35; ed. 1979, p.41-42, n.36: "Ipsi sunt qui ministerium divinae Incarnationis simulatorium fuisse contendunt, ita ut incarnatio Filii Dei, passio, resurrectio non vere sed apparenter credantur exhibita... Hi sunt qui Diabolo parem omnipotenti Deo exhibent principatum, duo ponentes prima principia, unum malorum, alterum bonorum... Hi sunt damnatores veteris testamenti, mutilatores et corruptores novi; hi sunt qui nuptias damnant, qui cibos a Deo ad usum hominum creatos immundos affirmant".

18. Ae. S. Piccolomini, *Commentarii rerum memorabilium*, Roma, 1584, p.227; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, ed. 1962, p.419, n.140; ed. 1979, p.505-506, n.28.

19. Cfr. A. Tuilier, *La mission*, p.140-141.

20. Johannes (Stojković) de Ragusio, *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum*, Basel, Universitätsbibliothek, Cod. A IV 17, fol. 210r.

21. *Tractatus de auctoritate conciliorum*, *ibid.*, fol. 210v-221r.

22. V. Laurent, *Les 'Mémoires' du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, Paris, 1971, p.137.

23. E. Cecconi, *Studi*, p. CXXI, CXCXVIII et CCCCLXXXVIII; V. Laurent, *Les Mémoires*, p.132, note 1.

24. Cf. discursului lui Iohannis de Ragusio în timpul întrevederii sale cu patriarhul ecumenic, luni 3 octombrie 1435. (V. Laurent, *Les Mémoires*, p.133).
25. Cfr. E. Cecconi, *Studi*, p. CCXVII-CCXIX et CCLIII-CCLVIII (scrisorile lui Iohannis de Ragusio din 10 martie și din 17 noiembrie 1436).
26. Cf. relatării lui Iohannis de Ragusio din 29 ianuarie 1438 (E. Cecconi, *Studi*, p. D-DI; V. Laurent, *Les 'Mémoires'*, p.162, n.4).
27. Sylvestre Syropoulos, *Les Mémoires*, ed. V. Laurent, p.165
28. Sylvestre Syropoulos, *Les Mémoires*, ed. V. Laurent, p.599
29. Cf. G. Hofmann, *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*, III, Rome, 1964, p.142-144; V. Laurent, p.164-165, note 2.
30. Sylvestre Syropoulos, *Les Mémoires*, ed. V. Laurent, p.157.
31. E. Cecconi, *Studi*, p. CCVII: "Ita sensus naturalis, experientia rerum et morum compositio reddunt ipsum cunctis secum familiariter conversantibus mirabilem: et, quantum ad iudicium meum attinet, nunquam credidissem hodiernis temporibus talem patrem posse in Grecia reperiri. Obviavi et obvio quantum possum et per meipsum et per alios secrete, quia, iudicio omnium, nusquam sibi similis in Grecia reperiretur, et qui ad unionem Ecclesie eo esset magis propitius. Profundos etiam hic pater habet sensus in vita spirituali et experientiam mirabilem; et certe, quando venio ad ipsum solus... per quatuor aut per quinque horas non valeo ab ipso separari".
32. E. Cecconi, *Studi*, p. CCVII.
33. Iohannis (Stojković), *Tractatus de Ecclesia*, p.231-232.
34. J. Haller, *Concilium Basiliense*, v.I, Basel, 1896, p.378: "Totam enim Greciam, Romaniam, Bulgariam, Wlachiam Maiorem possident, Albanenses vero et despotus Rascie cum ipsis confederati sunt et solvunt eis tributa". Cf. E. Cecconi, *Studi*, p. CCLVI.

Arhive, biblioteci și ordinea cărților biblice

MENAHM HAHAN

Cea mai veche mărturie pe care o avem cu privire la ordinea cărților Bibliei evreiești este următoarea *baraita* în TB Baba Batra 14 b:

Rabinul nostru ne-a învățat: Ordinea profeților este: Iosua, Judecătorii, Samuel, Regii, Ieremia, Iezechiel, Isaia și cei doisprezece profeți minori... Ordinea hagiografilor este: Ruth, Psalmii, Iov, Proverbe, Ecclaziastul, Cântarea Cântărilor, Plîngerile, Daniel, Cartea Esterei, Ezdra și Cronicile.

Deși mulți savanți au abordat problema „ordinii” cărților biblice, ei nu au ținut întotdeauna seama de condițiile specifice, care o fac posibilă. La început fiecare carte era scrisă pe un sul separat, a cărui lungime era determinată de lungimea operei¹. Cum în vremea aceea lungimea materialului era adaptată fiecărei cărți în parte și nu exista nici o structură în care să poată fi inclusă o anumită succesiune de cărți, nu are rost să vorbim de o „ordine” a cărților. Posibilitatea grupării mai multor lucrări într-o singură carte a fost realizată în forma codexului - noul tip de carte care a înlocuit în cele din urmă sulurile. Într-adevăr, unul dintre primii savanți ai timpurilor moderne care a studiat canonizarea Bibliei a sugerat că problema ordinii cărților biblice a apărut pentru prima oară doar atunci cînd codexurile au înlocuit sulurile folosite pentru transmiterea învățăturilor². Cu toate acestea, savantul în cauză nu putea încă să știe că problema aranjării cărților biblice a fost impusă de forma codexului doar în Europa creștină. Talmudul nu cunoaște acest tip de carte, care a ajuns în Orientul Apropiat doar după cucerirea arabă. *Baraita* menționată mai înainte nu poate, din acest motiv, să se refere la forma codexului.

Acest lucru a fost bine intuit de prietenul și colegul meu Nahum M. Sarna, care a ajuns astfel la concluzia că ordinea cărților așa cum este specificată în *baraita* de mai sus a fost determinată de cerințele depozitării cărților în bibliotecă - sau în bibliotecile - în care erau păstrate cărțile biblice. Conștiința faptului că trebuie să existe o ordine în conformitate cu care trebuie așezate pe rafturi cărțile în biblioteci sau în arhive a apărut în Orientul Apropiat încă în Antichitate, iar de acolo a trecut în lumea elenistică, biblioteca din Alexandria fiind biblioteca ei cea mai mare. Sarna presupune că metodele de aranjare

și păstrare a cărților în bibliotecile Orientului Apropiat nu puteau să nu exercite o influență asupra bibliotecilor evreiești. El susține că enumerarea care apare în *baraita* „pur și simplu reflecta și amintea ordinea în care erau catalogate și așezate pe rafturi aceste cărți în bibliotecile evreiești din vechime.” Mai târziu, când codexurile au devenit predominante și la evrei, ordinea în care au fost grupate lucrările în această nouă formă a reflectat-o pe cea care devenise deja obișnuită în bibliotecile și arhivele grecești din perioada talmudică³. De la bun început, această explicație nu mi s-a părut prea satisfăcătoare și aceasta din cauza diferențelor marcante în ceea ce privește proporțiile: bibliotecile și arhivele din Orientul Apropiat conțineau zeci de mii de volume, biblioteca din Alexandria avea sute de mii, în timp ce în *baraita* menționată mai sus se referă la cel mult douăzeci și patru de cărți (vezi cele ce urmează). Pe de altă parte, o examinare a acestei probleme m-a condus la o altă concluzie, și anume aceea că de-a lungul perioadei talmudice evreii nu puteau să aibă biblioteci în adevăratul înțeles al cuvântului. Acestea au apărut doar în perioada gaonică.

I. Originea istorică a bibliotecilor este determinată de legătura lor cu arhivele. Când explorările arheologice din Mesopotamia au dus la descoperirea mării biblioteci din Ninive a lui Asurbanipal, a fost revelată o sursă majoră a culturii mesopotamiene antice. Prin urmare, această bibliotecă a agitat spiritele atât de mult încât asiriologii au început să ezite să mai dea și altor colecții de documente numele de „bibliotecă”. Începutul secolului XX a fost martorul întelirii dezbaterii dintre asiriologi, pe de o parte, și bibliotecari și bibliologi, pe de alta, cu privire la deosebirea dintre o bibliotecă și o arhivă. Bibliotecarii și cei care studiau istoria cărților susțineau că în cazul în care poate fi făcută o deosebire din punct de vedere semantic între o bibliotecă, bazată pe o colecție de opere literare, și o arhivă, care este în primul rând o colecție de documente, o arhivă rămâne totuși un sub-tip al bibliotecii. Argumentul acestor savanți era acela că orice colecție de tăblițe scrise ar trebui definită ca făcând parte din aceeași categorie, mai ales dacă avem în vedere faptul că și colecțiile de opere literare s-au dezvoltat din arhive. Mai mult decât atât, ei au sugerat că în Orientul Apropiat antic nu exista o conștiință suficientă a deosebirilor dintre operele literare și documente, din moment ce amîndouă erau niște înscrisuri pe tăblițe de lut, erau realizate cu aceleași tehnici și depozitate în același fel⁴.

Totuși, în cele din urmă a devenit clar că nu este tocmai așa, deoarece, foarte adesea, cele două tipuri de colecții erau diferite în mai multe privințe decât doar în conținut. Tăblițele arhivate erau aranjate în serii în conformitate cu felul lor și cu data la care au fost scrise, în timp ce în biblioteci tăblițele erau aranjate în serii în conformitate cu subiectul lor și li se adăugau etichete pentru a ușura găsirea unei tăblițe. În plus, în biblioteci erau folosite cataloage, dar nu și în arhive. Asemănările dintre cele două tipuri de colecții au fost cauzate de metodele similare de depozitare, nu de regulile după care erau aranjate tăblițele⁵. Recent, savanții au început din nou să sublinieze deosebirea de bază dintre cele două tipuri de colecții, deși nu este negat faptul că instituțiile mici puteau să depoziteze documente administrative laolaltă cu „texte de școală”. Aceasta se putea întâmpla de asemenea și în locuri din afara Mesopotamiei, sau oriunde scribii babilonieni erau angajați pentru a folosi scrierea cuneiformă (cum a fost cazul în camera L. 2769 din palatul de la Ebla, în epoca bronzului, când erau puțini scribi profesioniști, iar autoritățile îi angajau și ca profesori). A devenit de asemenea evident că, din cînd în cînd, documente de arhivă

erau puse în bibliotecile regale din cauza valorii lor istorice, unde urmau să fie studiate și copiate. În consecință, în astfel de cazuri documentele se transformau în opere literare și puteau ajunge și în bibliotecile mai mari. Aceasta ar putea explica apariția unor documente de arhivă până și în bibliotecile din Ninive, astfel încât nici măcar acest fapt nu poate estompa în vreun fel deosebirea dintre biblioteci și arhive⁶.

În orice caz, este clar că aceste două instituții se deosebeau prin fundamentele lor istorice și prin rațiunea lor de a fi. Arhivele își au obârșia în listele conținutului depozitelor. Sînt o instituție arhaică, existînd de la bun început în orice regim organizat⁷. Prin contrast, bibliotecile au luat ființă în condiții speciale. În lumea clasică aceasta a fost rezultatul creșterii științei de carte și a fenomenelor legate de aceasta - o dorință crescîndă de a citi cărți și o creștere generală a nivelului de trai⁸. Aceste condiții au apărut doar într-un stadiu relativ tîrziu în istoria Greciei și a Romei, astfel încît bibliotecile publice sau particulare nu au apărut decît în acel stadiu. Nu putem spune cu exactitate cînd au fost înființate primele biblioteci particulare din Atena; aceasta deoarece mărturia lui Atheneus (Deipnosoph. I, 3a), care ne informează că Polycrates, tiranul Samosului, și Pisistratos, tiranul Atenei, dar și alte personaje de seamă aveau cu toții biblioteci particulare, se pare că este o retroproiecție anacronică a perioadei scriitorului, care a trăit la Roma la începutul celui de al treilea secol *e.n.* Prima bibliotecă publică din Atena a luat ființă doar în cursul celui de al doilea secol *i.e.n.* printr-o donație a unuia dintre regii din dinastia Ptolemeilor din Egipt. În această privință, Alexandria a precedat Atenei. Fondatorul bibliotecii din Alexandria, care era proprietate regală și este considerată una dintre bijuteriile lumii antice, a fost în mod sigur Ptolemeu I Soter (proclamat rege în anul 305 *i.e.n.*), în timp ce Ptolemeu al II-lea Philadelphos (283 - 245 *i.e.n.*) a extins-o. La Roma, bibliotecile au apărut abia în secolul întîii *e.n.*; bibliotecile publice nu au fost înființate aici decît în timpul lui Augustus, iar numărul lor a crescut de a lungul perioadei Cezarilor. De-a lungul aceleași perioade, au apărut aici un mare număr de biblioteci particulare, atît de multe încît Seneca (De Tranquillitate Animi, IX, 5, 7) comenta că aici cărțile nu mai erau folosite pentru studiu, ci pentru a decora sufrageriile. În orice casă respectabilă, adăuga el, cărțile deveniseră obligatorii, întocmai ca și băile⁹. În Mesopotamia antică, unde știința de carte era restrînsă la o mică elită de scribi de profesie și unde publicul cititor nu a fost niciodată semnificativ ca număr, înființarea bibliotecilor nu putea avea legătură cu vreo „cerere de consum” pentru cărți. Acolo, de asemenea, bibliotecile erau proprietatea conducătorilor. Ele erau atașate templelor sau școlilor de pe lîngă temple, și fuseseră instituite prin ordinul regelui sau de către scribii și slujitorii săi. Motivul înființării bibliotecilor ar fi putut fi degradarea sau cvasi-distrușgerea unor corpusuri literare, și dorința de a le strînge și a le salva. Ar fi putut fi de asemenea întîlnirea cu o cultură puternică și adoptarea operelor sale, care fuseseră găsite demne de a fi strînse sub un singur acoperiș. În perioada care a urmat prăbușirii celei de a treia dinastii din Ur (1931 *i.e.n.*), cînd limba sumeriană a înlocuit akkadiana, a fost simțită nevoia de a transpune multe opere în scris, în special în sumeriană, iar aceasta a fost perioada cînd au apărut primele biblioteci. Cînd asirienii au fost copleșiți de cultura babiloniană, multe opere akkadiene au fost transcrise, iar în epoca lui Tiglat Palasar I a fost înființată la Kalah (TelNimrud) biblioteca templu a lui Assur, o bibliotecă mutată ulterior la Ninive. În timpul domniei lui înfloritoare, a regilor

asirieni de la Sorgon al II-lea pînă la Assurbanipal, multe opere akkadiene au fost copiate iar apoi adăpostite în biblioteca de la Ninive. În timpul declinului culturii babiloniene din timpul dinastiei neobabiloniene și pînă la cucerirea de către macedonenii, preoții babilonieni au făcut eforturi uriașe pentru a-și conserva moștenirea literară, ale cărei fragmente au fost adunate în biblioteci¹⁰. Bibliotecile din Alexandria și Pergam, ca și alte cîteva biblioteci ale lumii clasice, erau probabil tot instituții regale, la care publicul larg nu avea acces¹¹. În această privință, ele erau asemănătoare bibliotecilor din Mesopotamia.

II. Nu poate fi negat faptul că, uneori, colecțiile de cărți puteau prezenta în același timp caracteristicile unei biblioteci și ale unei arhive, adăpostite în același spațiu. Acest lucru se putea întîlni atît în vest cît și în est. Biblioteca din Forumul lui Traian din Roma, de pildă, numită „Bibliotheca Ulpia“, era dublată de o arhivă particulară, iar biblioteca din palatul lui Tiberius conținea în aceeași măsură și documente publice. Și în Mesopotamia, unde majoritatea tăblițelor de lut descoperite erau documente de arhivă, apăreau deseori între ele și elemente literare. Totuși, custozii acestor instituții puteau controla și distinge elementele colecțiilor¹². În consecință, toate acestea nu neagă deosebirile de bază dintre cele două instituții, iar orice tratare corectă a problemei nu trebuie să le lege una de alta. Deosebirea între arhive și biblioteci devine și mai pronunțată atunci cînd este văzută din perspectiva realității evreiești imediat următoare canonizării Bibliei evreiești și pînă la sfîrșitul perioadei talmudice. Ca în orice societate organizată, folosirea arhivelor era în zilele acelea un lucru obișnuit pentru evrei, dar, deoarece aveau doar cîteva cărți bibliotecile evreiești erau practic inexistente.

Arhivele existau deja, fără îndoială, printre israeliții din vremurile biblice, adică în timpul regatului unit și chiar mai înainte, după cum o cere însăși natura conducerii centralizate și a guvernării regale. O dovadă clară a existenței lor este „Cronica regilor lui Israel și ai Iudeii“ menționată frecvent în Cărțile Regilor (I Regi 14: 19, 29; 15: 7, 23, 31 ș.a.)¹³. La începutul perioadei celui de al Doilea Templu, guvernatorii persani ai Palestinei păstrau documentele oficiale locale. Sub regii Ptolemei și Seleucizi, actele oficiale locale erau adăpostite în centrele administrative ale acelor regate, nu în mod obligatoriu în Palestina. Guvernatorii romani din Palestina, la fel, vor avea la rîndul lor nevoie să își amplaseze în apropiere propriile arhive. La sfîrșitul perioadei celui de al doilea Templu și în vremurile talmudice, apar indicii explicite ale existenței arhivelor în Palestina, iar folosirea lor pare a fi mult mai răspîndită.

Josephus ne spune că atunci cînd, înainte de marea răscoală dar după cedarea Tiberiadei lui Agrippa al II-lea, romanii au mutat centrul administrației guvernamentale a Galileii la Sepphoris, ei au mutat și arhivele în acel oraș (Viața, 9). Se pare că acestea sînt aceleași arhive de care se vorbește în Mishnah ca fiind **ערכי השנה של ציפור**, „vechea arhivă de la Sepphoris“ (*Qiddușin* 4: 5)¹⁴. În Ierusalim arhivele se aflau pe Muntele Sfînt, lîngă fortăreața Akra și „Camera Pietrelor Necioplite“ și au fost incendiate la începutul Marii Răscoale (Josephus, Războaie II, 12: 6; VI, 6: 3). Existența arhivelor în acea perioadă este dovedită, deși indirect, de referirile la obiceiul cercetării genealogiei femeilor care urmau să se mărite cu preoți (Josephus, Împotriva Apiei, I, 7; M. *Qiddușin* 4: T. *Hagigah* 2: 9 ș.a.), referirile la listele genealogice (M. *Yebamot* 4: 13; TB *Peshahim* 62. b) și la scrisorile trimise de pe Muntele Sfînt „spre sud“ și în Galileea, ca de altfel și în Babilonia

(T. *Sanhedrin* 2: 6)¹⁵. Sursele talmudice fac dese referiri la „arhive“ (ערכאות), la „gentili“ (גוים), „străini“ (נכרים), „păgini“ (עכרים), samariteni (M. *Gittin* 1: 5; T. *Gittin* 1: 4; TB *Gittin* 9b, 11a, 44a, ș.a.), la „arhivele din Siria“ (TB *Sanhedrin* 23a) și la depozitarea „documentelor“ (שטרות) în acele arhive. După determinantele care califică termenul „arhivă“ putem trage concluzia că o „arhivă“ fără calificativ desemna una care nu era obligatoriu una a neevreilor. Caracterul „național“ al unei arhive era determinat probabil, în acest caz, de populația locală. În același timp, săpăturile arheologice din Eretz-Israel au scos la lumină două arhive, una a lui Bar Kokhba în deșertul Iudeii, iar cealaltă a ultimului guvernator al Samariei, în Wadi Dâliych. Păstrarea documentelor în astfel de locuri retrase, în timpul asediilor și al pericolelor de tot felul, este o dovadă a importanței vitale pe care o aveau procedurile referitoare la arhive.

În ceea ce privește bibliotecile, este foarte posibil ca în cursul perioadei biblice, chiar dacă literatura biblică era încă în curs de formare, neconsolidată, ele să fi existat în Israel, deși numai câteva și de mărime modestă. Au existat cu certitudine biblioteci în cele două locuri care erau cele mai prielnice activității literare, curtea regelui și templul. Găsim astfel în Biblie mențiuni explicite despre activitatea literară de la curtea regelui (Prov. 25: 1) și despre existența unor suluri *tôrâh* în templu; un asemenea sul a fost găsit de marele preot Hilkiah (2 Regi 22: 8 - 10)¹⁶.

Dintre cele patru surse ale Pentateuhului, sursa preotească (P), care demonstrează o strânsă legătură cu ritualul templului, a apărut fără nici o îndoială pe fundalul templului de la Ierusalim (după mine, al primului Templu, în cursul ultimei treimi a existenței sale, și nu a celui de al doilea Templu). Sursa preotească, în ciuda caracteristicilor sale literare uniforme și a omogenității sale nu este lipsită de contradicții interne; ea este un agregat de suluri¹⁷. Înainte de includerea lor în Pentateuh, diferitele suluri P erau fără îndoială separate unul de altul dar se pare că erau păstrate foarte aproape unul de altul. Acestea puteau să constituie o parte a bibliotecii, sau a uneia dintre bibliotecile din templul de la Ierusalim.

În ceea ce privește Deuteronomul (adică sursa D, a cărei cea mai mare parte este Deut. 4: 45 - 26: 19 și cap. 28), avem dovada explicită a descoperirii sulurilor *tôrâh* de către marele preot Hilkiah în templul de la Ierusalim. Această sursă era scrisă pe un singur sul iar dimensiunile sale erau mai mari decât cele obișnuite, deși în conformitate cu 2 Regi 22: 5-10 scribul Shafan a citit-o de două ori în aceeași zi, o dată sieși, iar după aceea regelui. Povestea găsirii ei din 2 Regi 22: 3 - 23: 24 vorbește explicit despre o singură carte, iar D, de asemenea, se referă la ea ca la o singură carte: „această carte a *tôrâh*“ (Deut. 29: 30; 30: 10; 31: 26 ș.a.), „această *tôrâh*“ (ibid. 5: 5; 17: 18-19; 31: 9 ș.a.), întotdeauna la singular.

III. Literatura biblică a suferit o schimbare totală la sfârșitul primului stadiu al perioadei celui de al doilea Templu. La acea vreme ea încetase să mai fie o entitate vie, iar ceea ce s-a păstrat din ea a fost închis în serii fixe și bine definite de cărți canonizate. Din acel moment, și pentru o lungă perioadă de timp, evreii nu vor mai avea decât aceste serii fixe de cărți. Toate celelalte nu vor mai avea o importanță reală, în timp ce nici o tradiție orală, transmisă prin cuvintele înțelepților, „nu putea fi exprimată în scris“ (TB *Gittin*, 60b; *Temurah* 14b). Această excentricitate, care îi deosebește pe evrei de greci, și în aceeași măsură de romani și de toate celelalte popoare civilizate din acele vremuri, a fost clar articulată de Josephus, care spune despre evrei că „nu aveau o mare mulțime

de cărți care se contrazice una pe alta, ci doar douăzeci și două de cărți care conțin mărturii despre toate epocile trecute, cărți despre care se crede, pe bună dreptate, că sînt de origine divină". În aceste douăzeci și două de cărți evreii găsesc totul (*Împotriva Apiei* II, 8). Mărima relativă a publicului cititor la evreii nu era mai mică decît în Grecia sau la Roma, dar puținele cărți lor nu erau de ajuns pentru a crea biblioteci.

Către sfîrșitul celui de al doilea secol întreaga Mishnah a fost consolidată, în formă scrisă, iar către sfîrșitul perioadei talmudice cele două Talmuduri au fost transcrise. În consecință, traduceri scrise ale Bibliei în aramaică au căpătat și ele o recunoaștere oficială. În orice caz, toate acestea nu puteau crește numărul cărților pe care le aveau evreii la „o mare mulțime” și nici măcar la cîteva sute. Este adevărat, pînă la sfîrșitul perioadei celui de al doilea Templu a existat un mic aflus de cărți apocrife, dar nici acesta nu a avut cum să schimbe situația. Să nu uităm că pentru autoritățile rabinice, cărțile apocrife erau considerate explicit ca lipsite de legitimitate (M. *Sanhedrin* 19:1, *T. Yadayim* 2: 13; *Qochelet Rabbah* 12: 12 ș.a.).

Mai tîrziu, un eminent savant a susținut că remarcă lui Josephus despre puținătatea cărților evreilor, amintită mai sus, este polemică și inexactă, din moment ce el compară literatura și filosofia grecilor cu Sfînta Scriptură a evreilor. Argumentul este că în fapt evreii aveau mult mai multe cărți decît cele douăzeci și două ale Bibliei. În schimb, susține acel savant, Josephus ar fi trebuit să compare Sfînta Scriptură a evreilor cu *Iliada* și *Odissea*, sau cu operele lui Platon¹⁸. Nu sînt sigur că acest argument este decisiv. Negreșit, afirmația lui Josephus are ceva polemic. Totuși, este de asemenea adevărat că în perioada celui de al doilea Templu, și cu atît mai mult în perioada Mishnei și a Talmudului, existau un număr restrîns de cărți scrise în ebraică sau aramaică, în afara canonului biblic. Numărul acestora nu pare să fie nici măcar de o sută de cărți, și mult mai puține au ajuns pînă la noi. Deși toate aceste opere marginale au un caracter religios, probabil că ele nu ar fi fost așezate pe același raft cu Sfînta Scriptură; cu siguranță că fariseii și rabinii nu ar fi fost înclinați să facă acest lucru¹⁹. În orice caz, în *baraita* amintită mai sus nici măcar nu se face aluzie la astfel de cărți. Mai mult, ar trebui mai curînd să ne întrebăm ce l-ar fi putut determina pe Josephus să susțină că evreii nu au decît cîteva cărți, dacă, de fapt, numărul acestora ar fi fost de fapt mai mare.

În acest context, să amintim Curtea Templului care, în conformitate cu tradiția talmudică (bazată, se pare, pe un fapt istoric), adăpostea cărți ale Bibliei - și cel mai probabil numai pe acestea - și în particular sururi ale Torii²⁰. Cărțile erau corectate aici (M. *Mo'ed Qatan* 3:4; *TY Sanhedrin* 2: 6 [20c]; *TY Sheqalim* 4: 2). Cînd Talmudul babilonian spune despre cei care corectau cărțile în Ierusalim că „își primeau plata din tezaurul templului” (*תרומה הלשכה*, *Ketubbot* 106 a), ne vin în minte cei însărcinați cu corectarea cărților din Curtea Templului. Curtea Templului, cu toate acestea, nu era o bibliotecă; ceea ce conținea ea poate fi numit cel mai bine un grup de cărți, puține la număr, deși unele dintre ele ar fi putut exista în mai multe copii. Un exemplu concret de asemenea grup de cărți este cel de la Qumran. În fapt, numărul cărților de acolo era mult mai mare decît ne putem închipui că existau în Curtea Templului, de vreme ce la Qumran erau destul de puține cărți ce aveau legătură cu Biblia, sau nu aveau de loc, iar acolo fusese nevoie de unsprezece peșteri pentru a le adăposti.

Singura dovadă temeinică a existenței, la evreii din perioada celui de-al doilea Templu, a unei biblioteci numite ca atare este o afirmație din scrisoarea lui Hannukah,

trimisă probabil de la Ierusalim la Alexandria și adresată lui Aristobul, receptorul regelui Ptolemeu. Aceasta este a doua dintre cele două scrisori citate la începutul lui 2 Maccabei, iar limba în care a fost scris originalul este greaca. Ea relatează că Neemia, dacă într-adevăr așa a fost, a întemeiat o bibliotecă și a adunat în ea „cele despre regi și despre proroci, și ale lui David, și cărțile cele trimise de regii perși pentru dări“ (II Macc. 2: 13). Împărțirea Biblii în grupuri de cărți este destul de ciudată și vagă. Fie că această enumerare se referă la cărțile profeților și la hagiografi, fie că lasă să se înțeleagă numai o parte dintre ele, nu putem decât să ne mirăm că confuzia creată de acest scrib, deoarece nu există nici o asemănare între termenii săi și Biblia greacă. În plus, șaptesprezece sau nouăsprezece cărți (în afară de Pentateuh, care nu este inclus în lista sa), sau chiar mai puține decât atât, devin în viziunea sa o bibliotecă. Astfel, presupunerea că Neemia a întemeiat o bibliotecă specială este lipsită de bază istorică. Se pare că autorii lui II Maccabei, adică rezumatorul operii lui Iason din Cyrene, sau autorul scrisorii care îl amintește pe Neemia și biblioteca lui, l-a portretizat pe Neemia ca pe un conducător elenistic luminat al timpului său. În această privință, el i-a atribuit lui Neemia o trăsătură tipică unuia dintre regii Ptolemei, fondatorii și proprietarii bibliotecii din Alexandria. Astfel, scriitorul evreu elenist a făcut pentru Neemia ceea ce Athenaeus a făcut pentru tiranii Atenci și Samosului.

IV. În cazul de față, argumentul nostru este că nu dispunem de nici o dovadă a existenței unor biblioteci evreiești, din timpul celui de al doilea Templu și pînă în perioada talmudică, de vreme ce, pe de altă parte, numărul cărților pe care le aveau evreii face foarte improbabilă existența unor asemenea biblioteci. Oricum, chiar dacă presupunem, de dragul discuției, că bibliotecile evreiești au existat în cursul perioadei talmudice, nici aceasta nu ne permite să facem vreo legătură între ele și *baraita* din *Baba Batra* 14b. Compararea dintre semnificațiile care se presupune că stau la baza acelei *baraita* și bibliotecile din Orientul Apropiat antic sau din Alexandria nu este validă. Biblioteca din Ninive a lui Assurbanipal avea în jur de 25.000 de tăblițe de lut²¹. În bibliotecile din Alexandria, care se pare că s-au extins continuu, numărul cărților s-ar fi putut ridica de la 100.000 pînă la 700.000²². Seneca (*De tranquillitate Animi*, IX, 5) a afirmat că numai într-o singură ocazie, cînd Iulius Cezar a cucerit orașul, au ars 40.000 de cărți din acea bibliotecă. Plutarh (*Antonius*, LVIII, 5) relatează că, atunci cînd Antoniu i-a dăruit Cleopatrei biblioteca din Pergam, ea conținea 200.000 de cărți. Chiar dacă aceste cifre nu sînt decît o evaluare contemporană brută, este clar că vastele biblioteci ale Orientului Apropiat antic și ale lumii elenistice erau, toate, de un alt ordin de mărime în comparație cu cele douăzeci și două sau douăzeci și patru de cărți biblice. În aceste biblioteci așezarea cărților într-o ordine strictă era o necesitate absolută, de vreme ce în această privință orice lipsă de precizie ar fi făcut din întreaga colecție un vîlmășag de titluri. În cazul cărților biblice, prin contrast, chiar dacă ele ar fi fost așezate pe rafturi, nu ar fi fost nevoie de nici o ordine fixă, deoarece într-o colecție de cărți atît de mică orice carte ar fi putut fi găsită și identificată cu ușurință.

Mai mult, discuția despre ordinea cărților biblice din *baraita* din *Baba Batra* 14b, nu poate fi explicată de condițiile care existau în biblioteci pentru simplul motiv că, în conformitate cu obiceiurile antice, fiecare sul era identificat pe dinafară de o etichetă atașată

de marginile sulului. Dacă sulurile ar fi fost relativ puține, ele ar fi fost puse într-o cutie specială, *capsa*, în ebraică (**קופסא**). Dacă erau mai multe, ele erau așezate pe rafturi, despărțite de panouri metalice (vezi figura 1). În orice caz, sulurile erau identificate cu ajutorul etichetelor (**סיללופט** la sing. **סיללופט, סיללופבון**), făcute din fișii de piele, așa cum se indică într-una din scrisorile lui Cicero (*Ad Atticus*. IV, 4a), sau din papirus. Eticheta avea scris pe ea numele autorului²³. Etichetele de identificare erau deja un lucru obișnuit în Mesopotamia, unde ele au fost folosite de la începutul celui de al doilea mileniu î.e.n. În Mesopotamia, unde scrierea se făcea pe tăblițe de lut, eticheta ar fi fost atașată coșurilor care conțineau tăblițele, sau pachetelor de tăblițe, sau ar fi fost puse pur și simplu pe raft. Pe etichete erau scrise formule de identificare de diferite feluri. Aproape trei sute de astfel de etichete de identificare au fost descoperite în Mesopotamia; dintre acestea, aproape o sută optzeci proveneau din Lagaș, iar mai multe bucăți au fost găsite și în Boghazkeui²⁴. Etichetele de identificare, cusute pe prima coloană a sulurilor, având scrise pe ele numele operelor, au fost găsite și la Qumran. Cu toate acestea, la Qumran, formulele de identificare erau scrise uneori, alternativ, pe spatele sulurilor²⁵.

Bibliotecile evreiești nu au început să apară decât în perioada gaonică, atunci când numărul manuscriselor părților Bibliei și ale traducerilor sale în aramaică sau arabă a crescut cu ceva, în timp ce se iveau și manuscrise ale Mishnei, Talmudului și ale nou apărutei literaturi rabinice. O dovadă a existenței acestor biblioteci sînt listele de cărți de la Genizah. În jur de 120 de astfel de liste au fost găsite, și numai o mică parte din ele au fost publicate²⁶. Majoritatea acestor liste se referă la biblioteci particulare, o mică parte reprezintă bibliotecile sinagogilor, iar cele două grupuri diferă în conținut. Mărimea unei biblioteci particulare era de aproximativ 100 de cărți, în mod obișnuit a cincea parte a acestora trebuiau să fie traduceri în arabă ale textelor biblice (*tafsir*). Bibliotecile sinagogilor aveau, de regulă, numai cărți ale Bibliei sau părți ale ei, în originalul ebraic sau traduse în aramaică.

Cum putem atunci explica *baraita* care specifică ordinea Profeților și a hagiografiilor? Convingerea mea profundă este că *baraita* se bazează pe presupunerea că este deja posibilă folosirea unor suluri mai lungi pentru a cuprinde serii de cărți - întregul Pentateuh, toți Profeții, toate hagiografiile (deși mai rar, chiar mai mult decât o singură serie pe unul și același sul). O dovadă clară a folosirii sulurilor lungi la copierea unor părți din Biblie apare în mai multe texte tannaitice din TB (*Baba Batra* 13b - 14b: „Rabinul nostru ne-a învățat: este permis să legăm împreună Tora, Profeții și Hagiografiile“ etc; „rabinul nostru ne-a spus: dacă un om dorește să lege împreună Tora, Profeții și Hagiografiile, el poate face aceasta“, etc); și în TY (*Megillah* 1:11 „Trebuie lăsat un spațiu de patru rînduri goale între o carte și următoarea“ etc; și 3:1 „Tora și Profeții pot fi scrise pe același sul“, etc.). Nu există nici un motiv să ne îndoim de temeinicia acestei dovezi. Paleografii și bibliologii nu acordă nici o atenție acestei dovezi²⁷, dar ea poate fi certificată în mai multe moduri. Mai mult, o mărturie concretă a acelor suluri lungi, conținând, după cum se știe, întregul Pentateuh, s-a păstrat în sulurile Torei folosite în sinagogi pînă în zilele noastre. Astfel, trebuie neapărat să presupunem că într-un anumit moment în cursul perioadei Mishnei, cînd Qumranul (al cărui locuitori nu cunoscuseră suluri de acest fel) era deja în ruine, a avut loc o inovație: sulurile care înainte erau tăiate în conformitate cu mărimea fiecărei opere în parte au fost parțial înlocuite și li s-au alăturat mari role conținînd întreaga serie de cărți. *Baraita* care se ocupă de ordinea cărților Profeților și Hagiografiilor este ea însăși una dintre dovezile acestei schimbări.

Note

1. Vezi J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt* (London, 1952), 8, 13, 21.
2. H. E. Ryle, *The Canon of OT*, 2nd ed. (London, 1909), 236.
3. N. M. Sarna, „The Order of the Books“, in C. Berlin, ed., *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in honour of I. Eduard Kiev* (New York, 1971), 410-411; idem. *Encyclopedia Judaica*, 4: 827 - 28.
4. Acest lucru a fost subliniat de C. Wendel, *Die griechisch-romische Buchschreibung verlichen mit der des vorderen Orients* (Halle-Saale, 1949), 11-12; cf. cercetării lui M. Weitemeyer, „Archive and Library Technique in Ancient Mesopotamia“, *Libri* 6 (1955 - 56), 217 - 19, 225 - 26, 233 - 34.
5. Weitemeyer (ibid. 220-32), atît bibliotecar cit şi asiriolog, a contribuit semnificativ în acest domeniu. Posner, un arhivist, a subliniat de asemenea nevoia de a distinge între arhive şi biblioteci, atît în Mesopotamia cit şi în Egiptul faraonic şi roman. Vezi E. Posner, *Archives in the Ancient World* (Cambridge. Mass., 1972), 12-15, 27-28, 74, 154. Sarna, cu toate acestea, („Order of the Books“, 409), s-a exprimat diferit asupra acestui punct, deşi s-a sprijinit la rîndul său pe Weitemeyer. Pentru aranjarea cronologică în arhive, vezi, în plus, K. R. Veenhof, în idem, ed., „Cuneiform Archives: An Introduction“ *Cuneiform Archives and Libraries*, Paper Read at the 30c Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden 4 - 9 Iulie 1983 (Leiden, 1986), 12, 18.
6. Pentru un sumar al acestei chestiuni, vezi Veenhof, „Cuneiform Archives“, 3-7. Despre posibila păstrare a documentelor de arhivă din timpul lui Sargon al II-lea pentru valoarea lor istorică şi literară, vezi importantul articol al lui S. Parpola: The Royal Archives of Ninive, în Veenhof, ed., *Cuneiform Archives and Libraries*, 221-36 (în special 231-34; despre diferenţa dintre biblioteci şi arhive, în pofida includerii unor documente în biblioteci, vezi 234). H. Otten, „Archive und Bibliotheken in Hattusa“, ibid. 184-190, subliniază faptul că tăbliţele de lut din colecţia de la Boghazkeui prezintă mai degrabă caracteristicile unei biblioteci, decît pe cele ale unei arhive. Pentru palatul regal G din Ebla, vezi P. Matthiae, „The Archives of Palace G of Ebla...“, ibid., 53-71 (despre camera L.2769, vezi 57-66).
7. O menţiune explicită a arhivelor regale din Babilonia şi Ecbatana apare în Ezra 6:1-2. Se spune acolo că declaraţia lui Cyrus nu a fost găsită în Babilonia şi că a fost căutată în Ecbatana. În Ecbatana nu s-a descoperit originalul, ci doar un memorandum (מְרִוּנָה), cuprinzînd un sumar al proclamaţiei. Memorandumul făcea parte din registrul obişnuit, ce cuprindea detalii despre toate deciziile şi acţiunile cîrmuitorului. Asemenea registre erau păstrate la curţile regale din Egypt, Babilonia şi Assyria, dar şi în Israel şi Iudeea (vezi secţiunea II). „Cartea înregistrărilor, a analelor“ a regelui Persiei este menţionată în Est. 6:1 (cf. Mal. 3:17). Grecii numeau aceste cărţi ἐφημερίδες, „jurnale“. Anunţurile şi documentele erau autentificate prin înregistrarea lor în „cărţile cronicilor“ (cf. Posner, *Archives in the Ancient World*, 125-26 şi referinţele de acolo). Vezi şi J.C. Greenfield, „Aspects of Archives in the Achaemenid Period“, în Veenhof, ed., *Cuneiform Archives and Libraries*, 290-94.
8. Pentru a vedea că secolele II şi III e.n. alcătuiesc perioada în care lectura cărţilor în Egiptul elenistic a atins apogeul, precum şi pentru validitatea acestei concluzii pentru întreaga lume elenistică, vezi F.G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, ed. a II-a, (Oxford, 1970), 36-39.
9. Pentru o tratare generală a librăriilor din Grecia şi Roma, vezi F.G. Kenyon-C. H. Roberts, *Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 1970), 607-8. Pentru alte aspecte ale chestiunii, vezi K. Dziatzko, „Bibliotheken“, PW 3:409-23; J. W. Clark, *The Care of Books* (Cambridge, 1902; London, 1975), 5-28. E.A. Parson, în *Alexandrian Library* (London, 1952), nu are un aparat critic suficient.
10. Astfel explică Weitemeyer (Archive and Library Techniques, 224-25) înfiinţarea bibliotecilor în Mesopotamia, iar poziţia sa mi se pare rezonabilă. Vezi şi A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago, 1977), 243-44. Pentru biblioteca lui Tiglat-pileser I, vezi E. Weidner, „Die Bibliothek Tiglatpilesers I“, *AJO* 16 (1953), 198-211. S. Parpola face în „Assirian Library Records“ *JNES* 42 (1983), 1-29, citeva comentarii interesante despre o colecţie de tăbliţe, care, după căderea Babiloniei,

a ajuns în biblioteca lui Assurbanipal, la Ninive (fie prin confiscare, donație, sau ca pradă de război); cuprinsul documentelor ocupa trei tăblițe. De la această colecție, se poate porni încercarea de a descrie și bibliotecile particulare din Mesopotamia. Pentru bibliotecile regale din Assyria, vezi Parpola, „Royal Archives in Niniveh”, 234, 236. Vezi și S.J. Lieberman, „Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection”, în Tzvi Abusch et al., editori, *Lingering Over Words: Studies...Moran* (Atlanta, 1990), 305-36. Pentru o viziune diferită asupra „canonicității” în literatura mesopotamiană, vezi W.W. Hallo, „The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature: A Comparative Appraisal”, în K. Lawson Younger, Jr., et al., editori, *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, Ancient Near Eastern Texts and Studies 11 (Lewiston, New York, 1991), 1-19.

11. De fapt, în Alexandria existau două biblioteci: una pe locul fostului palat regal, și una lângă templul lui Serapis (Clark, *Care of Books*, 6-7). Biblioteca din Pergamon era lângă templul Atenei din această localitate (ibid., 9,21).

12. Cf. Clerk, ibid., 19; Posner, *Archives in the Ancient World*, 28. Vezi și Parpola, „Royal Archives in Niniveh”, 224-32; vezi și secțiunea I.

13. vezi nota 7.

14. **עֲרִי** și forma sa alternativă **עֲרִי** derivă din grecescul **ἀρχή**, **ἀρχεῖον**. Pluralul este **עֲרִי**, care este și pluralul la **עֲרִי** (cum apare în targum-ul din 1 Cronici 2:17). Vezi dicționarele lui Jastrow și Krauss.

15. Potrivit unei midrash tannaitice la Deuteronom (ed. D. Hoffmann, Berlin, 1909, 175-176), scrisorile erau trimise de la Poarta Închisorii către piața din Ierusalim.

16. Cuvintele **סֵפֶר הַחֵדָּה מִצִּיּוֹן** (2 Regi 22:8) nu înseamnă că preotul căuta o carte, conform înțelesului obișnuit al verbului **סָרַח**. Aici înseamnă a găsi întâmplător ceva, a da peste ceva, ca în Gen. 4:14; 11:2; Exod. 22:5 și în alte părți. Pentru acest sens al verbului, vezi *Lexicon*-ul lui Brown-Driver-Briggs, 593, 3a. Acest înțeles nu anulează posibilitatea ca o altă încăpere a templului să fi adăpostit o bibliotecă. Dimpotrivă, susține ideea că Templul era un loc potrivit pentru a descoperi o carte din *tôrah*.

17. Vezi, pe această temă, observațiile mele, în *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana, 1985), 146-7.

18. Vezi J. Barr, *Holy Scripture - Canon, Authenticity, Criticism* (Philadelphia, 1983), 58, nota 9.

19. Studiul făcut de E. Schürer asupra literaturii iudaice în timpul lui Isus, în ediția sa revăzută, § 32, enumeră peste 70 de lucrări în ebraică și aramaică din perioada celui de-Al Doilea Templu. O listă care, deși relativ scurtă, include scrieri apocrife, midrashim pseudoepigrafeice, cum este Cartea Jubileelor, și lucrări de magie ca *Sefer Ha-Razim*; jumătate din titluri sînt cele ale sectei de la Qumran. Referitor la natura religioasă a tuturor cărților evreiești din această perioadă, vezi ibid., 178.

20. În unele locuri din Mishnah (*Mo'ed Qatan* 3:4; *Kelim* 15:6) și Talmud (BT *Baba Batra* 14b; TY *Sheqalim* 4:2, et al.), se fac referiri la „cartea din Curtea Templului” (**סֵפֶר הַחֵדָּה**). Ortografia corectă, potrivit manuscriselor, este **סֵפֶר חֵדָּה**, „o carte din Curtea Templului”, o formă nearticulată, care sugerează „o carte, oricare dintre celelalte cărți din Curtea Templului”. Vezi observațiile mele asupra acestei chestiuni în *Shenaton* 10 (1989), 96-97 (în limba ebraică).

21. Principala colecție de tăblițe de la Kuyunjik, orașul de pe situl anticului Ninive, se află la British Museum și este alcătuită din 16794 de tăblițe numerotate, avînd prefixul K. La acestea se adaugă încă circa 5000 de tăblițe necatalogate. Există și alte câteva colecții mai puțin impresionante, astfel încît numărul tăblițelor din toate colecțiile Kuyunjik este de circa 30000 de exemplare, întregi sau fragmente. Printre acestea se află un număr notabil de tăblițe care nu provin de la Kuyunjik. Vezi Parpola, „Royal Archives of Niniveh”, 227-29.

22. În ce privește aceste cifre, vezi Kenyon, *Oxford Classical Dictionary*, 607. El amintește că numărarea cărților este „cunoscută ca o știință a cărei inexactitate și-a cucerit notorietatea”. Mai mult decît atît, nu se cunoaște numărul de titluri incluse în biblioteca din Alexandria, sau în alte biblioteci din lumea elenistică, ce existau în mai multe exemplare.



Figura 1. Un roman așezînd un sul într-o bibliotecă (vezi nota 23).

23. Observați, în figura 1, etichetele de la capetele sulurilor. Această ilustrație este alcătuită avînd ca punct de pornire un basorelief descoperit în secolul XVII la Neumagen, în Germania, lângă Trier, în ruinele unei tabere care a fost atribuită lui Constantin cel Mare. Toate aceste ruine au fost distruse înainte de sfîrșitul secolului al XVII-lea (vezi Clark, *Care of Books*, 36, nota). Bărbatul care așează un sul pe raft este, în aparență, un bibliotecar. Pentru „cutiile” umplute cu suluri etichetate, vezi Kenyon, *Books and Readers*, 62. Pentru etichetele atașate pe *umbilici* (capetele cilindrilor în care erau păstrate, înfășurate, cărțile antice), vezi J.B. Ward-Perkins și A. Claridge, *Pompeii A.D. 79* (Boston, 1978), 77, nr. 243b. Sarna („Order of the books”, 410) se referă la folosirea etichetelor în bibliotecile elenistice, însă această chestiune nu cîntărește la formularea concluziilor sale.

24. Vezi Veenhof, „Cuneiform Archives”, 16-19.

25. Vezi D. Barthelemy și J.T. Milik, *Qumran Cave I*, DJD 1 (Oxford, 1955), 107, pl. XXII; R. de Vaux, J. Carswell, et al., *Qumran Grotte 4, II*, DJD 6 (Oxford, 1977), 24, nota 3; M. Baillet, *Qumran Grotte 4, III*, DJD 7 (Oxford, 1982), 137, pl. XLIX, 8.

26. Pentru conținutul general al acestor 120 de liste, care vor fi probabil publicate în viitor, vezi deocamdată M. Sokolow, în M.J. Chiat și K.L. Reyerson, editori, *The Medieval Mediterranean* (St. Cloud, Minnesota, 1988), 96-100.

27. La fel, Sarna („Order of the Books”, 407-8) nu le recunoaște validitatea.

Traducere de Silviu Ioan-Balla
(*The Journal of the Ancient Near Eastern Society*, volume 22, 1993, New York)

Relațiile dintre evrei și creștini Un studiu al bibliografiei recente

EUGEN J. FISHER

Accastă încercare de trecere în revistă intenționează să aducă la zi o extensivă bibliografie adnotată, pe care am realizat-o pentru volumul pe care l-am scris împreună cu Rabbi Leon Klenicki de la Anti-Defamation League pentru a marca cea de a XXV-a aniversare a declarației *Nostra Aetate* a Conciliului Vatican II. Intitulat *In Our Time: The Flowering of the Jewish-Catholic Dialogue* (Mahwah, NJ: Paulist Press, Stimulus Books, 1990, pp. 105-161), volumul conține documente catolice importante adoptate de la data Conciliului, împreună cu comentariile lui Klenicki și ale mele, fiind, după părerea mea (în întregime subiectivă), un bun punct de plecare pentru cititorii care doresc să se familiarizeze cu problemele dialogului. Prezenta bibliografie va urma, în general, domeniile de interes desfășurate în raportul asupra literaturii de specialitate, pe care l-am scris în 1989, cu unele modificări, reflectând tendințe și accente mai recente. Cu câteva excepții, nu voi repeta lucrările notate atunci, deși unele dintre cele prezentate aici au fost publicate în cursul anului 1989 sau înainte.

Documentînd dialogul

În discuțiile pe care le-am avut de-a lungul anului cu grupuri evreiești am observat că, în timp ce declarația Consiliului Vatican II este binecunoscută, alte declarații oficiale făcute de atunci de către catolici și protestanți nu sînt prea cunoscute. Aceasta tinde să lase comunității evreiești impresia că bisericele nu au reușit să desăvîrșească deschiderea inițială și nu au făcut un efort serios de a fundamenta în sinul comunităților învățătura creștină reînnoită. Cu toate acestea, voi argumenta că numeroasele luări de poziție și declarații naționale și internaționale ale bisericilor creștine reprezintă o evoluție semnificativă a înțelegerii la nivelele oficiale, care va avea cu siguranță în anii care vor urma o influență profundă asupra întregii vieți creștine. (Cititorul trebuie să țină seama că acesta este argumentul meu optimist. Face parte dintre aceia care, după ce au studiat relațiile dintre evrei și creștini din trecut, nu încetează să se mire că mai există astfel de

relații. Mulți dintre cei care lucrează alături de mine în domeniul dialogului vor fi, pe bună dreptate, mai pesimiști.)

Ceea ce Leo Klenicki și cu mine am încercat să facem pentru documentele oficiale catolice, au realizat pentru textele protestante savanții protestanți Alan Brockway, Paul van Buren Rolf Rendtorff și Simon Schoon în *The Theology of the Churches and the Jewish People: Statements of the World Council of Churches and Its Member Churches* (Geneva: WCC Publications, 1988). Împreună cu un surprinzător de ferm consens privind recunoașterea validității neîntrerupte a credinței poporului evreu, considerată în proprii ei termeni (și nu ca un element de pregătire a credinței creștine), diferențele mai subtile dintre punctele de vedere ale celor douăzeci de declarații ale denominațiilor membre în Consiliul Mondial al Bisericilor, precum și cele dintre opiniile comentatorilor înșiși, sînt deosebit de interesante. Pluralismul intern al comunității creștine și creativitatea consecutivă acestui pluralism, pot să-i surprindă pe unii dintre cititorii consideră creștinismul „monolitic” în atitudinile sale față de evrei și de iudaism.

Mai specializat, Harold Ditmanson a editat *Stepping Stones to Further Jewish-Lutheran Relationships: Key Lutheran Statements* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1990), care cuprinde șapte documente, împreună cu comentarii ale autorului, ale lui Leon Klenicki, E. Gritsch și J. Wallman. Titlul omagiază, desigur, cele două volume ale Helgei Croner, *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relationships* (Paulist/Stimulus), care cuprinde documentele catolice și protestante de pînă în 1985.

Cei interesați de istoria (și deci de semnificația) declarației Conciliului Vatican II și a documentelor ulterioare ale Sfîntului Scaun asupra acestui subiect va fi încîntat să afle că există în limba engleză două volume semnificative de dată recentă. Primul este studiul masiv al lui Stjepan Schmidt, *Augustin Bea, Cardinal of Unity* (New York: New City Press, 1992). Bea, un savant german iezuit, specializat în studiul Bibliei, a fost un protejat al papei Pius al XII-lea și a primit din partea papei Ioan al XXIII-lea însărcinarea de a schița un document asupra evreilor, pentru a fi pus la dispoziția episcopilor din întreaga lume. Schmidt narează faimoasa întîlnire cu Jules Isaac și dedică un capitol fascinant intrigilor și dramei care au marcat deliberările Conciliului. Cea de a doua lucrare este cea a cardinalului Johannes Willebrand, *Church and Jewish People: New Considerations* (Paulist, 1992). Cardinalul Willebrand a lucrat împreună cu Bea în timpul Conciliului și i-a urmat în funcția de președinte al Comisiei Sfîntului Scaun pentru Relațiile Religioase cu Poporul Evreu. Volumul cuprinde douăzecișicinci dintre scrierile sale, împreună cu opt documente oficiale cheie, promulgate începînd din 1974, culminînd cu cuvîntul adresat celui de al XII-lea Atelier Național asupra Relațiilor dintre Creștini și Evrei de la Chicago și cu *Shoah*-ul adresat Conferinței Internaționale asupra Holocaustului, ambele din noiembrie 1990. Semnificația acestor documente pentru înțelegerea corectă a învățăturilor Bisericii despre evrei și iudaism nu poate fi trecută cu vederea.

Cea mai bună sursă pe care o cunosc asupra întregii documentații și a articolelor legate de acest subiect, tratînd cîte o temă explorată atît din perspectiva creștină cît și din cea iudaică, este revista SIDIC, editată de trei ori pe an de către *Surorile Sionului*, din Roma. Ea poate fi comandată prin intermediul biroului meu (3211 Fourth Street, NE, Washington DC 20017). De asemenea, pentru cei care vor să fie la curent cu tendințele și tîmele majore ale dialogului, sînt foarte folositoare volumele conferințelor anuale ale

Centrului pentru Studii Iudeo-Creștine de la Universitatea St. Thomas (2115 Summit Avenue, St. Paul MN 55105-1096).

Rabbi Leon Klenicki de la Anti-Defamation League of B'nai B'rith (823 United Nations Plaza, New York NY 10017) a editat o nouă serie a publicației *In Dialogue*. Primul număr cuprinde o foarte bună trecere în revistă a tradițiilor creștine, semnată de Msgr. Michael Carol din Philadelphia și articolul lui Klenicki „Împăcarea istorică și spirituală între evrei și creștini.” Numărul următor cuprinde articole despre educație semnate de mine, de Fr. Remi Hoeckman O.P., care a preluat de curând funcția de secretar al Comisiei Sfântului Scaun pentru Relațiile Religioase cu Evreii, precum și rapoarte asupra ultimelor studii creștine referitoare la percepția evreilor și a iudaismului de către creștini.

Acest gen de *autostudii* au fost inaugurate de savanți protestanți, catolici și evrei, la inițiativa Comitetului Evreiesc din America, la sfârșitul anilor '50. Propriul meu studiu, *Faith Without Prejudice* (New York: Crossroad, 1993), a adus la zi analiza catolică și a înregistrat îmbunătățirile determinate de Conciliul Vatican II. Acum, Philip Cunningham a scris o dizertație pe aceeași temă pentru Boston College, analizând materialele pentru învățămîntul primar și secundar din anii '90. El raportează, încă o dată, faptul că materialele catolice s-au îmbunătățit față de cele de la mijlocul anilor '70. Într-adevăr, materialele care erau cele mai criticate în studiul meu sînt astăzi adevărate relicve. Disertația lui Stuart Polly asupra textelor protestante, scrisă pentru Jewish Theological Seminary, revelează o imagine mai complexă, care nu este surprinzătoare, dacă avem în vedere largul spectru de materiale analizate, de la *mainstream* pînă la materiale evanghelice mai conservatoare. Într-adevăr, acest spectru larg de texte este prezent, surprinzător, numai în cazul luteranilor din Biserica Luterană Evanghelică din America (ELCA), care înregistrează același plafon superior ca și studiile catolice, dar și zona inferioară, în care se încadrează, de pildă, Sinodul din Missouri.

Pentru cei interesați de posibilitățile de dialog la nivel local și de programele parohii-sinagogi, *The National Dialogue Newsletter* (POB 849, Stamford CT 06904) este o necesitate. Înființată de Frank Brennan, fie-i binecuvîntată amintirea, ea a inițiat cîteva schimburi foarte interesante, cum ar fi răspunsurile la articolul lui Michael S. Kogan, „Toward Total Dialogue” publicate recent într-un număr special. Alte publicații de tip newsletter care merită să fie amintite sînt: *Interreligious Currents* (UAHC, 838 5th Avenue, New York City NY 10021-7064) editată de Rabbi Gary Bretton-Granatoor; *Lights on Interfaith Relations*, editată de reverendul Jay T. Rock pentru Consiliul Național al Bisericilor (475 Riverside Drive, Room 870, New York City, NY 10115) și publicația profesorului James H. Charlesworth *Explorations: Rethinking Relationships Among Jews and Christians* (American Interfaith Institute, 401 North Broad Street, Philadelphia PA 19108).

În lipsa unei categorii mai potrivite, voi include aici și cartea lui Albert Vorspan *Start Worrying: Details to Follow* (New York: UAHC Press, 1991). Deși cea mai mare parte a cărții este, după cum declară autorul, o „privire din interior asupra vieții evreiești”, unul dintre capitole se referă și la problema dialogului, și anume cel intitulat „The Pope is Coming, The Pope is Coming.” Ca persoană care face parte dintre oficialitățile din cealaltă tabără pot spune că Vorspan povestește cu mult umor unele evenimente și pot atesta corectitudinea descrierii sale. Mai mult, chiar, vă pot spune și numele reale ale celor mai multe dintre personajele cărții.

Introduceri și treceri în revistă generale

Aceasta este o nouă categorie care mai înainte făcea parte din capitolul despre documentație. Nevoia de a despărți cele două categorii reflectă, cred eu, faptul că dialogul intră într-o perioadă de consolidare și de transpunere în practică.

O carte foarte bună pentru studenți, ca și pentru educația continuă a profesorilor și grupurile de dialog ale adulților, este cea a lui Michael Shermis și Arthur Zannoni: *Introduction to Jewish-Christian Relations* (Paulist, 1991), care cuprinde eseuri despre scripturile evreiești, de Zannoni, Noul Testament, de Michael Cook, Holocaustul, de Michael McGarry, Israel, de Robert Everett, antisemitismului, de Christine Athans, pluralismului religios de Philip Culbertson, relația lui Iisus cu fariseii, de John Pawlikoski, căsătoriile interconfesionale de Sanford Seltzer, feminism, de Susannah Heschel, și educație, de S. Samuel Shermis.

Jesus and Crisistians: A Troubled Family (Nashville: Abingdon Press, 1990) reprezintă un dialog în extenso între un important teolog protestant și cercetător al Bibliei, Walter J. Harrelson, și un foarte respectat lider evreu, Rabbi Randall M. Falk din congregația Ohavai Shalom din Nashville. Este oferită o viziune creștină și una evreiască asupra a opt subiecte: Celălalt, Perspective istorice, Scripturile, Conceptele de Dumnezeu, Iisus, Antisemitismul și Holocaustul, Statul Israel și Legământ și Misiune. Prezentările, destinate unui curs ținut în comun de autori la Divinity School de la Vanderbilt University, cuprind liste de lecturi și asigură o foarte bună introducere în problemele fundamentale ale dialogului.

Următorul volum ne duce din sudul protestant american către Biserica Angliei. În *Time to Meet: Towards a Deeper Relationship between Jews and Christians* (London: SCM Press and Philadelphia: Trinity Press International, 1990) reverendul Marcus Braybrooke, vicar al Bisericii lui Cristos din Bath și fost director al Consiliului pentru Creștini și Evrei, rezumă în prima parte declarațiile oficiale catolice și protestante. Prin aceasta, el încearcă să stabilească nivelul de consens care există între diferitele declarații și, de asemenea, „provocarea teologică rămasă încă fără un răspuns”. Partea a doua, *Explorări*, răspunde unor probleme provocatoare, „Evreul Iisus”, a cristologiei, a legămintelor, „Dumnezeu și Iisus”, „Dialog și Misionarism”, Shoah, Statul Israel, „Rugăciunea comună”.

Abordarea lui Braybrooke este bine informată și irenică. Recomand cu căldură această carte, deși aș fi tratat altfel unele chestiuni. Deși de bună credință, el abordează puțin deformat problema „iertării”, prin care înțelege în primul rând iertarea creștinilor de către evrei pentru numeroasele păcate violente ale primilor împotriva evreilor de-a lungul secolelor, care au culminat cu Holocaustul. El vrea să argumenteze, dacă am înțeles bine, că doctrina creștină a iertării este diferită și că evreii ar putea învăța din ea și, prin iertare, ar putea să-și vindece rănilor. Nu sînt în dezacord cu teologia lui Braybrooke. El înțelege corect doctrina creștină. Dar dezaprob felul în care este pusă problema în această carte (ca de altfel în toată lumea creștină). Pentru mine, problema nu este „de ce nu iartă evreii? ci „s-au pocăit într-adevăr creștinii?” Pentru creștini, nu mai puțin decît pentru evrei, prima depinde, în fața lui Dumnezeu, de cea de a doua. Situația care a precipitat discuția asupra căreia meditează Braybrooke este, de fapt, cea a ceremoniei „reconcilierii” de la cimitirul Bitburg, între președintele american Ronald Regan și cancelarul german Helmut Kohl. La această ceremonie foarte bine pusă în scenă, doi lideri creștini s-au întîlnit într-un cimitir

nazist pentru a se ierta pentru crimele comise în primul rînd împotriva evreilor, fapt care cu greu poate fi considerat un simbol adecvat pentru pocăința creștină care să necesite un răspuns din partea evreilor și, cu atît mai puțin, cel de iertare colectivă pe care se pare că îl așteaptă Braybrooke. Nu cred că noi, creștinii, trebuie să așteptăm ca poporul evreu să ne elibereze de păcatele noastre, fără ca noi să ne îndeplinim obligația care ne revine, cu cuvintele lui Iisus, *de a ne pocăi și de a nu mai păcătui* împotriva poporului evreu.

Dacă Braybrooke comentează cu pătrundere documentele și subiectele abordate din perspectiva Bisericii Anglicane, John Rousmaniere, scriind în contextul Bisericii Episcopale Americane, încearcă același lucru în *A Bridge to Dialogue: The Story of Jewish-Christian Relations* (Mahwah: Paulist, Stimulus 1991). Începînd cu secolul I și cuprinzînd sub formă de appendice o scurtă trecere în revistă a „Fundamentelor evreiești ale cultului creștin“, Rousmaniere face o succintă prezentare, la un nivel de popularizare, din perspectivă creștină, a istoriei acestor relații, cu tragediile și neînțelegerile lor. Împreună cu volumul lui Braybrooke, *Bridge to Dialogue* oferă parohiilor și seminariilor episcopaliene un set solid de texte de studiu al istoriei acestor relații și a subiectelor contemporane legate de ele.

În 1987, după șapte ani bibliici de muncă intensivă și de discuții, Adunarea generală a Bisericii Presbiteriene (SUA) a adoptat, „spre studiu și reflecție“, un material intitulat „A Theological Understanding of the Relationship Between Christians and Jews“. El poate fi comparat favorabil, nu mai este nevoie să o spunem, cu alte documente creștine din acest domeniu. În 1989, The Ecumenical and Interfaith Office of the Global Mission Unit al Bisericii Presbiteriene a inițiat o serie de foarte utile „materiale ocazionale“ în care implicațiile documentului sînt explorate de savanți precum H. J. Kraus, Bruce Robbins și Judith Herschcopf Banki. Adunarea Generală a adoptat în 1989 alte materiale de studiu, care au fost cuprinse într-un volum editat de Donald Dawe și Aurelia Fule pentru Theology and Worship Ministry Unity of PC (USA), intitulat *Christians and Jews Together - Voices from the Conversation* (Louisville: Presbyterian Publishing House, 1991). Încă o dată, un număr mare de presbiterieni și alți savanți protestanți sînt chemați să se pronunțe asupra subiectului, împreună cu comentarii evreiești semnate de David Novak și Michael Wyschogrod. Energia și implicarea largă a comunității presbiteriene ilustrează puterea organizatorică a Bisericii Presbiteriene, care a reușit să implice în procesul de elaborare a acestui document atît de mulți intelectuali și membri ai comunității sale. Volumul lui Dawe și Fule cuprinde foarte bune „îndrumări de studiu“ pentru mai multe sesiuni de discuții. Deși am o foarte mare admirație pentru această metodă de lucru și pentru rezultatele sale, pe care le voi da ca exemplu și altor comunități creștine, printre care și celei căreia îi aparțin, i-aș comunica reverendului Fule o serioasă nemulțumire asupra acestui volum. Este vorba de decizia editorială de a include în volum, fără a distinge între concepțiile evreiești și cele creștine, a unui singur eseu intitulat „Evreii mesianici“, care favorizează o manieră de „mărturisire“ îndreptată împotriva comunității evreiești, pe care mulți creștini o vor considera nepotrivită.

În toamna anului 1990, universitatea Fordham, condusă de Ordinul Iezuit, a inaugurat sărbătorirea celor 160 de ani de existență cu un important seminar dedicat relațiilor dintre creștini și evrei. Materialele acestui simpozion au fost strînse într-un număr special al publicației trimestriale a universității Fordham, *Thought: A Review of Culture and Idea* (vol. 67, No 267, December 1992), editată de rev. Donald J. Moore,

S.J., care a contribuit de asemenea cu un articol despre spiritualitatea evreiască. Dintre autori fac parte Elie Wiesel și John T. Pawlikowski, O.S.M., cu articole despre *Nostra Aetate*, Celia Deutsch, N.D.S., Norman J. Cohen despre Noul Testament, David Burrell, C.S.C. despre statul Israel și Rabbi A. James Rudin și cu însumi, destăinuindu-ne „visele” despre cum va evolua dialogul în secolul XXI.

Un fermecător și pătrunzător dialog poate fi găsit în cartea *A Journey of Faith* (New York: Donald Y. Fine, 1990), o transcriere a unui dialog televizat de patru ore, desfășurat pe canalul NBC, între Elie Wiesel și John Cardinal O'Connor. Cei doi schimbă amintiri despre tații lor și își împărtășesc gândurile despre subiecte care se întind de la antisemitism până la sionism, abordând o serie de controverse și speranțe contemporane.

O sursă foarte utilă pentru inițierea în aspectele dialogului este *A Dictionary of Judaism and Christianity* (Philadelphia Trinity Press International, 1991), de Rabbi Dan Cohen-Sherbok, cuprinzând scurte articole asupra unor subiecte și termeni care se întind de la avort și Avraam, la sionism și Yom Tov. Lucrarea ar fi putut fi îmbunătățită prin colaborarea activă a savanților creștini. Tratatul catolicismului ca variantă creștină a lui *K'lal Yisrael*, acordându-se o pondere mai mare obiecțiilor bisericilor anglicană și ortodoxă față de romano-catolicism, în loc de a aborda catolicismul ca pe o tradiție avînd propria ei îndreptățire, deși poate fi interesantă pentru unii, nu oferă cititorului care nu este catolic posibilitatea de a-l înțelege mai bine pe aproapele său catolic. De asemenea, redactorul se cam lasă furat de entuziasm atunci cînd scrie pe coperta a IV-a: „Acesta este primul dicționar care explică și compară conceptele cheie, credințele și practicile evreiești și creștine.” Această laudă este însă pe deplin meritată de Leon Klenicki și Geoffrey Wigoder pentru al lor *A Dictionary of Jewish-Christian Dialogue* (Paulist/Stimulus, 1984), un proiect la al cărui realizare au contribuit și creștini, care au oferit propria lor perspectivă asupra fiecăruia dintre cele treizeci și patru de termeni din dicționar.

În timp ce dialogul dintre protestanții *mainline*, catolici și evrei se îndreaptă spre o pace marcată de declarații oficiale și un progres palpabil, cititorii acestei reviste vor dori poate să știe în ce stare se află dialogul cu protestanții evanghelici. Fiind începute de Rabbi Marc H. Tanenbaum, împreună cu colegul său de la American Jewish Committee, Rabbi A. James Rudin și savantul evanghelic Mavin A. Wilson, care au făcut operă de pionierat în acest domeniu cu o serie de conferințe care au avut ca rezultat două volume de eseuri intitulate *Evangelicals and Jews* (Grand rapids: Baker Book House, 1978, 1984) și *A Time to Speak: The Evangelical-Jewish Encounter* (Grand Rapids: Eerdmans 1987), relațiile au fost trecute în revistă de curînd de David A. Rausch, profesor de istorie și studii evreiești la universitatea Ashland, în *Communities in Conflict: Evangelicals and Jews* și *Fundamentalist Evangelicals and Anti-Semitism* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991 și, respectiv, 1993).

Studii biblice evreiești și creștine

Istoria literaturii critice și a studiilor biblice a fost în mare parte (cu cîteva excepții notabile), legată de istoria protestantismului în Europa și, mai recent, în America. Dat fiind acest fapt, nu este deloc surprinzător că polemicile anti-catolice și antievreiești s-au insinuat mai mult decît ocazional în criticismul biblic. De exemplu, textul lui

Wellhausen din secolul al nouăsprezecelea, care a cunoscut o mare influență, spunea despre preoție și despre fariseism (și, prin acestea, despre tradiția catolică și cea reformată) că sînt anacronice, muribunde, fiind înlocuite de creștinismul protestant prin aplicarea dialecticii hegeliene la istoria biblică. Evreii și catolicii, se înțelege, nu s-au simțit prea acasă în studiile biblice și au fost înclinați deseori să-i privească cu neîncredere pe proprii lor membri care se aventurau în domeniul acestor studii.

Din fericire, vremea unor astfel de abordări polemice a Sfintelor Scripturi este acum de domeniul trecutului. Printre manifestările dedicate sărbătorii unui secol de la înființarea ei în 1880, fosta Societate Protestantă, acum Societatea de Studii Biblice (Society of Biblical Literature) a inaugurat seria publicațiilor *Confessional Perspectives*. Probabil că, în afară de liturgiile noastre, nimic altceva nu influențează mai mult viața internă a comunităților noastre decît metodele și perspectivele în care abordăm interpretarea Bibliei, din moment ce ea este, pentru noi toți, oricare ar fi canonul nostru, documentul nostru fundamental și care ne validează în ultimă instanță. (Cred că musulmanii nu au greșit atunci cînd i-au numit atît pe evrei cît și pe creștini „oameni ai Cărtii”, în ciuda diferențelor uriașe dintre aceștia.)

Evreii cu înclinație spre studiu care doresc să înțeleagă modul de funcționare a tradiției catolice vor fi interesați de fascinantă carte a lui Gerald Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II* (San Francisco: Harper and Row, 1989). La fel, catolicii vor fi interesați de cartea lui S. David Sperling, *Students of Covenant: A history of Jewish Biblical Scholarship in North America* (Atlanta: Scholar Press, 1992). Împreună, aceste două volume pot forma baza unui foarte bogat dialog care să ducă la împărtășirea punctelor de vedere ale evreilor și catolicilor americani într-un domeniu care, bănuiesc, îi va surprinde pe fiecare dintre ei.

Într-un eseu deja clasic despre „Tanakh și Noul Testament” în L. Boadt, *et. al.*, *Biblical Studies: Meeting Ground of Jews and Christians* (Paulist, 1980), Joseph Blenkinsopp de la Universitatea Notre Dame deplînge incapacitatea creștinilor de „a lua în serios Tanakh-ul în proprii lui termeni” (mai curînd decît în cei ai apologeticii tradiționale), o incapacitate care a făcut, în schimb, imposibil pentru creștini să știe „cum să scrie o teologie a Vechiului Testament” (p. 113). Deși dilemele teologice legate de lamentarea deosebit de simplistă a lui Blenkinsopp sînt departe de a fi rezolvate, a apărut cel puțin o abordare a problemei lui „cum”, ridicată în această carte: creștinii pot scrie o teologie biblică dacă fac acest lucru nu în izolare față de poporul evreu, ci în dialog cu el.

Poate nu este o coincidență că însăși Universitatea Notre Dame a început să lucreze în această direcție cu o conferință ale cărei materiale au fost editate de Roger Brooks și John Collins sub titlul *Hebrew Bible or Old Testament?: Studying the Bible in Judaism and Christianity* (Notre Dame, IN, 1990). În afară de cei doi editori și de Blenkinsopp, aceste probleme mai sînt tratate de Josephine Massynbaerde Ford, James A. Sanders, Eugene Ulrich, Rolf Rendtorff, Jon D. Levenson, David Levenson, James L. Kugel, Adela Yarbro Collins și Charles Kannengiesser. Acesta este un volum important care merită să fie distribuit și citit de cît mai mulți teologi. Problema terminologică a fost dezbătută mai recent (în modul cel mai amical) de Laurence Boadt, C.S.P. și de mine, în numerele din noiembrie 1991 (Vol. 4, No. 4), august 1992 (Vol. 5, No. 3) și februarie 1993 (Vol. 6, No. 1) ale revistei *New Theology Review* (Liturgical Press, Collegeville, MN 56321).

Eseul lui Jon Levenson din volumul de la Notre Dame a fost retipărit în excelența sa colecție, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press). Levenson, care se impune din ce în ce mai mult ca o figură majoră în acest domeniu, abordează punctele de vedere creștine în criticismul istoric, atât din trecut, cât și din prezent, precum și interpretarea greșită a unora dintre teologii emancipării din prezent, un subiect pe care îl vom dezvolta mai încolo.

La un nivel popular, doi dintre cei mai prolifici autori ai timpurilor moderne, Andrew M. Greenley și Jacob Neusner, își unesc eforturile pentru a da un exemplu despre ceea ce se poate face în acest fel cu *The Bible and Us: A Priest and a Rabbi Read Scripture Together* (New York: Warner Books, 1990). Începînd de la Geneză, trecînd prin profeți și ajungînd pînă la Noul Testament, autorii comentează textele și își îndreaptă cu blîndețe cititorii, precum și partenerul de dialog, spre o nouă înțelegere. În *Jews and Christians Getting Our Stories Straight: The Exodus and the Passion-Resurrection* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), Rabbi Michael Goldberg încearcă, într-un anumit sens, să reprezinte el însuși ambele părți participante la dialog.

Deși rezultatul este în mod sigur interesant, trebuie spus că prezentarea narațiunilor evreiești este mult mai eficientă decît a celor creștine. El s-a limitat doar la Evanghelia după Matei, care poate fi oarecum înșelătoare din moment ce această evanghelie este caracterizată de analogia dintre Moise și Iisus, ignorînd contextul liturgic al apariției narațiunilor creștine, precum și celelalte trei evanghelii. Cartea lui Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus: An Intermillennial, Interfaith Exchange* (New York: Doubleday, 1993) folosește tehnica literară prin care se proiectează în Evanghelia după Matei și ne oferă propriile reflecții și reacții la cuvintele lui Iisus, în timpul unei plimbări. Această metodă dă naștere unei înțelegeri mai profunde și se recomandă cititorului nespecialist, deși înțelegerea lui Neusner a Evangheliei după Matei este ceva mai „individualistă” decît ar prefera majoritatea catolicilor.

Noul Testament și Iudaismul

Dacă problema majoră a categoriei precedente era dacă și cum pot evreii și creștinii să citească împreună un text biblic (în mare parte) comun, problema care se ridică în privința Noului Testament este cum pot creștinii să depășească abordarea deseori polemică a evreilor și a iudaismului, de la amvon sau de la catedră. Biserica oficială a recomandat deja acest lucru, după cum o vor dovedi pe larg documentele discutate mai sus. Dar cum poate fi tradusă în practică recomandarea oficială? O încercare de a oferi preoților și profesorilor un material de bază a fost ediția pregătită de David Efroymson și Leon Klenicki de la Anti-Defamation League sub titlul *Within Context: Essays on Jews and Judaism in the New Testament* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993). Cuprinsul acoperă gama de probleme pe care educatorii trebuie să le abordeze. Mary Boys, SNJM, oferă o viziune alternativă asupra cronofagelor sesiuni de lucru antice. Antony Saldarini reliefează caracteristicile „Iudaismului contemporan cu Iisus”. Philip Cunningham și Urban von Wahlde tratează prezentările pozitive și negative ale iudaismului în evangheliile sinoptice și la Sfîntul Ioan. Terrance Callan scrie despre Sfîntul Pavel și Lege, Efroymson despre Iisus și oponenții lui, iar Fisher despre Patimi. Cartea cuprinde întrebări pentru discuții și

o bibliografie și poate fi folosită pentru studiul individual sau în cadrul programelor de formare a profesorilor. O carte scurtă despre Evanghelia după Ioan, destinată de asemenea să combată vechiul dispreț prin oferirea unui material de reflecție, de această dată pentru a fi folosit în educația adulților, este cea a lui Philip S. Kaufman, osb, *The Beloved Disciple: Witness Against Anti-Semitism* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991).

Două volume de nivel popular, unul catolic, celălalt protestant, se completează reciproc în abordarea admirabil de directă a caracterului polemic al Noului Testament. George M. Smiga de la Seminarul St. Mary din Cleveland a scris *In Pain and Polemic: Anti-Judaism in the Gospel* (Mahwah: Paulist/Stimulus, 1992), cea mai sistematică dintre cele două lucrări, purtând cititorul, carte cu carte, prin toate cele patru evanghelii și folosind cele mai recente cercetări pentru a explica felul în care trebuie înțelese astăzi polemicile din trecut. Clark Williamson și Ronald Allen de la Christina Theological Seminary din Indianapolis au scris împreună un foarte bun volum, *Interpreting Difficult Texts: Anti-Judaism and Christian Preaching* (London: SCM and Philadelphia Trinity, 1989). Lucrarea definește problema în general, stabilește contextul ei istoric în biserica primilor creștini, oferă „studii de caz ale textelor selectate” și ajută cititorul să elaboreze predici și alte strategii liturgice prin care să abordeze această problemă în mod responsabil.

Întorcându-ne pe celălalt mal al Atlanticului și la un nivel mai academic, James D. G. Dunn, profesor la Universitatea Durham, a scris un studiu magisterial intitulat *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1991) care poate rivaliza cu operele lui E.P. Sanders, care sînt aproape singurele care aduc problema dialogului în atenția studiilor creștine biblice *mainstream*. Dunn trece în revistă literatura „de la Baur la Sanders” ca bază a propriilor sale reflecții, rezumă ceea ce el numește „cei patru stâlpi ai Iudaismului celui de-al doilea Templu” și relația dintre aceștia și învățăturile lui Iisus și ale primilor creștini. Dunn are ceva important de spus despre aproape fiecare dintre problemele majore. De exemplu, a existat timp îndelungat printre creștini obișnuința, odată cu opera lui J. Jeremias, de a vedea în termenul „*abba*, tată”, folosit de Iisus, nu numai o dovadă a apropierei lui Iisus de Dumnezeu, ci și a tuturor creștinilor față de evrei, despre care se considera că nu se află în relații atât de strînse cu divinitatea. Dunn afirmă că biserica timpurie gîndea acest lucru atunci cînd rememora folosirea acestui termen de către Iisus, dar continuă spunînd că „adecea se resimte un fel de șoc cînd se cercetează contextul de dinainte de Niceea, descoperindu-se că, cel puțin în timpul lui Iisus, înțelesul expresiei era altul. Gîndirea iudaică a primului veac consemna termenul *fiu al lui Dumnezeu* ca unul necesar în caracterizarea cuiva despre care se credea că avea de îndeplinit o misiune divină, sau că era favorizat de Dumnezeu, însă nu îi atribuia vreo conotație divină” (pag. 170-171). Astfel, Dunn păstrează ceea ce este valid în ipotezele referitoare la *abba*, în timp ce (dacă pot să mă exprim astfel) demolează aspectele sale polemice moderne.

Cartea savantului protestant E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM and Philadelphia, 1990) este compusă din următoarele capitole: „The Synoptic Jesus and the Law”, „Did the Pharisees Have Oral Law?”, „Did the Pharisees Eat Ordinary Food in Purity?”, „Purity, Food and Offerings in the Diaspora”, ultimul, dar nu și cel din urmă, fiind „Jacob Neusner and the Philosophy of Mishnah”. Orice s-ar

spune despre judecățile individuale ale lui Sanders, el a reușit în mod admirabil, după cum am arătat și mai sus, să aducă în centrul discuțiilor creștine asupra Bibliei probleme cheie ale dialogului dintre creștini și evrei. Sanders a colaborat cu Margaret Davies de la Universitatea din Bristol, Anglia, la elaborarea unui curs pentru studenții teologi din ultimii ani de studiu, intitulat *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1989), care tratează diferitele metodologii ale criticii Noului Testament.

Un alt important savant protestant specializat în Noul Testament, care lucrează în acest domeniu este James H. Charlesworth, de la Princeton Theological Seminary, a cărui carte, *Jesus Within Judaism* (Doubleday, 1988), am prezentat-o în revista *In Our Time*. De atunci, pe lângă editarea publicației *Explorations*, Charlesworth a început editarea unei serii de volume sponsorizate de Philadelphia American Interfaith Institute. Volumul *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (New York: Crossroad, 1991) cuprinde eseuri asupra Noului Testament, scrise de savanții evrei și creștini Harvey Cox, David Flusser, Daniel J. Harrington, S.J., Hans Kung, John P. Meier, Alan F. Segal, Ellis Rivkin și Geza Vermes. Propria mea carte, *Faith Without Prejudice: Rebuilding Christian Attitudes Towards Jews and Judaism* (Crossroad: ediție revăzută și adăugită, 1993) este concepută ca o carte de inițiere a profesorilor și a cititorilor cu o educație generală în problema evreității lui Iisus și a modului de abordare a unor texte dificile. Cartea cuprinde documente relevante și o bibliografie.

Un important savant catolic în acest domeniu este Daniel Harrington, al cărui comentariu *Sacra Pagina* despre Evanghelia după Matei (Collegeville, MN: Liturgical Press/ Michael Glazier Books, 1991) ilustrează încă o dată influența profundă a dialogului dintre evrei și creștini, nu numai asupra materialelor destinate acestui dialog, ci și a celor de uz general pentru cler și educatori. De asemenea, *The Catholic Study Bible for The New American Bible* (Oxford University Press, 1990) editată de Donald Senior, *et. al.*, este destinată unei largi răspândiri în comunitatea catolică în anii următori. Mulți dintre autori au fost implicați, într-o formă sau alta, în dialogul dintre evrei și creștini.

O sursă în limba engleză, editată în Israel, este numărul special (24/25, 1990) al revistei *Immanuel*, editat de Malcom Lowe, *The New Testament and Christian Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser* (Ecumenical Fraternity, POB 249, 91002 Jerusalem, Israel). Cele 18 articole semnate de savanți evrei și creștini reflectă întinderea studiilor celui omagiat. Un discipol creștin al lui Flusser, Brad H. Young, a folosit tehnica profesorului său pentru a scrie un studiu foarte interesant și util, *Jesus and His Jewish Parables* (Mahwah: Paulist Press, Theological Inquiries Series, 1989). Clemes Thoma și Michael Wyschogrod au editat pentru Stimulus seria *Parable and Story in Judaism and Christianity* (Paulist, 1989).

Cele zece eseuri sînt puse în evidență de două studii, „Parable of the wicked Husbandmen” de David Stern de la Universitatea Pennsylvania și Aaron Milavec de la Universitatea din Cincinnati. Mi-au plăcut de asemenea Flusser, scriind despre „Aesop's Miser and the Parable of the Talents”, Franc Kermode de la King's College, Cambridge, despre „New Ways with Bible Stories”, Romano Penna de la Universitatea Lateran din Roma despre „Narrative Aspects of the Epistle to the Romans” și Laurence Boadt, CSP, despre „Understanding the *Mashal* and Its value for Jewish-Christian Dialogue in Narrative Theology.”

Revizuirea înțelegerii creștine a scrierilor sfântului Pavel a fost o preocupare importantă de când Conciliul Vatican II s-a sprijinit pe Epistola către Romani, capitolele 9-11, pentru a-și fundamenta aprecierea mai pozitivă asupra rolului iudaismului și a poporului evreu în planurile de mîntuire ale lui Dumnezeu. Într-o carte scurtă, dar provocatoare, *The Covenant Never Revoked: Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue* (Mahwah: Paulist, 1991), savantul iezuit Norbert Lohfink de la Universitatea din Frankfurt expune douăsprezece „teze” din Noul Testament. Colegul său iezuit Daniel J. Harrington de la Weston School of Theology din Cambridge, întreprinde o trecere în revistă generală a literaturii corpusului paulinic în cartea sa, excelentă și concisă, (103 pagini, inclusiv indexul) *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, Michael Glazier Books, 1992).

Încă o dată, sînt uimit cît de mult au făcut în acest domeniu savanții creștini, ajungîndu-se la punctul în care Harrington poate discerne apariția unui consens, chiar în acele probleme în care eu aș spera ca rezultatul să fie puțin diferit. O foarte provocatoare și proaspătă abordare a lui Pavel din punctul de vedere al evreilor este făcută de Alan F. Segal în *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University Press, 1990). Chiar și acolo unde savanții creștini nu vor fi de acord cu analiza lui Segal a epistolelor paulinice și a psihologiei autorului lor, ei vor profita în urma studierii teoriilor sale.

Un serviciu important a fost adus dialogului de Orbis Press prin publicarea volumului *Bursting the Bonds? A Jewish Christian Dialogue on Jesus and Paul* (Maryknoll, NY: Orbis Books, Faith Meets Faith Series, 1990). Volumul reunește, într-un mod cu adevărat fidel dialogului, materialele lui Leonard Swidler (catolic) și Lewis John Eron (evreu) despre Iisus/Jeshua ca „Evreu al adevăratei Torah” și ale lui Gerard Sloyan (catolic) și Lester Dean (evreu) despre Pavel, Legea și Speranța pentru evrei. Este un încîntător schimb de opinii, reliefat de studiul părintelui Sloyan.

Cartea lui Hayim Goren *Perelmuter Siblings: Rabbinic Judaism and Early Christianity at Their Beginnings* (Mahwah: Paulist, 1989) este o excelentă introducere pentru creștini, nu numai despre concepțiile paralele rabinice și creștine, dar chiar și despre figuri importante ale rabinismului timpuriu. Perelmuter prezintă într-un mod agreabil ceea ce se știe despre aceștia, și traduce povestiri și vorbe memorabile, aparținînd unor învățători precum Simcon ben Shetah, Hillel, Johanan ben Zakkai, „perechea excentrică” Eliezer și Joshua, Akiba, Meir și Elisha ben Abuya.

Evreii și creștinii în istorie

Dacă pot spune acest lucru, un volum foarte indicat pentru a fi utilizat ca o introducere pentru cititorul obișnuit, în cadrul grupurilor de dialog, sau ca un curs, este propria mea carte *Interwoven Destinies: Jews and Christians through the Ages* (Mahwah: Paulist/Stimulus, 1993). Materialele sînt luate de la sesiunea plenară a Ninth National Workshop on Christian-Jewish Relations, care a avut loc la Baltimore. Ideea ei a fost de a oferi o reflecție evreiască și una creștină asupra fiecărei perioade istorice importante de la începuturile din primul secol al erei noastre și pînă în prezent. Autorii acestora sînt Daniel Harrington și Michael Cook despre Noul Testament; Marta Himmelfarb și John Gager despre perioada patristică/talmudică; Jeremy Cohen și Edward Synan, FRSC, despre

perioada medievală și Alice Eckardt și Artur Hertzberg despre reforma protestantă și iluminism. Perspectivile duale asupra istoriei noastre comune vor fi, cred, niște surprize care vor îmbogăți atât pe cititorul evreu, cât și pe cel creștin, reprezentând de asemenea și un ghid fidel.

În ceea ce privește perioada de început a acestei relații, Alan F. Segal de la Barnard College, Universitatea Columbia, a publicat un studiu util intitulat *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), care se sfârșește cu o meditație asupra „celor doi frați cu misiuni diferite”. Ca și în cazul lui Perlmutter, folosirea analogiei *frăției* pentru relația dintre biserica creștină și iudaismul rabinic este mai satisfăcătoare, atât în ceea ce privește cronologia istorică, precum și ca paradigmă teoretică pentru organizarea datelor istorice. Cartea lui Jeffrey Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991) stabilește cum Abraham, considerat de sfântul Pavel drept „părintele evreilor precum și al gentililor”, a ajuns în cel de-al doilea secol să fie considerat, de pildă în *Dialogul cu Trifon* al lui Iustin Martirul, „părintele numai al creștinilor”, marcând astfel trecerea de la argumentele lui Pavel în favoarea „includerii gentililor” la mișcarea bisericii patristice spre „excluderea evreilor”.

În „*Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It*”: *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca and London: Cornell University, 1989), Jeremy Cohen, profesor de istorie la Universitățile de Stat din Ohio și Tel Aviv, întreprinde o cercetare a folosirii în Biblie, iar mai apoi în interpretările evreiești și creștine, a versetului 1:28 din Geneză. Rezultatul este o capodoperă intelectuală, care va dezvălui multe dintre prejudecățile pe care evreii și creștinii le nutresc unii față de alții (ce cred evreii despre credința creștină în „păcatul original”, sau ce cred creștinii despre indicațiile ecologice cuprinse în text). Cele mai uimitoare sînt asemănările și paralele în înțelegerea textului, în ciuda atitudinii polemice dintre cele două comunități, de-a lungul secolelor.

Două volume din colecția de la American Interfaith Institute pot fi și ele plasate în această categorie, deși sub raportul materialelor reunite sînt oarecum eclectice. Ambele editate de James H. Charlesworth de la Universitatea Princeton, ele se intitulază *Jews and Christians Exploring the Past, Present and Future* (New York: Crossroad, 1990) și *Overcoming Fear Between Jews and Christians* (New York: Crossroad, 1992). Împreună, cele două volume cuprind 24 de articole semnate de savanți evrei și creștini, specializați în diferite domenii. Există, de pildă, articole semnate de importanți cercetători biblici, precum Charlesworth, J. Christian Beker, Roland Murphy, D. Moody Smith, R. Alan Culpeper și Martin Hengel. Cărțile cuprind de asemenea și articole istorice: Hans Hillebrand despre Martin Luther, Grover Zinn despre „The Victorine Exegetical Tradition”, W. Barnes Tatum despre *filosemitismul* lui Clement din Alexandria și Roger Fenn despre Holocaust. Există de asemenea și reflecții despre probleme contemporane, precum cele ale lui A. Roy Eckardt, Hugh Anderson și Christopher Leighton, pentru a aminti numai cîteva. Un articol savant care merită să fie amintit este cel al lui Matthias Neuman, osb, „Carolingian Monastic Writers and the Ninth-Century Jewish Question” din *The American Benedictine Review* (Vol. 42: 3, Sept. 1991) p.251-281, care se dovedește a fi de un interes mult mai general în privința celor mai largi curente din istoria relațiilor dintre evrei și creștini decît se poate imagina după titlu.

Liturgie și spiritualitate

Din nou, voi menționa una dintre cărțile mele ca o introducere generală, de nivel accesibil, scrisă pentru creștini, dar care poate că îi va interesa și pe evrei. *The Jewish Roots of the Christian Liturgy* (mahwah: Paulist, 1990) reunește 15 articole apărute pentru întâia oară în paginile revistei *SIDIC*, revistă care, cum am amintit mai sus, apare la Roma. Scrise de evrei și de creștini, eseurile abordează originile creștine ale liturghiei creștine, liturghiile evreiești și creștine și relația lor cu evenimente precum căsătoria sau moartea, Sabbath-ul și duminica și „Tensiuni liturgice și reforme.” Cartea are anexat un document despre liturgie al Comitetului Conferinței Naționale a Episcopilor Catolici, intitulat *God Mercy Endures Forever: Guidelines on the Presentation of Jews and Judaism in Catholic Preaching* (NCCB, 1988). Această declarație oficială ilustrează felul în care episcopii doresc ca preoții și diaconii să prezinte de la amvon Evanghelia.

Cartea lui Carmine DiSante, *Jewish Prayer: The Origins of Christian Liturgy* (Mahwah: Paulist, 1991) este mult mai exhaustivă și scrisă într-un stil mai erudit. Ea caută să explice cititorilor creștini sursele și structura liturghiei creștine, fazele particulare și comune ale rugăciunii evreiești, și „sărbătorile” evreiești importante sau minore. Și mai savantă este colecția de eseuri editată de Tamara Eskenazi, Daniel Harrington și William Shea, *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions* (New York: Crossroad, 1991). Aceasta cuprinde 21 de articole scrise de savanți evrei și creștini de frunte în domeniile biblie și liturgie, precum Robert Goldenberg, Samuele Bacchiocchi, Hohn Primus, Walter Wurzburger, Jacques Doukhan, John Baldovin și Laurence Hoffmann, tratând probleme rabinice și privitoare la Noul Testament, istorice, teologice, liturgice, legale și ecumenice. O carte obligatorie pentru cercetători și bibliotecari, dar nu pentru cititorul obișnuit.

Cartea profesorului Michael Lodahl de la Colegiul Idaho, *Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Tradition* (Mahwah, NJ: Paulist/Stimulus 1992) este un excurs teologic ce încearcă să trateze conceptul de „Duh al lui Dumnezeu”, atât în iudaism, cât și în creștinism, în termenii a trei „probleme” teologice: exclusivismul religios (monoteismul, trinitarianismul), răul (*Zohar*-ul, Isaac Luria, Holocaustul) și eschatologia (creația, legământul, istoria). Rezultatul este meritoriu în ceea ce privește dialogul, dar dificil pentru ne-profesioniști.

Shoah-ul și relațiile dintre evrei și creștini

După cum se cuvine, acesta continuă să fie un punct central al dialogului. În primul rând, acum, când călugărițele au părăsit teatrul adiacent lagărului morții de la Auschwitz-Birkenau și s-au mutat în noua mănăstire de lângă Centrul de Dialog și Informații Inter-religioase din apropiere, pot menționa două volume retrospective care vor fi de ajutor pentru a stabili cea s-a întâmplat de fapt în această controversă. Primul este cel al lui Wladyslaw Bartoszewski, un catolic polonez omagiat la Yad vaShem ca unul dintre drepti și care este acum profesor de istorie la Universitatea Catolică din Lublin. Cartea lui Bartoszewski, *The Warsaw Ghetto: A Christian's Testimony* (Boston: Beacon Press, 1987) rămâne o mărturie importantă a acestei tragedii. Cartea sa *The Convent at Auschwitz* (New York: George Brazillier, 1991) este dură, dar totuși dreaptă și, de multe ori, pătrunzătoare, lămuritoare pentru felul în care a fost receptată controversa în Polonia. În *Memory Of-*

fended: The Auschwitz Convent Controversy (New York: Praeger, 1991), Carol Rittner și John K. Roth au publicat reflecțiile unor gânditori evrei și creștini asupra controversei și a semnificației sale mai largi. Cu un appendice util care cuprinde documente cheie, culminând cu istorica scrisoare pastorală a Episcopilor Catolici Polonezi, citită în toate parohiile din țară în 20 ianuarie 1991, culegerea cuprinde materiale de Richard Rubinstein, Ronald Modras, Claire Huchet-Bishop (binecuvîntată fie-i amintirea), Judith Banki, Mary Jo Leddy, Albert Friedlander, Robert McAfee Brown și cîțiva supraviețuitori ai lagărului.

Două volume semnificative despre salvatori ai evreilor au fost publicate de Fundația Evreiască pentru Salvatorii Creștini a Anti-Defamation League. Acestea sînt: Gay Block și Marta Drucker, editori, *Rescuers: Portraits of Moral Courage in the Holocaust* (New York: Holmes and Meier, 1992) și Mordecai Paldiel, *The Path of the Righteous: Gentile Rescuers of Jews During the Holocaust* (Hoboken, NJ: KTAV, 1993). Cele două cărți, organizate după criteriul țărilor din care provin acești salvatori, se completează reciproc. Primul volum transcrie și editează interviuri cu 49 de salvatori și cuprinde fotografii ale lor, ajungîndu-se astfel la o intimitate cu cei prezentați în paginile ei. Cea de a doua oferă un context istoric și narativ mai complet al istoriilor individuale, pe care le prezintă și prin aceasta și a fenomenului în întregul lui. Harry James Cargas, în *Voices from the Holocaust* (Lexington: University Press of Kentucky, 1993) adaugă surselor noastre primare de informare douăsprezece interviuri cu supraviețuitori și salvatori, de la Arnost Lustig și Yitzak Arad pînă la Dorothy Soelle și Leo Eitinger.

Pentru o dare de seamă cuprinzătoare asupra literaturii din acest domeniu pînă la vremea publicării ei, cartea *The Holocaust in History* a lui Michael R. Marrus (Hanover and London: University Press of New England, 1987) rămîne cea mai bună expunere a stării problemei. Cîteva opere recente tratează aspecte particulare ale istoriei evenimentelor Shoah-ului sau a celor care se leagă de acesta. Stefan Korbonski, un polonez omagiat la Yad vaShem, a scris *The Jews and the Poles in World War II* (New York: Hippocrene, 1989), după cum ne informează supracoperta, „pentru a îndrepta inexactitățile”. În doar 136 de pagini și pe un ton defensiv, relatarea lui Korobinski aduce la lumină dovezi documentare valoroase care merită să fie cîntărite în orice studiu al problemei Holocaustului în Polonia.

De asemenea, o carte care merită să fie luată în considerare, deși nu reprezintă ultimul cuvînt în materie, este cea a lui Klaus Scholder, *Requiem for Hitler and Other New Perspectives on German Church Struggle* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1989). Autorul, un lutheran german, are mai mult succes în tratarea istoriei propriiei sale biserici. În ceea ce privește biserica romano-catolică, el pare să simtă nevoia să demitizeze sentimentul pe care îl simte că prevalează între catolici, cel al „unei biserici care a fost aproape nestrămutată în opoziția ei față de național-socialism” (p. 157, dintr-un articol din 1980 inclus în volum). Cred, totuși, că documentele recente ale conferinței episcopilor germani arată că astăzi există o nevoie limitată de a concede la o asemenea demitizare. În ceea ce privește Franța, cartea lui Paul Webster *Pétain's Crime: The Full Story of French Collaboration in the Holocaust* (Chicago: Ivan R. Dee, 1991) este și ea îndreptată spre ceea ce autorul percepe, corect sau nu, a fi o imagine de sine prea benignă a francezilor, precum și a istoricilor guvernului de la Vichy al mareșalului Pétain și a tratamentului aplicat evreilor.

Conținutul emoțional al tuturor celor trei de cărți de mai sus care tratează istoria Poloniei, a Germaniei și a Franței ne relevă ceva din maniera timorată în care civilizațiile

vestice mai abordează încă marea traumă reprezentată de cel de-al doilea război mondial. S-ar putea să mai fie nevoie de încă o generație, înainte ca istoricii să atingă nivelul de echilibru emoțional și de distanțare care să permită o adevărată „cântărire” a faptelor, într-un mod cât de cât definitiv. În cartea *A Thread of Gold: Journeys towards Reconciliation* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1990), Albert H. Friedlander se luptă cu proprii săi demoni ai trecutului, o culegere de reflecții asupra călătoriilor sale în estul și vestul Germaniei, în 1990. Am găsit-o emoționantă și înălțătoare. O povestire emoționantă, la un nivel accesibil, și o utilă descriere a cadrului istoric oferă și cartea lui Trudi Alexy, *The Mezuzah in the Madonna's Foot* (New York: Simon and Schuster, 1993). Deși poartă subtitlul „Oral Histories Exploring 500 years in the Paradoxical Relationship of Spain and the Jews”, volumul se concentrează asupra autorului și a altor evrei care au creat, în timpul celui de al doilea război mondial, „un rai fără asemănare” în Spania. Ea povestește de asemenea povestea citorva salvatori (în principal Lisa Fittko și Renee Reichmann) și urmează operele mai recente ale „reformatorilor” catolici și evrei din Barcelona. În finalul cărții există un interesant capitol, „Crypto-Jews of the American Southwest”.

Putem menționa și cartea Suzanei Zucotti, *The Holocaust, the French and the Jews* (New York: Basic Books, 1993), pe care nu am reușit încă să o citesc. Dar am fost atât de impresionat de lucrarea sa mai veche despre italieni, încât îl îndemn pe cititor să nu piardă din vedere nici această carte.

Noi americanii, trebuie să ne reamintim, facem de asemenea parte din această istorie. Mary Christine Athans, BVM, care predă istoria la Universitatea St. Thomas din Minneapolis, a produs un fascinant exemplu despre ceea ce eu aș numi partea întunecată a Americii, în *The Coughlin-Fahey Connection: Fr. Charles Coughlin, Fr. Dennis Fahey, and Religious Anti-Semitism in the United States, 1938-1954* (New York: Peter Lang, 1991). Athans se bazează pe corespondența dintre cei doi preoți, păstrată în arhivele Congregației Sfântului Spirit din Dublin și pe alte materiale care nu au fost pînă acum disponibile istoricilor, pentru a revela istoria intelectuală a antisemitismului teologic al lui Coughlin.

O carte pe care o menționez cu o oarecare reținere datorită sensibilităților implicate este biografia lui Thomas R. Nevin, *Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991). O amintesc aici, deoarece cele cinci sute de pagini ale sale cuprind unele aspecte de interes istoric - de pildă cele privind relațiile ei cu Franța guvernului de la Vichy.

Reconstrucția și evaluarea evenimentelor istorice ale Holocaustului sînt numai sarcinile de început care se află în fața evreilor și a creștinilor. Pentru binele copiilor noștri, trebuie să stabilim ce trebuie să facem cu memoria noastră comună și cu cea separată, în termenii proprii noastre înțelegeri a realității și a istoriei omenirii. Michael Berenbaum, director de proiect la US Holocaust Memorial Museum din Washington DC, acceptă această provocare din punctul de vedere al unui evreu în *After Tragedy and Triumph: Essays in Modern Thought and the American Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Împreună cu muzeul care este acum deschis, perspectiva din interior a lui Berenbaum a discuțiilor și argumentațiilor asupra acestora cîștigă și mai mult în interes. Reflecțiile sale, în lumina unei rememorări americane și instituționale a Holocaustului, a teoriilor lui Rosenzweig, Buber, Wiesel, Neusner, asupra pluralismului și sionismului, îi vor interesa nu numai pe evrei, ci și pe creștini. Pentru profesori, clerici precum și pentru alți creștini,

anuarul Muzeului Holocaustului „Day of Remembrance: Guides for Commemorative Programs” va rămâne și în anii următori o sursă utilă educațională.

Stephen R. Haynes încercă o abordare creștină a problemei, în *Prospects for Post-Holocaust Theology* (Atlanta: Scholars Press/American Academy of Religion, 1991), bazată pe scrierile lui Barth, Moltmann și van Buren. Scrișă ca o disertație de doctorat pentru Emory University, studiul lui Haynes este cuprinzător și reușește admirabil să prezinte cititorului tot ceea ce este pertinent pentru înțelegerea dintre creștini și evrei în teologiile celor trei gânditori - deși numai van Buren a încercat, dintre ei, o revizie sistematică și completă a teologiei creștine în lumina *Shoah*-ului. Haynes este mai puțin eficient, după părerea recenzentului, în discuția pe care o face modului în care înțeleg creștinii statul Israel. În loc de a considera sionismul, în mod direct, ca fiind mișcarea de emancipare a evreilor caracteristică secolului XX, el tinde să permită criticilor sale să îngrădească subiectul, definind sionismul mai degrabă ca pe un naționalism, ceea ce îl determină să judece negativ (și pe nedrept), de pildă, o mare parte din opera lui van Buren.

Aceasta ne aduce la culegerile de eseuri ale evreilor și creștinilor despre Holocaust. În interesul unei prezentări oarecum publicitare, trebuie să spun că am o contribuție la fiecare dintre următoarele cărți. Alan L. Berger, ed., *Bearing Witness to the Holocaust, 1939-1989* (Lewinston, NY: Edwin Mellen Press, 1991) cuprinde 21 de articole prezentate la cea de a Nouăsprezecea Conferință Anuală a Savanților despre Holocaust și lupta Bisericii, care a avut loc la Philadelphia în 1989. Ele sînt împărțite în cinci categorii: Mărturii ale supraviețuitorilor (H. Hirsch, E. Tanay, N. Tec); Răspunsuri filosofice (R. Kalechofsky, R. Melson, S. Katz, R. Rubinstein, R. Smith); Răspunsuri religioase (J. Fischel, G. Greenberg, P. Marcus și A. Rosenberg, R. Ross); Răspunsuri artistice (B. Asbury, R. Brenner, S. Pentlin, I. Zarecka) și Consecințele (Z. Garber, R. Pierard, R. Eckardt, E. Fisher, M. Rosenbloom).

Steven L. Jacobs, rabin al Templului B'nai Sholom din Huntsville, Alabama, a solicitat unui grup de zece savanți creștini și zece evrei un set de două volume, cu titlul *Contemporary Jewish and Christian Religious responses to the Shoah* (Lanham, NY: University Press of America): S. Jacobs, M. Berenbaum, A. Waskow, H.J. Cargas, A. Davies, A. Eckardt, E. Fisher, D. Huneke, T. Idinopoulous, M. McGarry, J. Pawlikowski, R. Ruether și J. Roth.

Mary Noel Kernan, SC, a adunat zece materiale de la Prima Conferință a savanților despre Holocaust sub titlul *Peace/Shalom After Atrocity* (Greensburg, PA: Seton Hill College/National Catholic Center for Holocaust Education, 1989) Acestea tratează probleme educaționale, precum cel al meu intitulat „Why Teach the Holocaust?”, cel al lui Michael McGarry, „Practical Considerations in Teaching the Holocaust”, George Diestel despre Umanitate, Patricia Farrant despre literatura Holocaustului, cel al lui Roger Gottlieb despre Rememorare, al lui Gershon Greenberg, intitulat „Women Remembering the Holocaust” și Frederick Schweitzer despre istorie și antisemitism. Sr. Carol Rittner, RSM, a editat ceea ce simt că este o foarte interesantă culegere de eseuri scrise de autori evrei și creștini în *Elie Wiesel: Between Memory and Hope* (NY: New York University Press, 1990). Cîteva dintre articolele cele mai interesante sînt cele ale lui Daniel Stern, Dow Marmur, Marcel Dubois, Eva Fleischner, Robert McAfee Brown și cardinalul Jean-Marie Lustiger.

Politică și polemici

Aceasta este o nouă categorie, și nu una fericită. O includ aici pentru că onestitatea este o virtute mai înaltă decât dorința de a fi pe plac. În primul rând, politica. Aici, caracterul dezagreabil aparține părții creștine. Mă refer la scrierile recente, foarte politizate și antisioniste, ale lui Rosemary Redford Ruether. Deși câțiva savanți creștini importanți au avut aprecieri pozitive pentru argumentele exagerate ale lui Ruether din cartea ei din 1974, *Faith and Fratricide*, mulți alții, în special cei implicați în dialog, au răspuns negativ. Cartea, cu toate acestea, pare să fi atins o coardă sensibilă pentru evrei, dintre care mulți au adoptat dictonul ei „antisemitismul este mîna stîngă a cristologiei” ca pe un etalon după care să îi judece pe ceilalți gînditori creștini. Cu câțiva ani în urmă Michael McGarry a avertizat împotriva tendinței unei părți a comunității evreiești de a judeca gînditorii creștini după cît de mult se apropie de cele mai radicale poziții. O astfel de idealizare a ceea ce trebuie să se afle la extremele pozițiilor creștine, și care nu au nici o șansă semnificativă să fie adoptate de majoritatea comunității creștine, poate duce la confuzii și la dezamăgiri, cu efecte incontrolabile.

Tendința lui Ruether de a argumenta de pe poziții extreme a ajuns acum la apogeu. Cartea ei, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (San Francisco: Harper and Row, 1989), scrisă împreună cu soțul ei, Herman J. Ruether, fost director al Campaniei Palestiniene pentru Drepturile Omului din Evanston, IL, este pur și simplu un thriller cu personaje simpliste descrise numai în alb și negru. Sioniștii, desigur, sînt cei răi și sursa tuturor relelor din Orientul Mijlociu, palestinienii și ceilalți arabi jucînd rolul victimelor, destinat de Ruether evreilor în *Faith and Fratricide*. Deși criticile severe la adresa acțiunilor și politicilor guvernamentale ale Israelului fac parte din dialog, Ruether face saltul către ceea ce aș numi o „demonizare” a sionismului, care este un alt nivel al retoricii, aflat în strînsă legătură cu „profetismul”, pe care îl invocă în justificarea concepției ei. Reacțiile foarte critice ale savanților creștini responsabili implicați în dialog la cartea lui Ruether pot fi găsite în revista *Continuum* (New York: Crossroad, and Chicago: St. Xavier College, Autumn 1990, pp. 105-136). În ceea ce mă privește aș rămîne la concluzia că Rosemary Ruether a permis, din nefericire, ideologiei să ia locul metodologiei științifice.

Deși cuprinde cîteva articole ale unor foarte buni savanți și este mult mai echilibrată decât cartea prezentată mai înainte, R.R. Ruether și Mare Ellis, editori, *Beyond Occupation: American Jewish, Christian, and Palestinian Voices for Peace* (Boston: Beacon Press, 1990), este și ea o carte problematică. Într-o uimitoare afișare a dușmăniei, editorii se ceartă la sfîrșitul volumului și încearcă să-i desființeze tocmai pe acei gînditori pe care i-au invitat pentru a da volumului o notă de realism. Irving Greenberg, Arthur Hertzberg, John Pawlikowski, Robert McAfee Brown și chiar Michael Lerner sînt găsiți vinovați de editorii lor. Rosemary Ruether vrea, prin eseu ei de la sfîrșitul volumului, să se plaseze în mod curios pe o poziție care trece dincolo de „Antisemitism și filosemitism”. Nu cred că ea a reușit într-adevăr să treacă de prima atitudine și nici că îndepărtarea de cea de a doua este o atitudine la care ar trebui să aspire creștinii.

Întocmai ca și Ruether, Hyam Maccoby, bibliotecarul Colegiului Leo Baeck din Londra, a ajuns cunoscut cu o carte pe care mulți o consideră că a devenit clasică: *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Rutherford, NJ: Fairleigh

Dickinson University, 1981). Din câte știu, această carte a rezistat probei timpului mai bine decât cea a lui Ruether. Dar Maccoby se pare că a rămas prizonierul perioadei pe care a analizat-o atât de bine. În opera sa următoare, Maccoby afirmă că situația care a existat în Evul Mediu a fost de asemenea asemănătoare, fără deosebiri semnificative, cu cea din secolele de dinainte și de după perioada disputațiilor. Pe scurt, Maccoby vede istoria ca pe un lucru linear, astfel încât ceea ce s-a spus sau s-a crezut în Evul Mediu târziu poate fi găsit în toată complexitatea, în texte scrise cu o mie de ani înainte. *Paul and Hellenism* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1991) și *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* (New York: Macmillan: The Free Press, 1992) ne sînt prezentate ca studii științifice obiective ale creștinismului. Iar autorul crede, fără îndoială sincer, că ele chiar sînt astfel. În concepția mea, însă, ele ar fi caracterizate mai corect ca literatură polemică. Mîndrouă sînt scrise de parcă Maccoby ar fi fost implicat personal în disputele medievale: el lansează în acest context aluzii nimicitoare în direcția credinței creștine. Aceasta stimulează lectura, iar dacă cititorul este evreu, el ar putea din cînd în cînd să jubileze la focul verbal de artificii al lui Maccoby. Dar cititorul nu ar trebui să confunde acest fel de scrieri cu operele științifice, singurele în stare să le spună ceva semnificativ despre creștinism și creștini. Creștinii sînt reduși la o caricatură (așa cum creștinii înșiși au făcut-o de multe ori în trecut cu evreii și, de aceea, merită acest tratament).

La fel, Joel Carmichael, redutabilul editor al revistei *Mainstream*, și-a lăsat șantezia să zboare, în cartea sa *The Satanizing of the Jews: Origin and Development of Mystical Anti-Semitism* (New York: Fromm International, 1992), inventînd o creștinătate care este o țintă ușoară pentru atacurile lui, în loc să înfrunte intransigențele și complexitățile reale ale istoriei. Problema acestui gen de polemici evreiești anti-creștine nu este că noi, creștinii, nu merităm să cădem pradă propriilor noastre intrigi în acest fel. Merităm acest lucru. Și este imposibil să nu admirăm verva și spiritul cu care cei doi retori biciuiesc creștinătatea, parodiînd-o. Problema este că acest tip de literatură poate ascunde dificultățile reale care trebuie înfruntate împreună, de evrei și creștini, prin refuzul de a considera credințele și tradițiile celeilalte părți la fel de îndreptățite cele proprii. Aceasta repetă - și nu rezolvă - vechile greșeli.

Cititorilor li s-ar putea părea ciudat să găsească o operă a unuia dintre cei mai importanți teologi din zilele noastre inclusă în această secțiune a polemicilor; cred însă că masiva carte a lui Hans Kung, *Judaism: Between Yesterday and Today* (New York: Crossroad, 1992) intră în această categorie. Kung încearcă să rezume întreaga istorie și gîndire evreiască prin paradigma teoriei. Dar în acest caz teoria se transformă într-un pat al lui Procust. Un test cheie în încercarea de a descrie o altă tradiție religioasă este cel de a verifica dacă membrii acelei tradiții se vor recunoaște în această descriere. În acest caz, nu cred că mulți evrei vor considera că iudaismul este descris aici cu acuratețe sau simpatie. Această carte ne spune multe despre cum trebuie să fie după Kung o religie ideală. Dar nu ne spune aproape nimic despre ceea ce este iudaismul, prin mulțimea manifestărilor lui de-a lungul secolelor care au fost, sînt și s-ar putea să mai fie. Pe scurt, cartea își trădează titlul și nu poate fi recomandată.

Către o întîlnire teologică

Secțiunea a primit acest nume după minunatul volum editat de Rabbi Leon Klenicki, *Toward a Theological Encounter: Jewish Understandings of Christianity*

(Mahwah: Paulist/ Stimulus, 1991). A fost observat de mulți autori că comunitatea evreiască nu s-a supus niciodată disciplinei, pentru a încerca să ajungă la o declarație oficială comună care să formeze contrapartea numeroaselor declarații creștine ale bisericilor catolică și protestantă. În parte, aceasta se întâmplă din cauza naturii asimetrice a istoriei persecutării evreilor de către creștini și a disprețului inculcat creștinilor prin educație, iar pe de altă parte naturii diferite a politicii religioase evreiești. Dar aceasta a avut ca rezultat lipsa unui răspuns din partea comunității evreiești la mesajele creștine din vremea noastră (cu excepția marcantă a lui Eugene Borowitz, *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, NY: Paulist, 1980). Prin implicarea savanților evrei dintr-o parte însemnată a spectrului evreiesc, Klenicki (reformator) reunește într-un singur volum un eșantion reprezentativ de opinii evreiești informate asupra problemelor teologice care unesc, despart și continuă să provoace reflecția dialogică evreiască și creștină de la sfârșitul celui de al douăzecilea secol de relații între noi. În volum sînt cuprinși S. David Breslauer, de la Universitatea Kansas (reformator), David Dalin, de la Universitatea Hartford (conservator), Elliot Dorff, de la Universitatea de Iudaism-LA (conservator), Walter Jacob, de la CCAR, David Novak, de la Universitatea Virginia (conservator), Norman Solomon, de la Centrul de Studiere a Iudaismului de la Colegiile Selly Oak, Birmingham, Anglia (ortodox) și Michael Wyschogrod, profesor emerit la Baruch College, CUNY (ortodox). Dacă va exista vreun grup care să fie chemat să stabilească un răspuns evreiesc comun la dialog, el va trebuie neapărat să citească acest volum.

Tot din partea evreiască, Jacob Neusner (acum la University of South Florida) a devenit, după părerea mea din fericire, din ce în ce mai implicat în dialog. Deși nimeni nu va pricepe cu ușurință ideile sale, scrierile lui îi vor răsplăti întotdeauna pe cititorii atenți și înzestrați cu discernămint. Cu tot respectul cuvenit lui Arthur Cohen, de pildă, cartea lui Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition* (London: SCM and Philadelphia: Trinity, 1991) argumentează cu putere că tradițiile evreiești și creștine reprezintă popoare diferite care discută despre lucruri diferite, de-a lungul secolelor, alcătuiind cu totul altceva decît un dialog așa cum ne străduim să avem astăzi. La fel, *Telling Tales: Making Sense of Christian and Judaic nonsense* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993) abordează istoria „monologului” evreilor și creștinilor și caută să descopere pentru ziua de astăzi „un mod iudaic de a spune povestea lui Iisus” și „un mod creștin de a spune povestea iudaismului - a lui Israel în loc de cea a lui Adam”. Neusner rămîne în continuare capabil să conceapă fraze bine întoarse, de pildă: „buna credință transformă bigoții în ipocriți” (p. 80). Doar pentru acest rînd cartea sa merită să fie recomandată.

Harold Kasimov și Brian Shrewin au editat un tribut de recunoștință la adresa unui om a cărui contribuție la dialog continuă să fie profundă. *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue* (Maryknoll, Ny: Orbis, 1991) începe cu un mișcător cuvînt înainte a cardinalului Johannes Willebrand care reamintește rolul lui Heschel în timpul Conciliului Vatican II. Cartea cuprinde de asemenea eseuri ale fiicei sale Susannah; de daniel Berrigan, împreună cu care Heschel a fondat la mijlocul anilor '60 organizația *Preoții împotriva războiului*, John C. Bennett de la Union Theological Seminary din New York, regretatul Jerzy Kosinski, John C. Merle de la Colegiul St. Benedict din St. Joseph, MN; savantul musulman Rif'at Hassa, hindusul Arvind Sharma și, printre alții, eu însumi.

Susannah Heschel și cu mine am contribuit de asemenea cu eseuri la cartea lui Clark Williamson, *A Mutual Witness: Toward Critical Solidarity Between Jews and Christians* (Saint Louis, MO: Chalice Press), care cuprinde articole și discuții de la o conferință din 1991 de la Seminarul Teologic Creștin din Indianapolis. A. Roy Eckardt și Williamson dau răspunsul protestant la tema acesteia „Există o misiune a creștinilor față de evrei?”. Nu este surprinzător, că toți patru am ajuns, deși din motive diferite și pe căi diferite, la același răspuns: nu. Organizatorii, probabil fără să își dea seama, au stricat întrucâtva simetria manifestării și a volumului, invitându-l pe teologul evreu al emancipării Marc J. Ellis de la Maryknoll School of Theology. Ellis, care neavînd prea mult interes pentru alte probleme decît cele ale lui, a declarat „mort” dialogul dintre evrei și creștini și a continuat slătuindu-ne cum să trecem „dincolo de dialogul ecumenic”, ceea ce înseamnă să ne abandonăm concepțiile noastre și să o îmbrățișăm pe a lui. În ciuda acestei distracții, există multe lucruri în volum care sînt provocatoare pentru credința în misiunea creștină și în evanghelizare.

Savantul catolic Gabriel Moran, care este profesor de educație religioasă la Universitatea din New York, cercetează neconținut conceptul de unicitate în *Uniqueness: Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1992). Mai mult decît un simplu studiu al limbajului dialogului, Moran demonstrează ce înțelegem prin folosirea termenului cu referire la revelație, legămînt, holocaust și Cristos. Frans Jozef van Beek, SJ, a scris anterior despre identitatea catolică. Acum el încearcă să aducă o contribuție la dialog cu *Loving Torah More than God? Towards a Catholic Appreciation of Judaism* (Chicago: Loyola University Press, 1989). Acest titlu este luat dintr-un discurs radiodifuzat al lui Emmanuel Lévinas, care este tradus în această carte. De asemenea, cartea mai cuprinde și „parabola” despre Holocaust al Zvi Kolitz din 1947, *Yossel Rakover's Appeal to God*. Beek adaugă propriile sale reflecții spirituale la acelea ale lui Lévinas pentru a crea o scurtă dar puternică meditație care îi va interesa atît pe evrei cît și pe creștini.

Două volume de reflecții teologice generale pot fi interesante în contextul acestei cercetări bibliografice. Francis A. Sullivan, SJ, *Salvation Outside the Church?* (Mahwah: Paulist, 1992) trasează istoria și diferitele interpretări ale expresiei patristice *extra ecclesiam nulla salus* de-a lungul secolelor. Această frază atît de deseori greșit înțeleasă (la mijlocul acestui secol părintele iezuit Leonard Feeney a fost excomunicat pentru că predica o înțelegere literală a ei) a fost de multe ori folosită abuziv de către creștini. Sullivan încearcă aici să îndrepte aceste greșeli. Maura O'Neill, *Women Speaking, Women listening: Women in Interreligious Dialogue* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990) nu este numai despre relațiile dintre evrei și creștini dar vizează, după cum se afirmă în introducerea ei, „o abordare autentică a pluralismului religios” reflectînd tendințele recente din epistemologie, comunicații și teoria valorii, căutînd să răspundă la întrebarea „Este religia emancipatoare” pentru femei?

Voi sfîrși această cercetare a bibliografiei teologice cu o referire la cartea lui A. Roy Eckardt, *Reclaiming the Jesus of History: Christology Today* (Minneapolis: Fortress, 1992). Eckardt, unul dintre marii pionieri ai relațiilor dintre evrei și creștini, se alătură aici lui Paul van Buren în efortul de a integra perspectivele cîștigate din dialogul în teologiile sistematice *mainstream*. După cîteva preliminarii, Eckardt prezintă și

reflectează asupra „celor cinci imagini istorice ale lui Iisus: „spiritualizator contracultural”; „apărător respins al restaurării Israelului”; „luptător pentru Israel”; „eliberator de cel rău”, răscumpărătorul femeilor”. În „De la Isus la Cristos” el discută despre „Cristos cel din scrierile apostolice”, intră în dialog cu van Buren, Paul F. Knitter și John Macquarrie și își revizuieste și își rafinează concepțiile controversate asupra Învierii. Numai cineva care a petrecut o viață de studiu temeinic și dezbateri continue putea să producă acest volum provocator și semnificativ.

Israel, teologia emancipării și dialogul trilateral între evrei, musulmani și creștini

Partea despre „teologia emancipării” a acestei categorii cuprinde mai multe volume publicate de Orbis Press. implicarea teologilor emancipării în dialogul direct cu evreii va reprezenta evoluție foarte sănătoasă, deși aceste lucrări reflectă faptul că acest dialog abia începe. Otto Maduro, un teolog venezuelian care predă la Maryknoll, a editat *Judaism, Christianity and Liberation* (maryknoll: Orbis, 1991). Irving Greenberg, în una dintre cele mai oneste prezentări pe care am citit-o vreodată pe coperta ultimă a unei cărți, spune despre ea corect că este „nedreaptă și unidirecțională în tratarea sionismului, dar merită să fie citită”. Merită să fie citită pentru înțelegerea pe care o dau citirea eseurilor celor trei teologi (Leonardo Boff, Pablo Richard și Julio de Santa Ana) despre faptul că teologia emancipării nu știe într-adevăr mai nimic despre evrei și iudaism în afară de legăturile cu Biblia evreiască, formată pentru ei numai din „Vechiul Testament”. Merită să fie citită pentru că vocile evreiești liberale (Michael Lerner, Phyllis Taylor, Artur Waskow) sînt adevărate în formă. Și merită să fie citită pentru că Richard Rubinstein, Dorothy Solle și Norman Solomon nu pot fi neinteresanți, chiar și atunci cînd nu ești de acord cu ei. Cartea conține de asemenea eseuri de Rosemary Radford Ruether și Marc H. Ellis, despre care am spus destul mai sus.

Dan Cohn-Sherbok of the Universitatea din Kent, Canterbury, încearcă să prezinte o teologie a emancipării mai sistematică, atât pentru evrei, cit și pentru creștini, în *On Earth as It Is in Heaven: Jews, Christians and Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis, 1987). Cît de mult a reușit acest lucru cred că depinde de poziția ficcării cititor asupra problemelor ridicate. Un exemplu tipic de folosire (unii l-ar numi abuz) a Bibliei evreiești pentru scopurile teologiei emancipării poate fi găsit în cartea lui Shigeyuki nakasone, *Josiah Passover: Sociology and the Liberating Bible* (maryknoll: Orbis, 1993). Nakasone este un preot catolic care lucrează în Brazilia. Nu putem decît să aplaudăm fervoarea morală a autorului, vitalitatea Bibliei evreiești și capacitatea ei de a inspira generații după generații de creștini și de evrei.

De mai mare interes pentru dialog sînt două cărți care reunesc eseuri scrise de evrei, creștini și palestinieni care trăiesc în prezent în Israel și în teritoriile ocupate. Acestea sînt, în primul rînd, haim și Rivca Gordon, *Israel/Palestine: The Quest for Dialogue* (Maryknoll: Orbis, 1991). Avînd o orientare trufașă de tipul „Pace acum”, volumul prezintă voci care de atunci au devenit binecunoscute în alara Israelului. Dintre acestea fac parte Shulamit Aloni, Faisal Hussein, Felicia Langer și Hanah Ashrawi. Preotul catolic David Burrell, CSC și Yezechiel Landau, directorul lui Oz veShalom au editat împreună *Voices from Jerusalem: Jews and Christians Reflect on The Holy land* (Mahwah: Paulist/Stimulus, 1992). Deși este în general liberală în orientare, spectrul gîndurilor

este mult mai larg decât cărțile notate în această secțiune. Dintre autori fac parte Shahe Ajamian din Biserica Armeană, Peter de Brul, SJ, de la Universitatea din Bethlehem, Marcel Dubois, OP, de la Universitatea Ebraică, regretatul Andre Neher de la Universitatea din Strasbourg, Simon Schoon de la Nes Ammim și Pinchas Peli de la Universitatea Ben Gurion.

Pentru a reface echilibrul, voi recomanda culegerea de eseuri evreiești și creștine mai conservatoare îngrijită de Cynthia Ozick, *The Middle East: Uncovering the Myths* (New York: Anti-Defamation League, 1991). Articolele au fost pregătite pentru o conferință, sponsorizată de organizația *Scriitorii și Artiștii pentru Pace*, de către Edward Alexander, Richard John Neuhaus, Daniel Pipes, Eugene V. Rostow și Ruth R. Wisse.

Pentru numărul din luna februarie 1991 al revistei *Ecumenical Trends* (Garri-son, NY: Graymoor Ecumenical Institute, 10542) colegii mei de la relații interpersonale de aici de la conferință, dr. John Borelli, și eu, am colaborat cu DRS. Jay Rock și R. Marston Speight, omologii noștri de la Consiliul Național al Bisericilor, pentru a realiza „The Abrahamic Traditions In Trilateral Dialogue: A Selected Bibliography.” Următoarele prezentări sînt preluate din acel articol.

Materiale introductive

Raphael Bonanno, OFM, ed., *Jews, Moslems and Christians: Children of God* (Jerusalem: Franciscan Printing House, 1988). Avînd o orientare creștină generală, materialele din această carte constituie o foarte utilă sursă de inițiere.

„Children of Abraham”, *Dialogue: A Journal of Theology* (Vol. 29, Winter, 1990) este un număr special al trimestrialului lutheran.

A. Falturi, J. Petuchowski și W. Strolz, eds., *Three Ways to the One God: The Faith Experience of Judaism, Christianity and Islam* (Crossroad, 1987) cuprinde eseuri despre funcția profeției în cele trei tradiții.

John Hick și E.S. Meltzer, eds., *Three Faiths - One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (SUNY Press, 1989) adună reflecții despre concepțiile respective despre Dumnezeu, Pămînt și omenire.

F.E. Peters, *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam* (Princeton University Press, 1982), deși a fost menționat și în bibliografia din 1989 pentru *In Our Time*, rămîne cea mai bună introducere într-un singur volum.

Setul de trei volume a lui Peters, *Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and their Interpretation* (Princeton University Press, 1990), aranjează textele de bază după subiecte pentru a demonstra felurile de probleme care au reprezentat preocupările celor trei comunități de-a lungul istoriei lor.

David Burrell, CSC, și Bernard Mc Ginn în *God and Creation: An Ecumenical Symposium* (University of Notre Dame Press, 1990) prezintă articole despre doctrina creației în cele trei tradiții.

Ierusalim

În plus față de volumele de Burrell și Landau (care au fost în esență iudeo-creștine), putem cita pentru o lectură de inițiere cel al lui Saul Colbi, *A history of Christian Presence in the Holy Land* (University Press of America, 1988), care se concentrează

în principal asupra perioadei mandatului britanic și a fost recenziată grupului nostru ca oferind „o informație foarte utilă dar și o imagine incompletă.”

F.E. Peters, *Jerusalem the Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times* (Princeton University Press, 1985) și *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East* (New York University Press, 1986). N. Biggar, J. Scott și Wm. Schweiker, eds., *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (Greenwood, 1986) sînt materiale legate de teologie și politică pentru cititorii avînd cunoștințe mai avansate.

*Traducere de Silviu-Ioan Balla
(CCAR Journal, Winter 1994)*

Eugene J. Fisher este editorul rubricii *Ecumenical Events* din *Journal of Ecumenical Studies*.

Inima tulburată a unității evreiești

MICHAEL GILLIS

Jonathan Sacks, *One People? Tradition, Modernity and Jewish Unity*. Oxford University Press for the Littman Library of Jewish Civilization, 1993, 35 £

Jonathan Sacks este un minunat pedagog. Clare și concise, scrierile sale trec în revistă un vast domeniu al istoriei, texte, gânditori și probleme contemporane controversate. Scrierile sale reflectă o cunoaștere în egală măsură vastă și profundă, dar cu toate acestea el nu își îndreaptă vocea către mediile academice, ci spre cititorul obișnuit care dorește să urmărească o discuție despre problemele evreiești fără a i se ține predici sau a li privit de sus.

One People, Tradition, Modernity and Jewish Unity se înscrie în întregime în acest tipar. Multe dintre temele ei au fost discutate în operele sale anterioare. Cu toate acestea, ea se distinge ca fiind într-adevăr o carte cu un început, un mijloc și o încheiere, mai curînd decît o culegere de texte avînd puțină legătură unul cu celălalt. Pentru cei care au citit tot ce s-a scris asupra acestui subiect înaintea ei, există puține lucruri cu totul noi în ceea ce privește temele și ideile abordate, dar orice senzație de *déjà vu* este curînd eclipsată de profunzimea și rigurozitatea argumentației, care nu sînt egale decît de modul în care fiecare argument sau exemplu contrar este fie anticipat, fie amînat și tratat ulterior, în cuprinsul textului.

Ca și în lucrările sale anterioare, Sacks localizează sursa tuturor sfîșierilor noastre în procesul de emancipare, care și-a găsit cea mai clară exprimare în termenii propuși pentru remaniparea evreilor de contele de Clermont-Tonnerre într-o dezbatere a Adunării Naționale la scurt timp după Revoluția Franceză: „Evreilor trebuie să le fie refuzate toate drepturile ca națiune, dar trebuie să li se acorde toate drepturile ca indivizi”.

Foarte repede, opinia seculară asupra locului religiei ca aparținînd domeniului privat în timp ce societatea în întregul ei este neutră din punct de vedere religios a fost impusă evreilor. Jonathan Sacks are grijă să plaseze experiența evreiască a modernității în contextul mai larg al tendințelor de secularizare. El se inspiră din gîndirea sociologică, de la Durkheim la Peter Berger, pentru a explica procesul prin care credința a ajuns să fie „privatizată, pluralizată și subiectivizată”. Societatea modernă este una în care

indivizilor le este acordată a mare libertate de alegere, iar tradiția încetează să mai determine rolurile sociale. Afilierea religioasă devine și ea o chestiune de opțiune individuală. Aceste procese se aflau în plină desfășurare atunci când evreii s-au lovit de ele ca o consecință a emancipării lor. Mai mult decât atât, răspîndirea acestor idei este cea care a făcut posibilă emanciparea.

Identitatea evreilor fusese pe vremuri atomizată, un amestec invizibil de conștiință religioasă, națională, politică, culturală și istorică. Acum, evreii au trebuit să aleagă doar unele elemente ale acestei identități, trăind partea ca și cum ar fi fost esența. A luat astfel naștere ceea ce Jonathan Sacks numește „evreul adjectival”.

Primul și cel mai distrugător dintre aceste clivaje suferite de identitatea evreiască a fost distincția între evrei și ființele umane. Când discipolul lui Mendelsohn, Wessely, în pamfletul său *Cuvinte de pace și de adevăr* (1782), a făcut distincția între Torat Ha'adam - Tora oamenilor - și Torat'Ha Elohim - Tora lui Dumnezeu - el a dat prioritate în mod inevitabil Torei oamenilor. Evreii erau doar o variantă a culturii universale a rațiunii, ale cărei ultime valori și adevăruri erau accesibile în mod egal tuturor celor care erau gata să-și folosească rațiunea. Odată cu apariția statului-națiune, expresia politică a acestui iudaism particularizat a fost noul sentiment de sine ca germani-evrei, englezi-evrei sau francezi-evrei.

Statul modern a fost capabil să absoarbă și să accepte diversitatea prin recunoașterea tuturor denominațiilor, iar denominațiile au trebuit, la rîndul lor, să se accepte una pe cealaltă, chiar dacă numai în silă. În lumea modernă nu exista nici un loc pentru credințele „catolice” care pretindeau universalitatea sau pentru ortodoxii care pretindeau monopolul credinței adevărate. Cel puțin aceasta era teoria Iluminismului european și ideologia Declarației de independență și a Constituției americane. Evreii au fost, și mai sînt încă, primii care să celebreze și să apere această nouă ordine. Beneficiile indiscutabile pentru evrei trebuie, cu toate acestea, puse în balanță cu prețul la fel de mare plătit de poporul evreu și tradiția sa.

Pe măsură ce evreii ajungeau să fie din ce în ce mai mult în dezacord în legătură cu modul în care trebuie să răspundă modernității, odată cu dezvoltarea denominațiilor iudaice ca răspuns la provocarea modernității a apărut un al doilea val de adjective și cratime. Evreii trebuiau acum să fie evrei-ortodocși, evrei-reformatori, evrei-conservatori. Acest model a apărut în interiorul ortodoxiei însăși, pe măsură ce s-a divizat, prin răspunsurile diferite date întrebării referitoare la modul în care poate fi cel mai bine înfruntată și se poate supraviețui acestei situații, prin definirea lor ca tradiționaliști, neo-ortodocși și așa mai departe. Au urmat apoi ideologiile seculare care i-au împărțit pe evrei în bundiști și sioniști.

Modernitatea a adus astfel iudaismului tradițional două provocări: a restrîns acțiunea religiei la sfera privată, făcînd dificil ca Tora să circumscrie toate aspectele vieții, și a distrus sensul milenar al apartenenței la poporul evreu: un popor definit de un legămînt cu Dumnezeu.

La două sute de ani după desfășurarea acestor procese, Jonathan Sacks insistă asupra faptului că trebuie să ne întrebăm ce este comun evreilor aflați de o parte sau de alta a acestor linii de demarcație. Timp de secole sursa unității evreiești a fost exprimată cu ușurință de modul în care a formulat-o Saadia Gaon în secolul X: „națiunea noastră,

copilul lui Israel, este o națiune numai în virtutea legilor ei religioase”. Odată cu apariția expresiilor politice și teritoriale ale apartenenței la un popor comun, teritoriul spiritual al Torei a fost patria și constituția evreilor; menținerea legământului a fost însemnul cetățeniei. Cuvintele lui Saadia despre ceea ce definește apartenența la poporul evreu par acum de nesusținut, în afara cazului în care marea majoritate a celor care se consideră evrei ar fi excluși. În timp ce insistă asupra validității esențiale a acestei definiții, Sacks nu acceptă nici o interpretare a ei care să ducă la un asemenea exclusivism.

Atunci când au apărut iudaismul reformator și mișcarea sa opusă, ortodoxia, cei care erau prinși de fervoarea ideologică a acelor vremuri nu își făceau prea multe griji în legătură cu unitatea evreiască. Cei mai mulți erau neclintii în credința că gruparea opusă va dispărea. Fiecare mișcare pretindea că numai ea este cea care interpretează corect istoria. Evreii reformatori priveau astfel ortodoxia ca pe un anacronism medieval condamnat la dispariție, în timp ce ortodocșii priveau reforma ca pe o anticameră a asimilării și convertirii, condamnată la autodistrugere. Șioniștii căutau crearea unui nou tip de evreu căruia elementul religios al identității evreiești i-ar fi fost necesar doar în cazul existenței artificiale a diasporei, în timp ce socialiștii întrezăreau apariția în diaspora a unei dinamice culturale evreiești seculare.

Cu excepția socialiștilor, a căror patrie spirituală de limbă idiș a fost iremediabil distrusă la Auschwitz și Treblinka, denumiriile și ideologiile evreiești continuă să insiste că zvonurile despre decesul lor sînt mai mult decît exagerate.

Evenimentele istorice ale Holocaustului și creerii statului Israel (la care ar putea fi adăugată lupta pentru drepturile evreilor sovietici) au dat naștere la un nou tip de consens evreiesc și unei unități aflate deasupra împărțirilor în denominații și ideologii. În Holocaust, ucigașii nu i-au selectat pe evrei pe baze ideologice sau religioase. Îngrijorarea pentru statul Israel nu a dat voce nimănui să se întrebe asupra afilierii religioase a trupelor paramilitare care au eliberat Orașul Vechi din Ierusalim. Unitatea evreilor a devenit, după cum îl citează Sacks pe sociologul Jonathan Woocher, „primul articol al crezului civil”. Astfel, atunci cînd ne întrebăm ce îi unește pe evrei, răspunsul este că evreii sînt uniți de unitatea lor.

Pentru Sacks, ca teolog și filosof, această tautologie este un scandal. O minte pragmatică l-ar sfătui să nu întărească cîinii care dorm: dacă evreii sînt încințați de unitatea lor, de ce să le spunem cît de puține lucruri au cu adevărat în comun? Pentru a-și justifica analiza, Sacks sugerează că avocații orbi ai unității evreiești sînt prea optimiști în credința lor că unitatea adevărată poate fi obținută prin simpla ei proclamare și că tercenul teologic mișcător pe care este înălțată riscă, în cele din urmă, să o submineze. În același timp, îi acuză de un pesimism nejustificat, pentru că ei consideră că a gîndi această chestiune nu poate fi decît periculos. Ei disperă prea ușor în încercarea de a găsi o bază teologică validă pentru unitatea evreiască.

Respingerea de către Sacks a exclusivismului și adoptarea a ceea ce el numește un punct de vedere „inclusivist”, nu poate fi apropiată de toleranța umanistă sau de o afecțiune naturală față de conaționalii evrei de toate convingerile (ceea ce nu înseamnă că aceste atribute i-ar fi străine). Rădăcinile adînci ale inclusivismului său se află în mesianismul său: credința că evreii „sînt uniți de destinația către care călătoresc, o vreme cînd se va realiza unitatea dintre Tora, popor, Dumnezeu și Pămînt. Această credință

este ceea ce face ca pesimismul să fie „un privilegiu refuzat credincioșilor”. Aceste două citate reproduse după primele și ultimele rînduri ale cărții reprezintă convingerile care au motivat scrierea ei. Mesia, pentru Sacks, nu este unul care va veni pentru a da câștig de cauză unui anumit grup sectar, ci unul care va uni inimile evreilor și a cărui venire va fi urmarea unei astfel de apropieri.

Problema unității evreilor este discutată în *One People?* pe două nivele: lipsa de unitate a ortodoxiei și dezbinarea dintre diferitele forme de iudaism.

Ortodoxia este definită ca fiind credința în forța unificatoare a legământului etern. Cum trebuie să fie trăit acest legământ într-un anumit moment istoric depinde de interpretarea dată atât legământului, cât și istoriei. Orice interpretare care este adevărată în termenii legământului, credinței în revelație și a autorității unificatoare a Halakha-ei, poate fi o interpretare validă. Există o deosebire între Halakha, aceasta fiind în principiu unică și normativă, și Aggada, care nu se ocupă de norme ci de valori, de stiluri spirituale, interpretări ale istoriei, de filosofie și teologie. Iudaismul nu caută să legisfeze în sfera Aggada-ei și de aceea există loc pentru un pluralism aggadic, care permite o varietate de abordări și interpretări. Interpretările diferite constituie ceea ce Sacks numește „argumente pentru Dumnezeu, adică argumente care își pot recunoaște reciproc validitatea ca expresii ale legământului.

Astfel de dezacorduri trebuie deosebite de fragmentarea care apare atunci cînd o interpretare insistă că este singura interpretare validă iar toate celelalte sînt deviate sau chiar eretice. Sacks deplînge transformarea deosebirilor în hotare ideologice. Deosebirile nu trebuie să apară cu privire la esența iudaismului ci asupra chestiunilor de interes general. Discuția nu se poartă asupra esenței legământului, ci a expresiei sale celei mai potrivite într-o situație istorică dată. Deosebirile apar numai cu privire la Hora'at Sha'ah, atitudinea cea mai potrivită clipei.

Ceea ce decide în ultimă instanță între diferitele puncte de vedere sînt istoria și sociologia – două discipline care ocupă în elaborarea tezelor lui Sacks un loc mai important decît filosofia și teologia. Jonathan Sacks exemplifică acest lucru cu ajutorul cazului sionismului. El arată că paradoxul că la mijlocul secolului al XIX-lea cel care a insistat asupra importanței centrale a Țării lui Israel și a susținut reluarea emigrării a fost tradiționalistul Moses Soler, în timp ce modernistul Samson Raphael Hirsch a minimalizat semnificația patriei poporului evreu și a suveranității acesteia. Ca o consecință, odată cu afirmarea sionismului ca mișcare seculară, conducătorii ortodocși tradiționaliști s-au opus sionismului de fiecare dată cînd apărătorii ortodocși ai acestuia proveneau din rîndul rabinilor de tendință modernizatoare. Putem discuta despre cine a avut dreptate din punct de vedere istoric, dar pluralismul aggadic nu ne permite să spunem cine a avut dreptate din punct de vedere doctrinar. Rabinul Sacks nu se referă la o binecunoscută scrisoare adresată de rabinul Joseph Soloveitchik mișcării Mizrahi din Statele Unite prin care explica sprijinul pe care îl acorda acestei mișcări în ciuda faptului că aproape toate personalitățile din generația precedentă, inclusiv bunicul său, marele rabin Chaim Soloveitchik din Brisk, au condamnat sionismul. El arată că în aceste chestiuni majoritatea este cea care trebuie să hotărască. Există totuși chestiuni în care istoria este *Posek* – cea care decide. El compară Mizrahi-ul cu Iosif, care i-a înfuriat cu visele sale pe frații săi, dar a cărui misiune a fost aceea de a fi un deschizător de drumuri și să asigure astfel supraviețuirea fizică a familiei sale.

Un exemplu al acestei abordări a gândirii evreiești este atitudinea ultra-ortodoxiei față de Samson Raphael Hirsch. Hirsch este acceptat chiar și de către ultra-ortodocși ca o figură majoră a istoriei ortodoxiei. El este considerat a fi cel care a salvat ortodoxia germană atât prin adaptarea iudaismului la mediul cultural cât și prin adoptarea unei poziții ferme împotriva Reformei. Cum se împacă atunci această recunoaștere cu ostilitatea ultra-ortodoxilor împotriva a tot ceea ce a spus sau a scris Hirsch despre adoptarea manierelor culturii dominante și despre dezirabilitatea Torah im Derekh Eretz? Soluția lor este de a atribui vederile lui Hirsch domeniului Hora'at Sha'ah - o expresie care implică atât o conduită care să stăvilească nevoile momentului, cât și una a cărei validitate este doar temporară. Mulți savanți și urmași ai lui Hirsch consideră această opinie ca pe o scandalosă rescriere a istoriei, care reduce contribuția lui Hirsch la gândirea evreiască la o simplă stratagemă. Jonathan Sacks va respinge acest argument spunând că toată gândirea evreiască este Hora'at Sha'ah; a ridica un anumit punct de vedere la rangul de adevăr pur înseamnă o trecere, impardonabilă, de la pluralismul aggadic la fragmentarea ideologică.

În examinarea stării ortodoxiei contemporane Sacks dezaproabă atât stînga cât și dreapta. El sugerează că dreapta ortodoxă nu face distincția între chestiunile care țin de Halakha și cel care aparțin domeniului Aggada-ei. Halakha aspiră să devină unica normă unitară. Aggada nu are nici o aspirație să devină normativă. Îp categoria Aggada-ei diversitatea este legitimă și de aceea alternativele nu au nevoie să se excludă una pe cealaltă. Sacks vorbește despre folosirea de către ultra-ortodocși a termenului *Da'at Torah*, care denotă viziunea Torei, propusă ca unica viziune legitimă asupra chestiunilor filosofice și ideologice care nu constituie probleme ale Halakha-ei. Această abordare lipsește de legitimitate toate alternativele, și de aceea servește mai curînd fragmentării decît exprimării deosebirilor legitime.

Unul dintre relele fragmentării și ale retragerii ortodoxiei între limitele unor comunități constituite ale *Anshei Shlomeinu* - oamenii noștri, adevărații credincioși - este că stabilirea Halakha-ei ajunge să fie condusă de aceste grupuri restrînse. Inclusivismul lui Sacks cere ca Halakha să fie universală și să se aplice tuturor evreilor. Pentru a fi astfel, trebuie să se folosească din plin de îngăduința și flexibilitatea noastră. Atunci cînd cei care hotărăsc Halakha au în fața ochilor numai comunități care, în loc să o respingă, consideră binevenită o severitate crescută, scopul universal al Halakha-ei este subminat. El dă exemplul ortodoxiei engleze, ca pe o zonă în care stabilirea Halakha-ei este orientată spre masele largi ale comunității evreiești. Ar fi interesant de văzut dacă sub administrarea ei Halakha este aplicată cu această flexibilitate sau dacă se încearcă respectarea criteriilor ultraortodoxe de corectitudine halakhică. Mai presus de toate, aceasta se aplică numeroaselor chestiuni referitoare la statutul femeilor în iudaism: dreptul lor de a deține funcții publice, aprobarea formelor alternative de participare la ritual și problemele care apar din dreptul evreiesc referitor la divorț.

Dacă mulți dintre cititori vor fi încîntați de criticile lui Sacks la adresa dreptei, cele formulate la adresa ortodoxiei moderne este de presupus că îi vor supăra. Judecățile acestea aparțin sociologiei. În întîlnirea ei cu modernitatea, ortodoxia germană a crezut că strategia cea mai bună era aceea a unei acomodări limitate. Pe Samson Raphael Hirsch, atașamentul total la normele Halakha-ei și insistarea asupra faptului că cerințele tradiției primează asupra cerințelor timpului, nu l-au împiedicat să fie apărătorul unei deschideri

față de acele elemente ale modernității care nu încalcă aceste principii. Hirsch era deschis ideii că existau multe lucruri în cultura timpului său care puteau fi asimilate de ortodoxie și care puteau chiar să o îmbogățească. O mare parte a culturii era astfel considerată fie ca fiind neutră, fie ca afirmând principii evreiești. Ortodocșii tradiționaliști susțineau că nu există o astfel de cultură neutră.

Rezultă că ultra-ortodocșii erau sociologi mai buni decât neo-ortodocșii. Ei aveau dreptate că modernitatea nu poate fi asimilată numai parțial. Sacks îl citează pe Marion J. Levy pentru a descrie naivitatea poziției neo-ortodocșilor: „ei sînt obsedați de credința că pot lua numai ceea ce vor și pot ignora restul... mitul ușurinței alegerii numai a anumitor structuri a societăților moderne trebuie recunoscut ca fiind ceea ce este, un amestec de iluzii și de pietate sentimentală. Modernitatea, continuă Sacks folosind o altă frază a lui Levy, exercită „o subversiune explozivă a tradiției”. El scrie, folosind încă o dată modalitatea paradoxală pe care o îndrăgește: „Modernitatea a fost ostilă *ortodoxiei moderne*”. Aceasta pentru că modernitatea i-a favorizat pe cei care au făcut o alegere și nu pe cei care au încercat să combine două lucruri pe care modernitatea le considera incompatibile: supunerea totală față de tradiție, pe de o parte, și valorile culturii moderne pe de altă parte.

Cea de-a doua față a problemei unității evreiești este aparent insolubilă, iar resursele tradiției sînt mai puțin capabile să o rezolve: este vorba de controversa dintre ortodoxie și celelalte forme de iudaism. Aici Sacks conturează o soluție negativă și una pozitivă. El descrie o soluție care nu este acceptabilă pentru ortodoxie, pluralismul, și o soluție pe care o apără, inclusivismul. După cum se întâmplă adesea, negativul este mai convingător decât pozitivul.

Sacks argumentează că pluralismul este fructul unei concepții seculare care nu acordă nici unei credințe religioase o valoare de adevăr absolută. Ca filosofie, îi lipsește coerența, nefiind decât o formă politicoasă de relativism. Acest argument, care este dezvoltat aici în detaliu, a fost exprimat prima oară în modul cel mai tranșant în anul 1990 în revista *L'Eyla*. Ortodoxia se bazează pe anumite pretenții de validitate care sînt sau nu adevărate. „Tora este fie cuvîntul lui Dumnezeu, fie nu este. Halakha poruncește fiecărui evreu sau nu. Acolo unde miza este adevărul sau falsitatea, ideea că ambele părți ale unei contradicții sînt adevărate este ea însăși o contradicție”. Sacks consideră invocarea pluralismului ca pe un joc de cuvinte care nu poate transcende relativismul incoerent pe care îl reprezintă în realitate.

Dacă pluralismul este o filosofie a toleranței, există un punct de vedere care nu poate fi tolerat: ortodoxia. Ortodoxia pretinde că este iudaismul *tout court* nu poate accepta statutul de variantă sau de denuminație. Dacă face acest lucru încetează de a mai fi ea însăși. Filosofia pluralismului se întemeiază pe respingerea ortodoxiilor catolice, universale. „Literatura asupra pluralismului pornește de la premisa explicită sau mascată că ortodoxia este falsă. Ea nu poate fi altfel, deoarece dacă ortodoxia este adevărată, înseamnă că este fals pluralismul. Dar dacă este așa, pluralismul este mai tolerant decât ortodoxia”. Încă o dată, Sacks folosește calea sa preferată, paradoxul, pentru a demonstra intoleranța inerentă ideologiei toleranței. Sacks arată convingător că miezul chemărilor Reformei către pluralism și a respingerii lor intolerante de către ortodoxie, este o deosebire fundamentală în înțelegerea religiei și a credinței religioase. Aceasta este ceea ce el numește o ciocnire de conștiințe între concepția pluralistă și cea ortodoxă. Victoria ortodoxiei asupra pluralismului

ar însemna de fapt înfrângerea ei. Acesta este paradoxul central al lui Sacks: cu cât se încearcă mai mult obținerea unității pe această bază, cu atât mai slabă va fi ea.

Aceste paradoxuri îl arată pe Sacks în cea mai strălucitoare formă a sa, dar uneori cititorul simte că el este un pic prea mîndru de argumentele sale și că ar face mai bine dacă ar încerca să le demoleze el însuși. Există indicii pentru o astfel de deconstrucție chiar în cuprinsul cărții, în ideile care sînt amintite pentru o clipă, iar apoi dispar în fața șuvoiului de argumente inclusiviste. Vom examina ceva mai încolo două exemple.

Sistemul halakhic nu ia în considerare opiniile contrare. El nu poate considera că orice concepție opusă care este susținută cu sinceritate și integritate trebuie să fie respectată și acceptată. Mai curînd, iudaismul poate lua în serios opiniile contrare și le poate respecta doar prin excluderea din comunitate a celor care le susțin: „paradoxul tragic este că ortodoxia poate respecta cererile evreilor reformatori doar dacă îi consideră Reforma ca pe o religie distinctă”. Singurul mod de a-i cuprinde pe disidenți este de a le trece cu vederea concepțiile, de a le considera ca pe o neînțelegere și de a lua în considerare și a include doar individul, în ciuda convingerilor și a afilierii sale.

Aici poate fi găsită esența inclusivismului lui Sacks. Piesa centrală este hotărîrea lui Rabbi Abraham Karéltz (1878-1953), Hazon Ish, care a stabilit că sancțiunile aplicate de Halakha ereticilor nu sînt valabile în epoca modernă. Sacks discută antecedentele acestei concepții și argumentarea ei într-un mod foarte lămuritor. În ultimă instanță, această concepție permite evreilor să-i considere pe cei care nu se supun tradiției ca fiind *Tinokot Shenishbu* - literal, copii răpiți. Această categorie talmudică desemna la origine pe aceia care nu numai că nu cunoșteau legile sabbatului, dar care nu cunoșteau nici măcar principiul sabbatului. Halakha extinde înțelesul ei la aceia care nu pot fi lăcuși personal răspunzători de devierea lor, care își are rădăcinile în influențele irezistibile ale mediului. Autoritatea Halakha-ei nu mai este evidentă; ea nu are o realitate externă și și-a pierdut credibilitatea. Nerespectarea normelor Halakha-ei nu este din acest motiv un act de răzvrătire ci pur și simplu o asimilare a valorilor mediului social înconjurător. Deviantul nu trebuie să fie izolat sau pedepsit ci trebuie adus înapoi prin „legături de dragoste”.

Cea de a doua demonstrație a inclusivismului are ca obiect chestiuni mai tehnice din Halakha. Aici Sacks se referă la hotărîrea lui Rabbi Moses Feinstein, care a negat valabilitatea căsătoriilor ne-ortodoxe. Motivul său nu a fost unul polemic, ci încercarea de a evita dificultățile recăsătoririi fără un *get* și riscurile de *mamzerut*. Acest răspuns este considerat o expresie a spiritului inclusivist care, deși neagă validitatea altor denominații, este preocupat de binele evreilor individuali care aparțin acestor denominații. Într-un alt caz, Rabbi Feinstein face o deosebire între clerul reformat și laici; primilor el le interzice accesul la onorurile sinagogii, pentru că ei reprezintă o ideologie eretică, în timp ce laicii sînt considerați niște evrei care trăiesc într-o stare de ignoranță și în greșeală.

Dacă Hazon Ish asigură inclusivismului armătura rațională, iar Rabbi Feinstein exemplifică aplicarea lui la diferite situații, spiritul inclusivismului este cel mai bine exemplificat de ideile și practica mișcării Lubavitch. Lubavitch este pentru dragostea fără de hotare pentru fiecare individ evreu, care se exprimă printr-o străduință constantă și o dorință de a satisface nevoile tuturor evreilor de pretutindeni, din Siberia și pînă în Tasmania. „Chiar și cei mai înstrăinați dintre evrei posedă o slîntenie intrinsecă...” Chabad poate de aceea considera modul de viață non sau anti-religios al evreilor înstrăinați ca pe

un fenomen superficial, care nu are legătură cu esența lor. Sacks atrage atenția asupra naturii mai curînd exclusive a inclusivismului lui Lubavitch, care insistă asupra primatului propriei sale interpretări a iudaismului și ale cărui speranțe escatologice se îndreaptă spre o justificare a convingerilor sale în ochii tuturor celorlalți.

Poziția inclusivistă are rădăcini atît de adînci în tradiție încît este greu de văzut ce noutăți ar mai putea aduce în discuția contemporană asupra unității evreiești. Ea asigură un cadru minimal pentru recunoașterea evreității altor evrei și un sentiment de responsabilitate față de ei. Chiar și cei care par a fi cei mai exclusiviști prin modul lor de viață izolaționist sînt de acord cu ideea ei de bază care se înrădăcinează în argumentul cu care i-a răspuns rabinul Meir, care a trăit în secolul al II-lea e.n., soției sale Bruria, că trebuie să se roage pentru dispariția păcatelor, nu a păcătoșilor.

Există o încercare de a crea impresia că inclusivismul este întrucîtva periculos sau contradictoriu. Atacurile la adresa unor personalități inclusiviste cum sînt Rabbi Norman Lamm, președintele universității Yeshiva, sau Lubavitcher Rebbe, sînt invocate pentru a demonstra riscurile acestei poziții. Dar sînt oare aceste atacuri rezultatul inclusivismului lor, sau mai curînd al concepțiilor ortodoxiei moderne despre acest inclusivism și pretențiile mesianice ale acestuia? Inclusivismul este de fapt o alegere sigură, pentru că nu face concesii altor denominații și își extinde sfera astfel încît acceptă legitimitatea exclusivismului. Aceasta nu este obligatoriu o critică la adresa acestei poziții. Dacă nu altceva, această carte explică punctele de vedere ale ortodoxiei cu profunzime, claritate și eleganță și poate ajuta la înlăturarea frustrărilor și a neînțelegerilor care afectează în mare măsură controversa asupra unității evreiești.

Slăbiciunea inclusivismului constă în incapacitatea lui de a afirma ceva. Toate pozițiile sale sînt strategice. Ca și în celelalte cărți ale sale, traseul demonstrației este plin de rămășițele altor gînditori evrei, Soloveitchik și Kook, de exemplu, ale căror poziții sînt evaluate și desființate. Numai cei care nu s-au implicate decît direct în apărarea fortăreței ortodoxiei și care nu au produs opere teoretice (Hatam Shofar, Hazon Ish), scapă nimicirii. Gloriile iudaismului sînt *Călașa celor rătăciți* a lui Maimonide și filosofia, teologia și misticismul lui Rabbi Kook și Rabbi Soloveitchik în secolul nostru. Este greu să ni-i imaginăm întrebîndu-se dacă ideilor lor trebuie să fie considerate mai curînd ca stratageme sau politici formulate ca răspuns la situația lor particulară. Într-un eseu despre „Tradiția într-o epocă netradițională”, Sacks redă o conversație pe care a avut-o cu Lubavitcher Rebbe. Cînd a început o frază cu cuvintele „În situația în care mă găsesc”, Rebbe l-a corectat, spunîndu-i că nimeni nu se găsește într-o anumită situație ci „se plasează într-o anumită situație”. Situația în care te afli este o problemă de alegere. Ne putem astfel întreba de ce Rabbi Kook s-a plasat în situația de Yishuv în Palestina de dinaintea formării statului Israel? De ce Rabbi Soloveitchik a ales să fie conducătorul spiritual al ortodoxiei americane moderne și, la fel, de ce Jonathan Sacks a ales să fie Rabinul Șef al Sinagogii Unite? Este oare doar situația cea care condiționează răspunsul sau intervin și alte lucruri?

Întreaga gîndire este legată de epoca în care este formulată iar caracteristica gîndirii moderne este conștiința acestei limitări. Aceasta nu înseamnă în mod necesar un sfîrșit al filosofiei, ci doar al servituții ei. Într-adevăr, marii gînditori evrei, ca Rabbi Kook și Soloveitchik, nu sînt preocupați de o asociere grosolană și apologetică a

iudaismului cu gândirea contemporană. Realizarea lor constă în reflectarea luminii interioare originale a tradiției evreiești prin prisma experienței, filosofiei și științei timpului lor. Inclusivismul implică riscul de a considera toată gândirea evreiască lipsită de valoare, în afara eficienței ei imediate în apărarea integrității Halakha-ei și a poporului evreu. Conducătorul spiritual trebuie, în principiu, să rămână neutru, neavând nimic altceva de spus decât ca o reacție la nevoile momentului.

Există de asemenea o slăbiciune logică a noțiunii de pluralism aggadic, care se trage chiar din argumentația lui Sacks. Chiar dacă pluralismul aggadic este tolerat de cadrul normativ al Halakha-ei, rămâne totuși ceea ce Sacks numește incoerența pluralismului. Ea poate fi o incoerență suportată de Halakha, dar este tot o incoerență. Pentru a demonstra acest lucru, putem aplica modul de argumentare a lui Sacks în contextele în care pluralismul aggadic se manifestă liber. Sionismul sau este o expresie a procesului mesianic, sau nu este. Studiul științei și al culturii sau este o completare a Torei, sau nu este. Hasidismul sau este reflectarea ultimă a semnificației interioare a iudaismului, sau nu este. Lubavitcher Rebbe sau este Mesia, sau nu este.

Ajungem astfel la posibilitatea de a deconstrui argumentele cuprinse în această carte. Există ceva aristotelic în insistența aceasta asupra liniei de mijloc. Un rabin trebuie, în cele din urmă, să fie destul de credincios pentru a pune sub semnul întrebării aceste reguli; să ne amintim de anecdota cu rabinul care dă dreptate ambelor părți care l-au rugat să le judece pricina, iar când soția sa îi spune că amândoi împlicinații nu pot avea dreptate în același timp îi dă și ei dreptate.

Iată două exemple. De cele mai multe ori Sacks folosește cuvântul „ortodoxie” de parcă s-ar referi la ceva cu un înțeles bine definit. El identifică de asemenea această ortodoxie cu iudaismul. Dar dacă chiar și ortodoxia noastră este un lucru incomplet, care nu reușește nici el să ajungă la desăvârșirea pe care o cere revelația? Privilegiul ortodoxiei nu este deci chiar atât de evident. Ea devine doar cea mai bună aproximare a intenției Torei. Dar dacă ortodoxia, pentru a ajunge la desăvârșire, trebuie să se bazeze pe o putere spirituală furnizată de surse străine ei - poate chiar de erezie? Acestea nu sînt concepțiile sabataiste ale autorului recenziei, ci ideile lui Abraham Isaac Kook. Mai mult, ele sînt citate în forma lor cea mai radicală chiar în această carte: „Cînd lumina profeției este ascunsă (mascată), remediul vine numai prin răzvrătire, care îndurează inima prin forma ei exterioară, dar o bucură prin esența ei interioară. Rabbi Kook nu a fost un om tolerant în sensul pluralismului, și a scris aceste rînduri gîndindu-se la ateismul radical al Halutzimului, mai curînd decît la iudaismul reformator a cărui răzvrătire o considera superficială și lipsită de vlagă. Totuși, convingerea că iudaismul de astăzi este încă incomplet, nu este luată în considerare și explorată aici.

Un alt exemplu de argument ascuns din carte care poate pune sub semnul întrebării teza ei centrală poate fi găsit la sfîrșitul cărții, în al cincelea și al șaselea „imperativ inclusivist” al lui Sacks. El îndeamnă la o „înțelegere nuanțată a evreilor liberali și cu vederi seculare”. Contribuțiile lor pozitive trebuie recunoscute și apreciate la adevărata lor valoare, întocmai cum Rabbi Kook a recunoscut opera Halutzimilor în ciuda vederilor și a modului lor de viață antireligios. Merge chiar mai departe și îndeamnă la o recunoaștere a contribuției nu numai a evreilor liberali, ci și a celei a iudaismului liberal care „a jucat un rol în păstrarea vie pentru mulți evrei a valorilor și a identității,

credinței și obiceiurilor evreiești”. El sugerează că credința în providența divină cere evreului ortodox „să recunoască urmările pozitive ale liberalismului și secularismului evreiesc, chiar dacă refuză să le recunoască adevărul și valabilitatea.” Aceste idei pot fi considerate o formă de pluralism care depășește obiecțiile logice ridicate mai devreme. El asigură de asemenea o bază pentru respectul și colaborarea nu numai cu evreii liberali individuali, ci și cu liderii și instituțiile lor, fără a compromite în nici un fel principiile ortodoxiei. Există în carte astfel de sugestii, care depășesc limitele inclusivismului bazat pe hotărârile lui Hazon Ish sau Rabbi Moses Feinstein, care nu ar fi fost niciodată de acord cu acestea imperative.

O mare parte din controversa asupra pluralismului este o polemică implicită împotriva lui Rabbi Irving Greenberg, ale cărui îndemnuri spre pluralism pentru a salva conceptul de Klal Israel l-au plasat la extrema stîngă a ortodoxiei. În cea mai mare parte a cărții ei par a fi despărțiți de cea mai mare prăpastie, dar în aceste ultime pagini începi să pui la îndoială realitatea acestei separări. Baza teologică a concepțiilor lui Greenberg, după care după Holocaust legământul mai există doar datorită asentimentului poporului evreu, este respins de Sacks ca fiind incompatibil cu ortodoxia. El pare totuși pregătit să accepte că legământul a devenit voluntar *de facto*: toți evreii de astăzi sînt evrei pentru că au ales să fie astfel. Dacă Rabbi Sacks susține în continuare necesitatea unei evaluări pozitive a mișcărilor neortodoxe, există mai puține lucruri care îi despart decît par a fi la prima vedere, în special în lumina respingerii repetate de către Greenberg a obiecției că forma lui de pluralism este relativistă sau îl împiedică să recunoască adevărul ortodoxiei. Există, totuși, o mare deosebire de ton și de stil; acolo unde Greenberg așează optimism și o deschidere impulsivă, Sacks este mai conservator, precaut și are un mai mare simț al răspunderii față de instituțiile și personalitățile ortodoxiei.

Dacă încercăm să înțelegem ortodoxia pe care o apără Rabbi Sacks, criticile sale la adresa ortodoxiei moderne sînt semnificative și surprinzătoare. Ortodoxia modernă este criticată pentru că este ideologică. Prin disputarea locului ei cu modernitatea, ea a încercat fără succes să reconcilieze contradicțiile. Ea este astfel o ideologie care este în același timp neconvingătoare din punct de vedere filosofic și naivă din punct de vedere sociologic. Ca răspuns la aceasta, trebuie să spunem că ortodoxia modernă este mișcarea care ia cel mai în serios inclusivismul. Apărătorii ei tind să admire și să aprecieze contribuțiile la ortodoxie ale altor mișcări (cum sînt hasidismul și Haredi Yeshivot), chiar dacă trebuie să suporte disprețul lor. Mai mult, ortodoxia modernă este dinamică. Ea nu mai este o apreciere simplistă a modernității, iar înlocuirea de către Norman Lamm a termenului „ortodoxie modernă” cu „ortodoxie de centru” este o expresie a acestor evoluții. Ortodoxia modernă care caută o reconciliere fericită a iudaismului cu modernitatea este un om de paie, ale cărui argumente pot fi ușor distruse, dar el a încetat deja să mai existe.

Ce este atunci ortodoxia modernă? Ea poate fi înțeleasă cel mai bine în termenii distincției formate din trei elemente, propusă de Peter Berger în încercarea de a descrie răspunsurile tradițiilor religioase la modernitate: „capitulare cognitivă”, „apărare cognitivă”, „negociere cognitivă”. Un exemplu de capitulare cognitivă este iudaismul reformator din secolul al nouăsprezecelea, care a refăcut iudaismul după imaginea dominantă asupra lumii. Apărarea cognitivă este ceea ce Sacks numește modul de rezistență a lui Hatam Shofar și a ultra-ortodoxiei. Ea constă în clădirea unei fortărețe

avînd conștiința faptului că „o mică spărtură în zid, și vîntul puternic al culturii pluraliste care o înconjoară va pătrunde vijelios înăuntru.” A treia poziție, negocierea cognitivă implică o negociere constată între categoriile tradiției și cultura modernă. Ea nu presupune nici o armonizare sau sinteză, ci este o stare de angajare continuă și riscantă. Aceasta este starea ortodoxiei moderne, așa cum este exprimată în opera lui Norman Lamm sau (deși el nu a folosit niciodată acest termen) a lui Rabbi Joseph Soloveitchik.

Berger vorbește de asemenea și despre ceea ce el numește „contaminarea cognitivă”. Aceasta este impactul inevitabil al unei culturi generale pluraliste asupra membrilor unei tradiții religioase. Ea este conștientă că apartenența la o anumită tradiție nu este un lucru de la sine înțeles, ci o chestiune de alegere între alternative. Și alte alegeri sînt posibile: apărarea cognitivă face tot ce poate pentru a evita această contaminare, în timp ce negocierea cognitivă o înfruntă. Ce alternative există pentru cei care sînt contaminați prin intermediul învățămîntului universitar? Ei pot adopta soluția apărării cognitive, dar ei nu vor reuși niciodată cu adevărat să evite contaminarea, decît poate numai prin copii lor, pe care îi vor crește numai în interiorul fortăreței. Aceasta este un fel de sinucidere, sau o nouă naștere, în funcție de punctul de vedere și poartă riscul de a nu fi autentică. Alternativa este negocierea cognitivă care este reprezentată de ortodoxie de centru, care poate părea deseori o atitudine căldușă și care stîrnește disprețul celor prea siguri de calea lor. Este greu să ni-l imaginăm pe Jonathan Sacks ca aparținînd altei orientări și așteptăm lucrări viitoare în care să nu mai descrie greșelile din trecut, ci să indice formele pe care această negociere cognitivă le va lua în viitor: reînnoirea Torah im Derekh Eretz, care este susținută în „*Tradition in An Untraditional Age*”.

Un domeniu de importanță crucială în care negocierea cognitivă este necesară este cel al dezvoltării unei filozofii politice evreiești. Toate problemele abordate în această carte pot fi sau rezolvate sau tolerate în Diaspora, unde apartenența religioasă este o chestiune voluntară. Toți cei care nu acceptă ortodoxia o pot abandona, se pot căsători, trăi și muri oriunde doresc. În Israel acest lucru nu este posibil. Acolo religia face parte din structura legală a țării. Mai mult chiar, din cînd în cînd izbucnesc adevărate războaie culturale, purtate cu diferite arme, în legătură cu felul de țară care trebuie să fie Israelul - seculară sau religioasă. Reforma tinde să fie de parte seculariștilor, pentru a ajunge astfel la o societate pluralistă, în timp ce ortodoxia luptă pentru a-și păstra sau chiar a-și extinde puterea. În același timp, nicăieri în lume nu există vreo democrație care să mai acorde asemenea privilegii unui grup religios.

Pluralismul poate fi ostil religiozității ortodoxe, dar el pare a fi esențial democrației. Cei care susțin soluția apărării cognitive nu vor fi deranjați de această problemă: dacă iudaismul și democrația se exclud, atunci democrația este cea care trebuie să dispară. Pe de altă parte, adepții negocierii cognitive acceptă că au fost „contaminați” de valorile democrației. Ei vor fi chiar democrați convinși. Pentru ei această problemă solicită căutarea unor noi soluții, care să nu ceară nici sacrificarea iudaismului și nici a valorilor democratice. Ei nu pot fi de acord cu nici o soluție superficială și nici nu pot abandona această căutare. Eșecul de a înfrunta aceste probleme nu numai că pune în pericol valorile democratice, dar poate avea și un preț în vieți omenești.

Același lucru se poate spune și despre locul culturii generale și al științei în învățământul evreiesc. Acest lucru este valabil și pentru statutul femeilor în viața evreiască. Ideea că aceste probleme pot fi rezolvate printr-un inclusivism pragmatic manifestat de rabinii ultra-ortodocși pare nerealistă. Întotdeauna va exista un punct de pornire existențial dincolo de care problemele vor părea fie presante, fie inexistente. Acesta nu este un punct cu o localizare obiectivă. În același timp, integritatea intelectuală cere abandonarea punctelor de vedere *a priori*, dacă textele și istoria demonstrează că ele nu pot fi susținute. Nu există nimic rău în abordarea unor chestiuni cu puncte de vedere preconcepționate; într-adevăr, nu există nici un alt fel în care putem aborda un anumit lucru. Prejudecățile devin periculoase doar atunci când resping posibilitatea de a fi răsturnate, posibilitatea de a fi surprins și de a învăța ceva nou.

Există deci loc destul pentru alte discuții. Cartea atacă abil chestiuni legate de istoria, sociologia și Halakha ultimelor două secole. Argumentele sale sînt strălucit susținute prin paradoxuri fascinante, care uneori iluminează, iar alteori provoacă. O problemă care nu a fost luată încă în considerare este dacă ea împlinește ceea ce promite în prefață, de a fi o abordare imparțială a problemei. Oricare ar fi răspunsul la această întrebare, Jonathan Sacks a tratat chestiuni dintre cele mai tulburătoare pentru existența evreiască contemporană. Cartea lui a redimensionat câmpul conceptual al discuției asupra unității evreiești, în care vor continua cu siguranță să fie aduse noi argumente. Aceasta nu este o contribuție lipsită de însemnătate.

*Traducere de Silviu-Ioan Balla
(The Jewish Quarterly, nr. 152, winter 1993/94)*

Michael Gillis este editor asociat al jurnalului australian *Generation* și Senior Master, responsabil cu dezvoltarea programei de studii iudaice, la Mount Scopus College, Melbourne.

Hasidism, misticism și realitate

NAFTALI LOEWENTHAL

Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought by Rivka Schatz-Uffenheimer, translated from the Hebrew by J. Chipman
Princeton, NJ and London: Princeton University Press, 1993, L 30.

Profesorul Rivka Schatz-Uffenheimer, profesor de misticism la Universitatea Ebraică din Ierusalim, a fost o persoană caldă, plină de viață, ale cărei cursuri erau ținute întotdeauna într-o atmosferă triumfătoare, de parcă ar fi spus: „Priviți splendorile pe care ni le oferă gândirea ebraică!” Simțeam că cercetările și scrierile sale, deși respectau întru totul cerințele critice ale studiilor academice, erau legate totuși de propria sa viziune, de evreu, ferm susținător ierusalimitan al sionismului. Punctul central al cercetărilor sale a fost mișcarea hasidică, ultimul stadiu al tradiției mistice evreiești. Rivka Schatz-Uffenheimer a scris multe articole și două cărți importante. Una dintre ele este o ediție adnotată științific a *Maggid Devarav LeYakov*, o importantă colecție de învățături ale rabinului Dov Ber din Mezeritch (d. 1772), principalul lider al hasidismului, după Baal Shem Tov. Cealaltă este *Hasidism as Mysticism: Quietistic elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought*. Această lucrare a luat mai întâi forma unei teze de doctorat la Universitatea Ebraică, supervizată de Gershom Scholem. În 1968 a fost publicată în ebraică și a fost considerată imediat ca o declarație importantă a „Școlii Scholem” asupra naturii hasidismului timpuriu. *Hasidism as Mysticism* apare acum pentru prima oară în limba engleză.

După cum afirmă și titlul, cartea este structurată ca o explorare a învățăturilor hasidice în căutarea elementelor de quietism. Prin acest cuvânt se înțelege tendința de a căuta uitarea de sine și unirea cu divinitatea. Să încercăm să înțelegem aceasta în termenii Hasidismului. Cuvântul ebraic pentru „eu”, ego, este *ayin*. Acest cuvânt are două înțelesuri. Unul dintre ele este „nimic”, cuvântul fiind tradus astfel în orice dicționar ebraic. Celălalt înțeles face parte din vocabularul subtil al Cabalei, în care *ayin* este o expresie exaltată a divinului. Dacă ego-ul este transformat în „nimic”, ce vorbește și acționează prin intermediul persoanei? Dumnezeu. O explicație este oferită de ideea că în fiecare persoană există o calitate divină care de obicei este ascunsă de ego. Dacă se transcende ego-ul, îndumnezeirea din om va putea ieși la suprafață.

Studiile mai vechi asupra acestei mișcări au fost concentrate asupra dimensiunii sale activiste: interesul ei pentru schimbarea socială, accentul pus pe porunca „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”. *Hasidism as Mysticism* pune în evidență, prin contrast, dimensiunea sa mistică, quietistă. Aceasta o duce pe autoare la un alt nivel de investigare. În afara iudaismului, idealul quietistic, al dăruirii de sine, duce deseori la o pasivitate mistică, la preferarea non-acțiunii față de acțiune. Dacă te afli într-adevăr în apropierea lui Dumnezeu, mai trebuie să rostești cuvintele rugăciunii? Nu ajunge să le *gîndești* doar? Și trebuie într-adevăr să respecti legea? Dacă te afli aproape de Dumnezeu poți să faci într-adevăr ceea ce vrei? Această posibilitate antinomică i-a îngrijorat pe *mitnagdim*, primii adversari ai mișcării hasidice. Ei aveau înaintea ochilor exemplele Sabataiștilor și a Frankiștilor, mișcări evreiești eretice care au abrogat legea. Ei credeau că hasidismul era încă o variantă de entuziasm periculos, care va duce la îndepărtarea de prescripțiile practice cum ar fi purtarea tefilinului.

Principalele descoperiri ale *Hasidismului ca misticism*, după examinarea textelor învățăturilor hasidice dintr-o mare varietate de lucrări tipărite și de manuscrise, constau în aceea că deși în a doua și a treia generație hasidismul a manifestat expresii extreme de anihilarea sinelui (bitul) și de nepăsare mistică, el nu și-a pierdut niciodată dimensiunea tipică evreiască a activismului. În ciuda acuzațiilor *mitnagdim*-ilor, temuta încălcare a Legii Evreiești nu s-a petrecut. În intensă atmosferă mistică a celei de a doua generații hasidismului, mitzvot-urile practice au continuat să fie repetate.

Explicația pe care o dă acestui lucru profesorul Schatz-Uffenheimer este „conservatorismul” mișcării hasidice. Un alt factor a fost acceptarea perspectivei de bază a concepției Aurianice despre lume, care descrie respectarea practică a mitzvot-ului ca pe un aspect esențial al procesului de *tikkun*, „reparație” răscumpărătoare a problemelor inerente existenței. Cititorul are impresia că elementele quietiste ale hasidismului poartă amprenta spiritualității evreiești, ceea ce reclamă investigarea lui în acești termeni, ca parte a unei structuri mai largi. Când a fost publicată pentru prima oară ca disertație, abordarea întrucîlva restrînsă din această carte era acceptabilă. După douăzeci și cinci de ani, în traducerea engleză, este păcat că perspectiva nu a fost lărgită, pentru a oferi o descriere mai cuprinzătoare a concepției hasidice despre lume, care combină în fiecare stadiu elemente mistice solitare cu aspirații sociale, activiste.

În cursul discuției, autoarea extrage din textele învățăturile lui Maggid și ale discipolilor săi cîteva expresii ale unor sentimente intense, probabil niște tendințe radicale de un anumit fel. Este prezentat un interesant colaj de pasaje din sursele studiate, asupra unor subiecte cum sînt „anihilarea sinelui”, disperarea și regretul, statutul mitzvot-ului, rugăciunea contemplativă, profeția, anarhia, studiul Torrei și tema Mesianică. Atmosfera de intensă spiritualitate de la „curtea” lui Maggid, a lui R. Hayyim Haykl din Andur și a altor personalități importante, este evocată cu o deosebită sensibilitate față de contextul existențial; deși se acordă mai puțină atenție realității sociale de la începutul hasidismului. După cum se întîmplă de obicei cu studiile științifice, în ultimii douăzeci și cinci ani unele dintre aceste descoperiri au fost contrazise de alți autori care au abordat acest domeniu. Cu toate acestea, *Hasidismul ca misticism* localizează un număr de texte și probleme din cuprinsul larg al literaturii hasidice, oricare ar fi ultima lor interpretare.

O introducere scrisă special pentru această ediție în limba engleză prezintă perspectiva autoarei asupra modului în care este tratată la nivel academic mișcarea hasidică. Deosebit de interesantă este evocarea de către profesorul Schatz-Uffenheimer a figuri lui Hillel Zeitlin, un remarcabil reconvertit la iudaism, care a mers la moarte, în 1942, la Treblinka, stringînd în mînă o copie a Zoharului. Această evocare exprimă o temă care desfășurată în subtextul acestei lucrări: sentimentul că tradiția mistică evreiască și mișcarea hasidică în particular pot contribui cu ceva la conștiința modernă a evreilor. Autoarea îl citează pe Ahad Ha'am care scria despre hasidism: „Aici, mai curînd decît în literatura asupra Haskalah-ei putem întîlni uneori... o adevărată profunzime a gîndirii care poartă marca geniului original al evreilor“.

Totuși, această temă nu este prezentă decît în subtext. Rivka Schatz-Uffenheimer a fost la curent cu ultimele evoluții din hasidism; cînd am văzut-o ultima oară, în 1988, mi-a spus că Lubavitcher Rebbe i-a trimis mesajul că citise ediția *Maggid Devarav LeYakov* îngrijită de ea. Considerată la adevărata ei valoare, *Hasidismul ca misticism* se referă în principal la trecut, nu la prezent. Dar ea a pus temelia celorlalte studii care s-au concretizat în ultimul sfert de secol, asupra unei lumi a cărei realitate centrală este căutarea de către om a divinității.

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Jewish Quarterly*, nr. 153, spring 1994)

Naftali Loewenthal este autorul lucrării *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, o carte asupra începuturilor hasidismului. El predă cursuri legate de spiritualitatea evreiască la University College din Londra și este director la Chabad Research Unit. În prezent lucrează la o carte despre hasidism și modernitate.

Studii de hasidism

HARRY RABINOWICZ

Hasidic People: A Place in the New World de Jerome R. Mintz, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1992, L 37.50

Law and Custom in Hasidism de Aaron Wertheim, traducere din ebraică de Shmuel Himmelstein, Hoboken, NJ: Ktan Publishing House, 1992, \$ 39.50

Ultimii ani au fost martorii unei revitalizări a interesului savanților pentru hasidism. Aproape patru sute de cărți și nenumărate eseuri au fost scrise pe acest subiect. Această vastă literatură își așteaptă încă bibliografia. Mișcarea hasidică a atras acum atenția istoricilor, a scriitorilor, poezilor, sociologilor și filosofilor.

Hasidismul, cea mai mare mișcare de renaștere din istoria poporului evreu, a apărut în Europa de Est la mijlocul secolului al optsprezecelea. Hasidismul nu este o nouă formă de iudaism, ci o realfirmare a credințelor sale fundamentale și mistice. El este mai mult decât o colecție de idealuri și scopuri nobile. Este un mod de viață.

Între 1939 și 1945, aproape un milion și jumătate de practicanți ai hasidismului au pierit în Holocaustul nazist, cel mai mare genocid din istoria omenirii. Totuși, renăscînd din propria sa cenușă asemenea păsării Phoenix, hasidismul și-a făcut o remarcabilă reapariție în Statele Unite, în Israel, în Anglia și în multe alte părți ale lumii. Resurgența sa i-a uluit pe cei care profeteau dispariția sa. În ciuda presiunilor vieții moderne, a complexității societății secularizate care o înconjoară, viața hasidică înflorește în Ierusalim, Bnei Brak, New York și Londra. Emisarii lui Lubavitch Rebbe au înființat aproape 1100 de case Habad pe toate cele șase continente. Pietiști în *kapotes* lungi, cu pălării negre, femei în *kerchiefs*, care vorbesc în Yiddish, dau culoare vieții evreiești. Ei au reușit să transplanteze *shtetl* din estul Europei în Occident. Hasidicii se consideră apărătorii contemporani ai credinței, continuatorii tradiției și urmașii fideli ai strămoșilor lor, avînd credința fermă că viitorul este tot atît de important ca și trecutul.

Jerome R. Mintz, profesor de antropologie și studii evreiești la Universitatea din Indiana, a lucrat în interiorul comunității hasidice vreme de peste treizeci și cinci de ani.

El este autorul cărții *Legends of Hasidism* și a tradus *Preamărirea lui Besht*. A primit de curînd Premiul Național al Cărții Evreiești. În volumul pe care îl recenzăm, el aruncă o nouă lumină asupra hasidismului din New York. El se ocupă de Satmar, Lubavitch, Boyan, Kapitshinitz, Bobov și Stolin. Descrie noile așezări hasidice din New Square și Kynias Joel. Cartea oferă o prezentare plină de viață a problemelor sociale și religioase cu care se confruntă adepții hasidismului din Brooklyn și disputa lor cu locuitorii latini și cu cei de culoare.

Comunitatea hasidică, deși este o lume cu adevărat aparte, nu poate totuși trece peste problemele determinate de proximitatea cu alte grupuri etnice, fiind confruntată încontinuu cu concurența pentru locuințe, reprezentare politică și dezvoltare economică. Ca antropolog, Mintz își bazează lucrarea pe interviuri, dosare de presă și cercetarea arhivelor tribunalelor, și are o contribuție de valoare la studierea acestei mișcări prin aceea că oferă noi perspective asupra vieții de familie, a succesiunii în dinastiile hasidice și a schimbărilor sociale, cartea fiind o lucrare de referință, bogată în detalii și deosebit de bine scrisă. Sper că nu va fi ultima lui carte asupra acestui subiect fascinant, deoarece are capacitatea de a lămuri situațiile complexe și obscure.

Răposatul dr. Aaron Wertheim a fost un urmaș al fondatorului hasidismului și al unei lungi linii de rabini hasidiți. A predat mulți ani cursuri despre hasidism. Spre deosebire de alți autori, care se concentrează asupra înțelepciunii, povestirilor și maximelor hasidice, Wertheim abordează un domeniu nou și tratează practicile hasidice. Această lucrare are o istorie încărcată. Ea a fost scrisă inițial în 1940 ca teză de doctorat la Dropsie College din Philadelphia și a fost publicată apoi în ebraică de Mosad HaRav Kook. Acum apare într-o foarte bună traducere în limba engleză, datorată lui Shmuel Himelstein.

Cartea este meticolos și cuprinzător documentată. Ea tratează într-o manieră academică înțelegerea hasidică a Halakh-ei, obligația de a studia Halakha și metodele de studiu caracteristice lumii hasidice. Ea contrazice constantele acuzații mitnagedice din secolele al XIX-lea și XX că hasidismul este sinonim cu ignoranța, cînd de fapt, mulți dintre marii rabini hasidici, precum R. Dov Baer, Maggid din Mezhirech, R. Jacob Joseph din Polonnoye, R. Shneur Zalman din Liady, R. Yitzak Meir Alter din Ger și R. Eleazar Shapira din Munkacz, au fost autorități incontestabile în Tora, iar o treime dintre yeshivot din întreaga lume sînt hasidiți.

Wertheim dedică mai multe capitole valorii rugăciunii în lumea hasidică, schimbărilor apărute în forma rugăciunilor de la Ashkenaz la Sefarad, modalitățile rugăciunii, dansul și cîntul. El descrie în imagini vii modul de viață hasidic, hainele, mîncărurile de Sabbath, meniurile și celelalte obiceiuri din zilele sfînte. O mare atenție este acordată rolului tsaddik-ului, credinței în tsaddik, vizitării lui și semnificației povestirilor hasidice. Wertheim oferă informații asupra metodelor hasidice de sacrificare, de educație și a atitudinii hasidice față de statul Israel. El scoate în evidență faptul că întemeietorul mișcării a pornit de trei ori către Țara Sfîntă în secolul al șaptesprezecelea, dar cerul l-a împiedicat să ajungă acolo. În 1746, R. Abraham Gershon Kutover, cumnatul lui Besht, s-a stabilit în Țara Sfîntă, iar primul alyiah din Țara Sfîntă a fost, în 1777, cel hasidic, condus de R. Menahem Mendel din Vitebsk, R. Abraham Hakehen din Kalisk și R. Israel din Plotsk. Pînă la Yehuda Halevi, Sionul nu a avut un îndrăgostit mai pătimaș decît poetul hasidismului, Nahman din Bratislava. Deși relativ puțini dintre marii maeștri ai hasidismului au putut să călătorească în Țara Sfîntă, cei mai mulți dintre ei au făcut această călătorie în Spirit, deoarece au subliniat neîncetata

semnificația mistică a Sionului. În mod profetic, R. Solomon din Lutsk a legat viitorul Țării sfinte de renașterea limbii ebraice.

Wertheim tratează de asemenea originile termenilor „hasid” și „tsaddik” și aruncă o lumină asupra obiceiului hasidic de a da *kamayot* și *segulot*. El se referă și la *etrogim*, care a fost importat din Țara Sfântă, Corfu și Genova.

Imensa valoare a acestei cărți constă în faptul că risipește ideile eronate cultivate cu atîta perseverență de mitnagedim și de către liderii Halakh-ei, după care hasidisimul dăunează studierii adecvate a Torci. Această lucrare este una dintre primele care încearcă să studieze legile și obiceiurile care au fost introduse de mișcarea hasidică și care au influențat în cele din urmă întregul popor evreu. Cartea a fost primită cu aclamații la apariția ei în limba ebraică, iar apariția ei în limba engleză nu poate fi decît binevenită.

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Jewish Quarterly*, nr. 153, spring 1994)

Harry Rabinowicz, un descendent al familiilor hasidice și rabinice din Polonia, a fost rabinul regional al sinagogilor din Cricklewood, Willesden și Bordesbury (U.K.). A editat *Encyclopedia of Hasidism* și este autorul lucrării *A World Apart*, o istorie a hasidismului în Anglia.

Tălmăcind liturgia

NAHUM M. SARNA

Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History
by Stefan C. Reif
Cambridge: Cambridge University Press, 1993, £ 40

Rabinii din ziua de astăzi care deplîng ignoranța evreilor în ceea ce privește rugăciunile și practicile din sinagogă pot găsi o consolare, destul de tristă, în cuvintele unui învățat care a trăit la Sevilla, în Spania secolului al XIV-lea, și care a scris o lucrare foarte apreciată asupra liturghiei. În introducerea cărții sale de comentarii și rugăciuni, David ben Joseph Abudarham se plîngea de confuzia în care se complac coreligionarii săi, care nu înțeleg nici cuvintele rugăciunilor și nici nu sînt familiarizați cu ordinea corectă a ritualului sau cu modul în care trebuie ținute rugăciunile comune. *Plus ça change, plus c'est la même chose!* Lucrarea lui Abudarham a fost scrisă, se pare, pentru oamenii simpli, dar ea a rămas pînă în zilele noastre o sursă inestimabilă pentru savanții care studiază acest domeniu. Cu toate acestea, metodele moderne, critice, obiective de cercetare nu au fost aplicate motivelor, structurilor și a istoriei evoluției liturghiei tradiționale, decît din secolul al XIX-lea, odată cu apariția lucrării *Wissenschaft des Judentums* (Știința Iudaismului). Lucrările a doi savanți de renume, scrise în limba germană, au devenit clasice: cele ale marelui Leopold Zunz (1794-1886) și Ismar Elbogen (1874-1943). Unele dintre scrierile primului au fost traduse în ebraica modernă, în timp ce cuprinzătorul studiu al lui Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1913) a apărut în ebraică și în engleză, ediția engleză fiind de dată recentă.

Opera de pionerat a savanților acestei generații a dat roade bogate în ultima jumătate de secol, în Israel și în diaspora. Numeroși savanți au fost stimulați să cerceteze în amănunțime diferitele fațete ale compoziției liturgice, iar asupra acestui subiect s-a strîns o literatură imensă. Se pare că interesul savanților față de formele și conținutul slujbelor evreiești este în proporție inversă cu scăderea drastică în zilele noastre a participării regulate, active, a laicilor evrei la rugăciune.

Cartea lui Stefan C. Reif este o contribuție majoră în acest domeniu și constituie o piatră de hotar pentru investigațiile ulterioare. După cum o demonstrează notele voluminoase și bibliografia extensivă, autorul a asimilat și sintetizat practic întregul corpus de cercetări academice. Dar el nu este compilator; totul a fost suspus unor analize și reexaminări critice atente și echilibrate, în special în lumina manuscriselor și a documentelor originale de la Genizah Cairo, în această chestiune autorul avînd o autoritate de neegalat.

Cele nouă capitole ale cărții tratează, cu o trecere în revistă a domeniului de cercetare a liturghiei, precedentele și modelele biblice, dezvoltarea vechii liturghii în sinagogă, circumstanțele istorice în care a apărut prima carte evreiască de rugăciuni, impactul inventării tiparului, al răspîndirii tipăriturilor, conceptele și expresiile mistice și pietiste, consecințele Iluminismului și ale *Zeitgeist*-ului de emancipare și mișcările cărora le-au dat naștere, o trecere în revistă detaliată și o evaluare a cărților de rugăciune din secolul XX, în special din Statele Unite ale Americii, Marea Britanie și Israel, cu diversitatea lor de concepții, ideologii, tendințe, forme și conținut. În legătură cu aceasta, observația lui Reif asupra faptului că în ediția îngrijită de rabinul-șef Brodie a cărții de rugăciuni autorizate din Marea Britanie, numele lui Claudio G. Montefiore a fost înlocuit cu o referință anonimă la un „binecunoscut savant“, prezintă un interes anecdotic și este un indicator al gradului de erodare a standardelor de civilitate și a creștindeii intoleranțe care afectează disputele interne din comunitățile evreiești organizate (p.307). Se poate arăta, de asemenea, că prima ediție a Siddur-ului lui Philip Birnbaum, publicată în 1949, la care se referă (p. 298), un manual foarte popular în sinagogile ortodoxe americane, conține o pagină de „mulțumiri“ în care este recunoscută contribuția a unsprezece savanți, dintre care șase erau membri ai aceleiași facultăți a Seminarului Teologic Ortodox din America. Toți aceștia au fost eliminați din lucrările care se bazează pe ediția menționată.

Trăsătura distinctivă care face din cartea pe care o recenzăm o lucrare unică este accentul pe care îl pune pe evoluția liturghiei, în contextul istoriei intelectuale evreiești, și faptul că pune în evidență cele mai importante faze ale acestei istorii. Evoluția cărților de rugăciune pentru sinagogi se demonstrează a fi un proces dinamic, condiționat deseori de factori demografici, geografici, culturali, sociali și politici, iar uneori de influențe străine, ne-evreiești, fără legătură cu considerațiile halakhice. În plus, Reif explorează curentele intelectuale, tendințele religioase, interacțiunea ideilor și fenomenul de intertextualitate care caracterizează, toate, materialul studiat. Reif preferă mai curînd să privească tabloul global, scena panoramică, decît să izoleze și să se concentreze asupra componentelor individuale ale liturghiei standardizate, astfel încît diferitele rituri sînt tratate atît diacronic cît și sincron. Rezultatul acestei investigații scrupuloase și cuprinzătoare este o perspectivă proaspătă și bogată asupra problemelor studiate și asupra liturghiei tradiționale ca întreg. Cititorul nespecialist va fi poate surprins să afle cît de mult din structurile, formele și limbajul cărților de rugăciune standardizate, care par a fi atît de vechi, fixe și rigide, pot fi de fapt de dată recentă, o cristalizare și o instituționalizare a ceea ce fusese, nu cu mult timp în urmă, fluid, flexibil și deseori pluralist.

Recenzorul speră că la o viitoare ediție a cărții subiectele discutate în capitolele doi și trei vor fi tratate cu și mai multe amănunte. De pildă, scriind despre așa-numitul „Templu al tăcerii“, Yehezkel Kaufmann a atras atenția, în marca lucrare în limba ebraică asupra istoriei religiei lui Israel, asupra importanței deosebite a separării atente a

elementelor verbale de aspectele sacrificiale ale ritualului. Ele reprezintă două domenii distincte. Trimiterile la psalmi nu spun nimic asupra sacrificiilor care le însoțesc, în timp ce regulile amănunțite care guvernează sacrificiile păstrează tăcerea asupra oricăror rugăciuni sau recitări cu care trebuie asociate. Cele din urmă sînt prerogative ale Leviților, în timp ce primele aparțin în exclusivitate preoților. Aceasta este în conformitate cu Geneza 4: 3-4 și 26, care atribuie origini diferite celor două componente ale slujbei. Această disociere extraordinară a rugăciunii de sacrificii este în profund contrast cu situațiile cele mai răspîndite în viața religioasă din restul Orientului Antic, unde cele două erau legate în mod inextricabil. Semnificația acestui fapt trebuie apreciată la justa sa valoare.

Un alt punct care ar putea fi reconsiderat, și care este legat de cel precedent, este vechimea și originea sinagogii. Reif tratează această problemă în capitolul trei.

Dacă nu ne gîndim la sinagogi ca la o instituție organizată și formalizată, ci pur și simplu ca la niște adunări pentru rugăciune ale comunității la anumite ocazii fixe, care au loc într-un local fix, nu este nerezonabil să presupunem că ea a apărut în timpurile de dinaintea exilului. Într-o societate în care *homo religiosus* era prezența dominantă, care altul să fi fost locul normal de celebrare a slujbelor? Cînd numeroase altare provinciale au fost desființate după reforma regelui Josiah, iar sacrificiile au fost concentrate exclusiv în templul din Ierusalim, cum și unde au mai putut oamenii să-și exprime verbal aspirațiile spirituale și nevoia de comuniune cu Dumnezeu? Această problemă este cu atât mai urgentă dacă o privim în perspectiva exilului în Babilon. Nu este clar de ce tradițiile despre originile îndepărtate ale instituției sinagogii trebuie să fie considerate fără valoare.

Reif trebuie să fie felicitat pentru scrierea unei lucrări excepționale, plină de informații, erudită, stimulatoare, și care uimește de multe ori cititorul. Notele au o valoare inestimabilă. Cartea este indispensabilă tuturor celor care studiază liturghia evreiască. (Sperăm că paginile 404-405, care în exemplarul recenzorului nu au fost tipărite nu sînt altceva decît o nefericită excepție.)

Traducere de Silviu-Ioan Balla
(*Jewish Quarterly*, nr. 153, spring 1994)

Nahum M. Sarna este profesor emeritus Dora Golding la Centrul de Studii Biblice de la Universitatea Brandeis și *visiting* profesor la Universitatea Yale. El este editorul publicației *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* și director al publicației *Torah Commentary* editată de Jewish Publication Society. Cartea sa *Songs of the Heart: An Introduction to the Book of Psalms* a fost publicată de curînd la Schocken.

Cele două Scripturi

ADRIAN GRĂNESCU

Julio Treballe Barrera, *La Biblia Judia y la Biblia Cristiana - Introduccion a la Historia de la Biblia*, Editorial Trotta¹, Madrid, 1994, 670 pag.

Acest volum reunește cunoștințele științifice actuale privitoare la istoria Bibliei în trei mari capitole: culegeri de cărți canonice și apocrife, transmiterea și traducerea textului biblic precum și interpretarea Bibliei în iudaism și creștinism. Sînt stabilite punți de legătură între domenii și tendințe mult diferite (cel puțin aparent): literatura canonică și apocrifă, scriere și oralitate, literatura biblică și mediul social (grupuri de farisei, saducheii, esenieni, iudeo-creștini etc.), tradiție și inovație, iudeul și creștinul, tradiția biblică și tradiția clasică greco-romană, exegezele rabinice și ale scriitorilor creștini, exegeza critică modernă a filologilor și istoricilor, hebraiști și eleniști, interpretat ad literam sau literari (alegorici), hermeneutica Iluminismului și a postmodernității etc.

Cititorul va întâlni atât informații generale, cit și detaliate asupra numeroaselor probleme întâlnite în cercetarea actuală: cursivitatea canonului și a textului biblic, reeditarea cărților biblice, a textelor biblice „marginale” de la Qumran, substratul ebraic al exegezei creștine, influența semitismului și/sau a elenismului asupra creștinismului etc.

Vom încerca în cele ce urmează o prezentare lapidară a cuprinsului, suficientă - sperăm noi - pentru ca cititorul să-și formeze o imagine corectă și globală a acestuia.

În *Introducere (Subiectul și modalitățile sale de tratare azi)* autorul² precizează direcțiile în care își desfășoară cercetarea; sînt propuse următoarele diviziuni și subdiviziuni: Elenism, iudaism și creștinism (perspectiva elenizantă a „Școlii de istorie a Religiei”; perspectiva semitizantă a studiilor posteroare Qumranului; elen și iudaic în Noul Testament), Iudaism și elenism (elenizarea iudaismului, pluralismul soio-religios al iudaismului elenistic), Biblia în epoca persană, elenistică și romană.

Partea întâi se intitulează *Biblia și cartea în Antichitate* și conține: Limbile Bibliei. Ebraica. Aramaica. Greaca. Biblia trilingvă și trilingvismul biblic. Scrisul în Antichitate și în Biblie. Mesopotamia: scrierea cuneiformă. Egiptul: scrierea ieroglifică.

Siria și Palestina: alfabetul. Grecia: adoptarea alfabetului cananean. Transmiterea scrisă și transmiterea orală. Dificultatea transmiterii textelor în Antichitate. Momente cruciale în istoria transmiterii textului. Tranziția de la tăblițele de argilă la hîrtie și de la hîrtie la pergament. Sulul manuscris sau volumul. Codicele. Preferințele creștinilor pentru formatul codice. Folosirea codicelui în literatura greco-latină. Tranziția de la suluri la codice. Transmiterea orală (formarea și interpretarea Bibliei depinde în mare parte de tradiția orală, iudaismul rabinic se poate defini ca o religie a două Tore: Tora scrisă și Tora orală, la fel cum creștinismul este religia celor două Testamente; marile polemici între creștinii catolici și protestanți s-au centrat aproape întotdeauna pe binomul Scriptură și Tradiție *n.n.*). Școli și scribi. Școli în lumea antică și în Israel. Scribii. Școli creștine. Copierea de manuscrise în iudaism și copierea de manuscrise în creștinism. Lectura Bibliei în Sinagogă. Traducerea în Antichitate și traducerea Bibliei. Traducerea literară sau liberă. Cartea sfîntă. Biblia, carte sacră. Limba sacră. Scrierea sacră. Stilul sacru: clasicismul biblic. Școala și filologia alexandrină.

Partea a doua a cărții se intitulază *Culegerea de cărți biblice. Cărți canonice și necanonice* și conține: Istoria literară a canonului cărților biblice (Canoane de cărți sacre. Paralele. Procese de „canonizare“. Concept și criterii de „canonicitate“). Teoria tradițională asupra istoriei canonului. Istoric al formării canonului biblic (Canonul „primului Templu“ pînă la epoca babiloniană, Canonul „celui de-al doilea Templu“ pînă la criza elenistică: Tora, Cărțile profetice, Culegerea de Scrieri. Canonul „celui de-al treilea Templu“ în epoca macabeilor, Canonul „celui de-al patrulea Templu“ în epoca irodiană. Închiderea canonului în epoca mishnaică). Canonul biblic din perspectivă literară. Dezvoltarea canonului în interiorul și în afara canonului. Desfășurarea canonului incorporării în Biblia ebraică. Desfășurarea canonului incorporării în Biblia greacă (cărțile deuterocanonice). Desfășurarea canonului în afara canonului (cărțile apocrife). Istoria socială a canonului cărților biblice. Canonul samaritean. Canonul saducheilor. Canonul fariseilor: Tora scrisă și Tora orală. Canonul esenienilor. Canonul diasporei iudeo-elenistice. Canonul creștin al Vechiului Testament. Canonul creștin primitiv: culegeri de cărți canonice și apocrife. Istoria culegerii cărților canonice ale Noului Testament (cu subdiviziunile: perioada apostolică, perioada subapostolică, perioada gnosticismului, perioada agnosticismului, constituirea definitivă a canonului). Literatura creștină din epoca subapostolică: dezvoltarea genurilor neotestamentare (cu subdiviziunile: evanghelii apocrife, cărți apocrife ale apostolilor, apocalipse apocrife, interpretări creștine ale apocrifelor Vechiului Testament, Scrierile părinților apostoli, Tratamente doctrinale și morale). Factori istorici ai formării canonului neotestamentar. Criterii literare ale canonicității. Criterii teologice ale canonicității. Un canon în interiorul canonului?

Partea a treia, *Istoria textului și a versiunilor Vechiului și Noului Testament* conține: Introducere (Fapte care justifică critica textuală a Vechiului Testament. Semnificația istoriei textului biblic. Cercetarea modernă a istoriei textului biblic). Textul ebraic al Vechiului Testament (Stabilirea textului tipărit sec.XV-XX, ediții moderne; primele ediții tipărite. Stabilirea textului vocalic și al masei. Stabilirea textului consonantic). Versiunea grecească a Septuagintei (Importanța istorică a versiunii Septuagintei. Importanța actuală a studiilor Septuagintei), Ediții moderne și primele

ediții tipărite. Teorii asupra originii și istoriei versiunii Septuagintei. Recenzii creștine ale Septuagintei. Versiuni antice sau recenzii iudaice. Textul versiunii originale a Septuagintei. Versiuni aramaice ale Vechiului Testament. Targumim. Textul grec al Noului Testament (Textul tipărit al Noului Testament. *Textus receptus*. Ediții critice moderne. Manuscrise ale Noului Testament. Versiuni ale Noului Testament). Versiuni vechi ale Bibliei: Vechiul și Noul Testament. Versiuni latine (*Vetus latina*. *Vulgata*). Versiuni siriace (*Vetus syra*. *Pesitta*. Alte versiuni siriace). Versiuni copte. Versiunea gotică. Versiunea armeană. Versiunea georgiană. Versiunea etiopiană. Versiuni arabe. Versiunea slavă.

Partea a patra, *Critica textuală a Vechiului și Noului Testament*: Schimbări operate în transmiterea textului Vechiului Testament (Schimbări accidentale sau erori ale copiștilor. Schimbări intenționate). Date pentru analize critice. Principii și metode de critică textuală. Critica textuală a versiunii grecești. Istoria și critica textului ebraic. Critica textuală și filologia semitică comparată. Critica textuală și critica literară. Schimbări operate în transmiterea textului Noului Testament (Schimbări accidentale. Schimbări intenționate). Criterii și metode a selecției lecturii (Critica externă. Critica internă. Eclecticismul). „Critica din canon”. Text și canon.

Partea a cincea se intitulază *Hermeneutica. Texte și interpretări* și conține: Vechiul Testament interpretat prin el însuși (Scriere și tradiție. Text și interpretare. Reprelucrări teologice. Modalități de abordare exegetică în Vechiul Testament), Interpretarea Vechiului Testament în versiunea greacă a Septuagintei. Interpretarea Vechiului Testament în versiunile aramaice sau targumim (Traducere și perifrază. Traducere perifrastică), Interpretarea Vechiului Testament în literatura apocrifă. Caracterul exegetic al literaturii apocaliptice (Apocaliptica ebraică veche. Apocaliptica ebraică tîrzie). Interpretarea Vechiului Testament în manuscrisele de la Qumran (Autoritatea interpretării scripturale la Qumran. Text biblic și interpretare. Modalități ale interpretării biblice la Qumran. Obiective ale exegezei la Qumran). Interpretarea Vechiului Testament în literatura iudeo-elenistică. Filon din Alexandria. Flavius Iosefus. Hermeneutica rabinică. Hermeneutica creștină (Introducere. Isus și Vechiul Testament. Paul și Vechiul Testament. Vechiul Testament în evanghelii. Cartea „Evrei”. Citatele biblice în celelalte scrieri neotestamentare). Iudeocreștinismul și interpretarea Vechiului Testament (Definirea iudeo-creștinismului. Surse pentru studiul iudeo-creștinismului. Idei și simboluri ale iudeo-creștinismului. Exegeze iudeo-creștine ale Vechiului Testament. Biblia în polemicile primilor creștini cu evreii). Biblia în secolul al II-lea. Problema hermeneutică a Vechiului Testament. Biblia în secolul al III-lea. Problema hermeneutică a interpretării biblice. Gnosticismul și interpretarea gnostică a Bibliei. Exegeza biblică a maniheiștilor. Creștinismul latin occidental: Ieronim și Augustin. Cultura greacă și Biblia creștină (Educația clasică și educația creștină. Filosofia greacă și scripturile creștine). Exegeze medievale creștine. Hermeneutica modernă. Renașterea: întoarcerea la textele originale ale clasicilor și la Biblie. Iluminismul și Pietismul: hermeneutică sacră și hermeneutică profană. Hermeneutica romantică: explicația literei și înțelegerea Spiritului. Hermeneutica postmodernistă și postcriticistă: întoarcerea la tradiție, la simbol, la alegorie. Critica biblică modernă: metodele istorico-critice. Exegeze critice și teologice biblice. Biblia iudaică și Biblia creștină.

Lucrarea este înzestrată cu *Glosar*, *Tabela sistematică: Cărțile Vechiului Testament* (și) *Cărțile Noului Testament*, *Sigle*, *Indice de citate biblice*, *Indice de autori*, *Indice tematic*, *Ilustrații* și *Indice general*.

Note

1. Cartea a apărut cu ajutorul Direcției Generale a Cărții și Bibliotecilor din cadrul Ministerului spaniol al Culturii și a avut până în prezent două ediții.

2. **Julio Trebolle Barrera** este membru al Comitetului internațional pentru editarea *Manuscriselor de la Marea Moartă*; a publicat diferite lucrări privitoare la critica textuală și literară a Bibliei și a hermeneuticii biblice contemporane. Este profesor la Departamentul de studii ebraice și aramaice, actualmente director al Institutului de Științe al Religiei la Universității Complutense din Madrid. Julio Trebolle Barrera este doctor în Filologie semitică și în Teologie, licențiat în Filosofie Pură și Științe Biblice și élève honoraire al Școlii Biblice din Ierusalim.

Studii de fundamentalism

LIVIU VÂNAU

Fundamentalisms Observed, vol. I

Editori: Martin Marty și Scott Appleby¹

The University of Chicago Press Chicago și Londra, 1994,

ediție paperback, 872 pagini, 27,50 \$

The Fundamentalism Project este un amplu proiect organizat sub auspiciile Academiei Americane de Arte și Științe, care urmărește editarea unui set cât mai complet de studii referitoare la fundamentalismul religios modern. Primul volum (din seria celor cinci preconizate) este alcătuit din patrusprezece capitole, care oferă o perspectivă actualizată asupra unui însemnat număr de mișcări fundamentaliste religioase. Acestea sînt, în ordinea stabilită de editori : fundamentalismul protestant nord-american, tradiționalismul romano-catolic și conservatorismul activist în Statele Unite, fundamentalismul protestant în America Latină, Ultra-ordodoxia evreiască - cazul Haredim, fundamentalismul evreiesc zionist: blocul credincioșilor în Israel, fundamentalismul în lumea arabă sunnită: Egiptul și Sudanul, Shi'ismul activist în Iran, Irak și Liban, fundamentalismul islamic în Asia de Sud, formele organizate ale hinduismului, de la adevărul vedic la nașterea hindusă, tradiționalismul sikh, mișcările fundamentaliste în budismul Theravada, resurgența islamică în Malaezia și Indonezia, renașterea confucianismului în Extremul Orient industrial, fundamentalismul religios și politic în Japonia.

Care sînt elementele ce definesc numitorul comun al acestor mișcări? Mai întîi, numeroasele precauții ce trebuie respectate în cazul fiecărei abordări propuse de acest volum. Termenul fundamentalism nu conține nuanțările cuvenite pentru a descrie dinamica subiectelor considerate; autorii nu sînt ei înșiși fundamentalisti: rezultatul acestui cuplu de forțe seamănă mai degrabă cu un soi de aproximare, o simplificare menită să ofere un minim confort semantic cititorului. Asta nu înseamnă, desigur, că volumul gestionează un eșec informațional; dimpotrivă, împreună cu studiul comparativ al lui Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, lucrarea editată

de Marty și Appleby constituie o excepțională abordare enciclopedică a mișcărilor reacționare religioase în secolul XX. Celelalte considerente care certifică, fie și numai dintr-o perspectivă academică, enumerarea în același context a patrusprezece mișcări radicale, revoluționare și neotradiconalistice - pentru a aminti aici una din alternativele terminologiei propuse de editori - sînt determinate de raporturile pe care acestea le stabilesc față de modernitatea de tip liberal și față de guvernarea Divină. Fragilitatea acestora în planul cercetării de specialitate este un fapt pe care nu-l putem aici demonstra cum se cuvine; în cadrul articolului de față este suficient, însă, să sugerăm o slăbiciune (poate singura?) a volumului - riguroasa perspectivă academică nu (poate) surprinde resortul mistic al comportamentului individual sau colectiv specific adepților sau apologetilor acestor teologii particulare; acest resort este amintit în cîteva locuri: nimic mai mult despre autenticitatea sa.

Cititorul își mai aduce poate aminte de explozia unei bombe în orașul american Oklahoma, în luna aprilie a acestui an. Cîteva ore după ce deflagrația unei considerabile mase de explozibil provocase moartea a peste o sută de cetățeni din Oklahoma, mass-media din întreaga lume prelua informații referitoare la două persoane cu înfățișare tipică Orientului Mijlociu, probabil teroriști islamisti, care au fost văzuți înaintea exploziei, în zonă. Două zile mai tîrziu, terorismul islamic încetase să mai preocupe opinia publică: dovezi de netăgăduit indicau acum la originea atentatului un grup fundamentalist american de extremă dreaptă (a fost nevoie de mai mult timp pentru ca teroriștii arabi ce au animat zilele și nopțile Revoluției române din decembrie 1989 să se metamorfozeze, la rîndul lor, în militari români, din trupele M.A.N. și M.I.). Furia a fost înlocuită de mîhnire. Șocul produs de această turnură a lucrurilor a fost atenuat mult de coordonatele terminologiei folosite de mass-media: fundamentalismul, fie el islamic sau american, conține printre conotațiile sale suficiente argumente pentru a face dintr-un act criminal un element cu oarecare noimă. În încercarea disperată de a înțelege cauza logică a unui asemenea act, percepția fundamentalismului este marcată de o rotunjire semnificativă: dimensiunea teroristă.

Există, așadar, un "scurtcircuit" în informația referitoare la fundamentalism: principala sa caracteristică nu este terorismul. În ce privește fundamentalismul religios, cazurile propuse de lucrarea editată de Marty și Appleby oferă o panoramă mult mai nuanțată decît poate suporta mass-media de informație. Cititorului român îi revine sarcina (ingrată) de a numi, ipotetic, capitolul referitor la fundamentalismul religios în România, pornind de la elementele schițate de coautorii lucrării recenzate aici. Care sînt acestea?

Riposta. Fundamentalistii consideră că trăiesc într-un mediu corodat de viața seculară, de amenințările și comploturile acesteia. Ei încep prin a-și manifesta tradiționalismul, teama că amenințările la adresa propriei identități sociale și personale se vor transforma în realități devastatoare. Atenția lor este focalizată asupra unor chestiuni majore, pe care le consideră esențiale; nu sînt deturnați de incidente minore, colaterale; ei reacționează la această stare a lucrurilor, ripostînd cu ingeniozitate.

Militantismul. Fie că mesajul mișcărilor fundamentaliste este transmis de cuvinte, fie că el se rezumă la telefoanele de revendicare a vreunui atentat, caracterul militant al acestuia este bine definit; emițătorii lui elaborează prin intermediul său apologii ale unor concepții despre lume pe care (pretind că) le-au moștenit prin filiație (mai mult

sau mai puțin) directă de la întemeietorii tradițiilor pe care le simt primejduite. Evident, în cazurile (frecvente) în care doctrina tradițională nu prevede (din considerente oarecum obiective) un anume tip de ripostă la un gen modern de amenințare (profanare), militantismul intervine eficient, elaborând modalități efective de canalizare a "energiilor purificatoare" către zonele "infestate", care pot fi clinicile sau laboratoarele moderne, instituțiile de învățămînt sau, pur și simplu, societatea în ansamblul ei.

Instrumentarul. Rezerva de strategii utilizate în procesele amintite anterior, sau setul de fundamente practice sau doctrinale (metamorfozate în anumite circumstanțe în icoane, fetișuri, totemuri sau tabu-uri), alcătuiesc un important punct de pornire, a cărui analizare reprezintă o condiție indispensabilă în procesul de (constituire și) identificare a mișcărilor fundamentaliste religioase. Așadar, energiile acestora se vor îndrepta (lăsînd impresia că reactivează un trecut istoric neviciat, pur, înzestrat cu valoare simbolică în discursul obișnuit) către întărirea propriei identități, păstrarea unității grupului, limitarea posibilităților de intruziune, utilizînd elementele specifice conținut de instrumentarul elaborat (moștenit).

Disputa cu alteritatea. Acest inamic poate fi unul bine determinat, sau doar Celălalt; străinul este fie necredincios, fie agent al unor entități religioase antitetice, fie doar un modernist; alteori, poate fi mesagerul prietenos care încearcă să stabilească un compromis, un plan comun de acțiune, etc. Pericolul alterității se manifestă uneori în chiar interiorul unui grup, constituind un pericol în măsura în care propune atitudini moderate, negocieri etc. De regulă, se cheltuiește mult mai multă energie pentru a anihila apostazia, decît pentru a slăbi forța efectivă a grupurilor de factură religioasă diametral opuse.

Binecuvîntarea divină, sau chiar călăuzirea de către Dumnezeu sau Allah - iar în unele cazuri, mai puțin numeroase (tradiția confucianistă sau budistă), prin semne ale unei realități transcendente - este o altă caracteristică a luptei în care s-au angajat aceste grupuri. Fundamentalismele ale căror aderenți sînt convinși că sînt meniți să împlinescă, împotriva inamicilor, scopurile hotărîte de aceste instanțe divine, au de obicei o forță de impact considerabilă.

Nota:

1. *Martin E. Marty* este profesor de istorie modernă a creștinismului la Universitatea din Chicago, catedra Fairfax M. Cone, editor coordonator la The Christian Century și autor a numeroase lucrări de specialitate. Pentru alte referințe la activitatea sa, vezi articolul Ironiile Ecumenismului, de prof. Alan Black, publicat în numărul 1/1995 al revistei Altera. *R. Scott Appleby* este directorul Centrului Cushwa pentru studiul Catolicismului american, la Universitatea Notre Dame.

Liviu Vănau este editorul Revistei Române de Teologie și Research Scholar la Columbia University, USA.

The timeless death and life of the donkey drivers Commentary on Sava de Mishpatim and on Yanuqa

SILVIU LUPĂȘCU

Introduction

The problem of time is perhaps the most important philosophical, theological and mystical challenge for the human existence. In the hypostasis of the heraclitean river it turns into dust, into nothingness (as the *Kohélet*, among others, was well aware) the entire babylonian sum of acts, thoughts, beliefs, revolts, the general misunderstanding of material and formal-spiritual accomplishments. For the individual (and may be he is the only element of the inextricable universal mechanism which credibly testifies about suffering on earth, within the maimed forms of knowledge and liberty implied by systems and structures) the way out from time is too often identified with the ineluctable and incomprehensible event of death. But is death indeed the only human issue from time? The mystical answer to this question is necessarily an emphatic no. Therefore the main struggle and endeavour for the mystics aims at the placing of their selves in the outdoors of time, where eternity begins and the difficult ascension towards God, by the intermediary steps of purity and perfection, becomes possible.

As a consequence of the previous viewpoints we are entitled to ask which are the mystical alternatives in order to escape or to avoid time, other than the public and so practical act of death.

In an eschatological perspective, the idea of the end of time contains in itself the collateral notions of end of space and end of the world. The segmental doctrine of time (Judaeo-Christian *par excellence*, conceiving time as a finite continuity between Genesis and the Last Judgement) contains in its essence the ideal of millenarism and annihilation. The circular conception of time (palingenesis, spiral or myth of the eternal return) is, in fact, a permanent gravitation around the pole of

destruction, a gamble with disintegration and chaos. To use a brief image of geometrical apocalypticism, the time when the circle will be reabsorbed into the primordial point is at hand. Redemption and Messianism constitute, in our opinion, the positive alternative for the way out of time, for the referential system of a theocentric universe, in opposition to death.

According to Gershom Scholem (*The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York, USA, 1971, pp. 3-4) three main forces are active within the rabbinic Judaism: conservative (aiming at the preservation of the existing values), restorative (concerned with the return and recreation of a past condition now converted into an ideal) and utopian (consisting of a blissful vision of the future and a happy state of things which never occurred within the limits of the historical reality). Within Judaism the messianic, redemptional and millenaristic trends are concerned only with the last two spiritual forces described above, namely restorative and utopian, which are intertwined in many particular ideological tenets and nuances, theological view-points and mystical doctrines, attempts at religious salvation.

A fundamental divergence sets the conceptions of Messianism in Judaism and Christianity in opposition, even if it is possible to talk about a common source for the Judaeo-Christian Messianism as a whole.

For the Jews, it must be remembered, redemption assumes mainly historical and public features. The fundamental impersonal characteristic of the process is strongly emphasized by countless instances, rabbinical (earlier) and kabbalistical (later) as well. For example, in the Lurianic literature, little importance is given to the human personality of the Messiah, because a personal Messiah is not regarded as the focus of redemption. He rather symbolizes the accomplishment of the age of redemption, without being the absolute author of the redemption itself. Redemption is thus considered as an earthly embodiment of the Divine Will, as an act and a thought of the Godhead. On the other hand, redemption is considered as a gradual process, from creation back towards God, as a negation of the stages and levels of the divine emanation (*Sefirot* in the Kabbalah). It is worth noting at this point that the rabbinic and the zoharic points of view meet in the understanding of the redemption as a development between a beginning and an accomplishment. For instance, it is written in *Midrash Shir ha-Shirim Rabba*, VI, 10 (as a commentary on the *Songs of Songs*): "It is told of Rabbi Hiyya and Rabbi Simeon that they walked in the valley of Arbela early in the morning and saw the dawn breaking on the horizon. Thereupon Rabbi Hiyya said: 'So too is Israel's redemption; at first it will be only very slightly visible, then it will shine forth more brightly, and only afterwards will it break forth in all of its glory'." We can also read in the Zohar (*Ra'aya Mehemna*): "At the time when the Holy One, blessed be He, shall set Israel upright and bring them up out of Galut, He will open to them a small and scant window of light, and then He will open another that is larger, until He will open to them the portals on high to the four directions of the universe. So shall it be with all that the Holy One, blessed be He, does for Israel and for the righteous among them, so shall it be and not at a single instant, for neither does healing come to a sick man at a single instant, but gradually, until he is made strong." (cf. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*)

In his book *A History of Christianity*, Paul Johnson describes the close intermingling between politics, messianism and apocalypticism in the 1st century AD Palestine, before and during the Roman-Jewish War, as follows: "Palestine was thus soaked in politico-religious apocalypticism. Irredentist politics and religious extremism were inextricably mixed. All Palestinian Jews to some extent believed in a Messianic solution. There were, it is true, many different doctrines of the Messiah but the variations were matters of detail and all rested on the unitary belief that foreign oppressors would be driven out and God alone would rule Israel."

In the Christian acception, Messianism is centered in the person of Jesus-Christ, the Second Person of the Trinity, as earthly embodiment of God, of His Divine Substance. The messianic era and the age of redemption had began, from the Christian perspective, with the Crucifixion and Ressurrection of Jesus Christ, who annihilated death by death itself, proclaiming faith in Him and the following of His path as the way out of time and the way out of death. The Christian dogma theologically interpreted and analyzed the theme of redemption. In his *De Civitate Dei*, for example, Saint Augustin describes eight periods in the history of mankind, as divisions of the finite and linear time (Liber XXII, Caput XXX): ADAM - FLOOD, FLOOD - ABRAHAM, ABRAHAM - DAVID, DAVID - BABYLONE, BABYLONE - JESUS CHRIST (Birth), JESUS CHRIST, SABBAT OF THE SAINTS and DOMINICAL DAY. The last three periods represent the accomplishment of the Messianic Era, the enthronement of the kingdom of God. After the Babylonian Exile and the First Coming, the Sabbat of the Saints represents, in augustinian terms, the bliss of the spiritual people, inhabitants of the Divine City, during the Second Coming of the Lord, Jesus Christ.

The purpose of the present essay is to comment from a Judaeo-Christian perspective on two treatises of the Zohar, *Sava de-Mishpatim* and *Yanuqa*, which in our opinion are opened to strong messianic and mystical connotations. Our aim is not to identify historical influences or linguistical and literary borrowings between the dogma of Christianity and the early Kabbalah, but to point out and to stress a series of similarities pertaining to the history of religious ideas and also to throw into relief the fact that two of the great monotheistic religions are possibly inter-related by one and the same mystical essence.

THE OLD MAN AND THE BEAUTIFUL LADY

(Commentary on *Sava de Mishpatim*, Zohar, 2:94b - 95a, 99a-b, 105b, 114a)

"Rabbi Hiyya and Rabbi Yose met one night at the Tower of Tyre." is the opening sentence of the story about the Old Man and the Beautiful Maiden, incorporated in the zoharic treatise entitled *Sava de Mishpatim* or "Discourse of the Old Man". In the following analysis we will use the translation of Daniel Chanan Matt and the edition in English of an anthology from the Zohar by Isaiah Tishby.

Worth noting, at the beginning, is the symbolism implied by the Tower of Tyre or *migdal de zor*. In Talmud (*Megillah*, 6a) the name of the city Tyre / Caesarea is

given as *migdal shir*, the Tower of Shir. It is supposed (according to Daniel Chanan Matt) that Moses de Leon read the name *migdal de zor* in *Ein Ya'aqov*, a sixteenth-century collection of talmudic legends that reflects Spanish manuscript tradition and that in this way he selected the location for the story of the Old Man, both readings (*shir* and *zor*) being corruptions of the real original name of Caesarea, the Tower of Strato (after the name of its builder, king Strato of Sidon, 4th century BCE). Important for the allegorical level of the text (*remes*) is the fact that a tower represents an attempt for ascension. If this ascension is directed towards the heavens, it expresses (being an *axis mundi*, as the Tower of Babel, as the gothic churches), a tragic undertaking by which the human attempts to reintegrate the divine. The two rabbis (Hiyya and Yose) content themselves, if we may say so, only to live for a while in the mystical shadow of the ascensional idea embodied in the Tower of Tyre (the meeting takes place during the night). The tower is granting to them only the opportunity for ascension (heavenly ascension by their will or by their wisdom), but no serious ascensional attempt is made from their part and the potential way aiming the reintegration of the heavenly kingdom is not followed. In this respect, we must remember here that in the end of the story they will receive the blessing of Rabbi Yeiva Sava, but only as a divine gift from his part (in his limitless tolerance he forgives and blesses them, even if he could or perhaps should have punished them for their ignorance) and still without the reward of any ascension into heavens of the Enoch-Metatron or Elyah type (according to III Enoch and to IV Kings, 2:11-13).

At the beginning of *Sava de Mishpatim* the non-ascensional meeting of Rabbi Hiyya and Rabbi Yose has as a background the obscure image of the Tower of Tyre, occult, hidden or just unseen in the darkness. This image nevertheless testifies about the ideal of the brilliant divine light which can save and redeem the human only if it is understood, praised and rightly approached by the effort of climbing the steps of purity, of moral and spiritual perfection.

The sacred significances of the tower-image involved in the attainment of the heavenly ascension or in the preaching of the divine messages, the Words of God, can be recognized throughout the major religions of the world, in the very core of various myths, dogmas, theologies. Ezra, for instance, after the return of the Israelites from the Babylonian Exile, in the guise of a new Moses, preached again the Torah to the people, standing up on a *pillar* in the reintegrated city of Jerusalem. (*Berachot*, 7a) In the memory of this event from the past, the platform in the interior of the synagogues has a two-fold significance: Moses on Mount Sinai, performing the dialogue with God and receiving the tablets of the Law (*luhot*); Ezra or the new Moses, on the pillar, in the midst of the people, enriched with the experience of the sacred liberty understood as a return in the City and in the text of the forgotten Law.

We can find the same symbolism in the Gnostic system of Simon the Magus, in the notion of *hestos* ("the One that stood upright, that stays upright, that will stay upright"), as a metaphor for God and for the human individual worthy to be considered as the saint of God (cf. Herbert Leisegang, *La gnose*, Payot, Paris, 1971).

Of the same nature is the Christian *stylitism*, very popular among the *homini religiosi* in Syria and Palestine in the 4th and 5th centuries AD. The paradigmatic figure

among the stylites (word deriving from the Greek *stulos*, "pillar") is Saint Symeon the Stylite (*Mar Sema'an* in Syriac) who spent most of his life (he was born in 389 AD and died at the age of 70 years) on columns of 5, 6, 11, 25 metres of height, in a place which even today is called *Qala'at Sema'an*, "the City of Symeon" (cf. Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*).

The same symbol is recognizable as far as in the myths of the Chinese antiquity: during the feast which was taking place in winter (the New Year), the Chief of the community, mounted on a pillar, in the cave (subterranean abode) where all the people was gathered, was suckling the stalactites, in the ritualic act of touching with his mouth (as an elect, messenger and representative individual of the community) the teets or the bosom of the Sky, heavenly abode of the Divinity (cf. Marcel Granet, *La pensée chinoise*).

In Judaism and Christianity the classical and vane attempt of unsuccessfully ascension into heavens is the story of the Tower of Babel, which testifies once more that the unification between the human and the divine cannot take place in a material way, as long as the individuals of the community are not the possessors of the required degree of spiritual purity.

In *Sava de-Mishpatim* the unascended Tower of Tyre may be regarded as a parable for Rabbi Yeiva Sava, the Old Man, who as "heavenly lion" and "powerful hero" is in fact a hypostasis for God or the Ancient One ("the Ancient of days"), in the proximity of whom Rabbi Hiyya and Rabbi Yose, blaming and misjudging him at the beginning with the more or less common haughtiness of the wise men and scholars, are not allowed to understand and to follow in the narrow path of the spiritual ascension. According to this, in Zohar I, 5a-7a, it is written (the speaker is Rav Hammuna Sava or his Son, "the donkey driver"): "The place where I live is fine and exalted for me. It is a tower, flying in the air, great and beautiful. And these are they who dwell in the tower: the Holy One, blessed be He, and a poor man. This is where I live. But I am exiled from there and I am a mule-driver." (Isaiah Tishby, *op. cit.*, vol. 1, page 173) The "tower", in the fragment just quoted, is understood by the commentators as Sefirah Yesod. In the foot-note, Isaiah Tishby states that the Holy One, blessed be He, and the Shekhinah ("poor" and "wretched") are connected with Yesod. The "tower" is the palace of the Messiah, and the poor man living inside, as well as the exiled one destined to wandering on the earth and to donkeydriving, are the Messiah.

In his *Kabbalah*, Gershom Scholem characterizes as follows the zoharic treatise entitled *Sava de-Mishpatim*: "... an account of the companions' encounter with Rabbi Yeiva, an old man and a great kabbalist, who disguises himself in the beggarly appearance of a donkey driver, and who delivers himself of an extensive and beautifully constructed discourse on the doctrine of the soul, based on a mystical interpretation of the laws of the slavery in the Torah." The commandment concerning the Hebrew slave who must, if bought, be put to work for six years, but set free in the seventh and sabbatical year, is interpreted in terms of *gilgul* (metempsychosis or transmigration of the souls): the soul, according to the rank of the Sefirah where his origin / root is located, is supposed to pass from one existence to the other, in a reincarnation cycle of six years, before attaining the seventh level which is the level of redemption. Super-

rior and noble souls may never penetrate outside the sphere of redemption: they live in God, in an everlasting and sabbatical existence. The supreme soul is the soul of Messiah. Gilgul and Redemption represent, in fact, the two major theological and mystical notions which constitute the background of *Sava de-Mishpatim*.

An interesting parallel could also be made here, referring to the "beggarly appearance" of Rabbi Yeiva Sava, the Old Man from Mishpatim. In his essay entitled *Zen Buddhism* (in D. T. Suzuki, Erich Fromm, Richard de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, edited by Erich Fromm), D. T. Suzuki depicts the beggarly appearance and the accomplished wisdom, joined together in the fascinating personalities of the Zen Masters. In the medieval Japan, very often, the men of Zen were discovered among the beggars. After the death of an anonymous and despicable almsman his bowl was examined by chance, the bowl he used in order to beg his food. An inscription in classical Chinese was discovered on it, expressing his opinions on the meanings of existence and his comprehension of Zen. His name was never known. Bankei himself, the great Zen master, used to live among the beggars, untill, discovered, he consented to teach the great medieval aristocrats of his time. As a continuation of what we had already said about the possible mystical significances of the zoharic Tower of Tyre, we must recall into mind in this particular context the fact that the Zen experience was compared by the Zen masters themselves with the climbing on a pillar one hundred feet high. As long as the pillar did not end, the climber is located in the field of the consciousness, of the intellect. The Zen experience requires the continuation of the climbing even after the particular moment when the extremity of the pillar was attained. The jumping into the thin air, the taking upon oneself of the risk of the falling (which marks the beginning of the domain of the cosmic or ontological unconsciousness) is rewarded by the seating on the pedestal of the blooming lotus. If we will also think (cf. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*) at the talmudic and hasidic doctrine of the 36 "hidden sages" (*lamedvovniks* in the later Hasidism, from *lamed*-30 and *waw*-6), at the radicalists among the franciscan monks (*fratricelli*), preaching the necessary poverty of the Church, at the obligation contained in the *Vinayapitaka* (the Buddhist canon of discipline) for the buddhist monks to beg their food and to possess nothing except their yellow garment, their bowl, their stick and their rug, we could disclose a universal principle of mysticism in the history of religions, uniting indigence and beggarly appearance on one hand and spiritual perfection on the other.

The assertion of Rabbi Yose ("I am so glad to see the face of the Shekhinah. For just now, the whole way here, I was pestered by an old man, a donkey driver, who kept asking me riddles all the way.") must be reversed, in the purpose of grasping its inner meaning, and understood upside-down: beyond the procedure of meeting and the greeting formula imposed by the rules of etiquette among scholars, Rabbi Yose is in a deep error when he designates Rabbi Hiyya's face as the "face of the Shekhinah" (the Divine Presence of the Most High God). He is once more in error by referring in a depreciatory language to the donkey driver, the single and real embodiment of the Divine Presence in the occurrence. The "riddles" of Rav Hamnuna Sava express the mysteries of the divine realms and Rabbi Hiyya, much more circumspect, has the intuition of their profound meaning, wants to know more about them and looks forward in order to meet the donkey driver.

The famous riddles of the Old Man, as a whole, describe the logical deadlock, gap or blind alley between affirmation and negation, hidden and revealed, existence and non-existence, somehow like the “pillar” of the Zen doctrine referred to above. The Ultimate Reality cannot be expressed in an accurate way by the logical structures of the intellectual language (see, for instance, Evelyn Underhill, *Mysticism*). In order to attain the ineffable, inaccessible according to the common thought, a break must be made in the wall, in the labyrinth of structures, in the screen of categories. The divine light (the self-luminous emission could be analytically approached as a phenomenon of mystical light) and the divine love and wisdom (according, among others, with Emanuel Swedenborg, *The Divine Love and Wisdom*) is a manifestation of supreme vitality and of unconditioned, limitless, free existence, at a mystical level.

We have now to look closer at the riddles of the Old Man: “a serpent that flies in the air and wanders alone, while an ant lies peacefully between its teeth”; “beginning in union, it ends in separation”; “an eagle that nests in a tree that never was and its young, who have been plundered, are not created creatures and lie somewhere uncreated”; “when they go up, they come down, coming down, they go up”; “two who are one and one who is three”; “a beautiful maiden who has no eyes and a body concealed and revealed, who comes out in the morning and is hidden all day, who adorns herself with adornments that are not”.

The paradoxical joining together of opposite existential principles, an alternance of the Yin and Yang type, seem to be the doctrinal and mystical background of these riddles: *it is something*, priceless for the redemption and the fulfilment of the soul, but only situated beyond existence and non-existence, life and death, hidden and revealed. Rabbi Hiyya has an obscure potentiality of this knowledge: if he wouldn't have asked his question (“The donkey driver, that old man, do you know anything about him?”) the story of Rav Hamnuna Sava couldn't have been continued.

Rabbi Yose, in answer, persists in his formalistic way of approaching reality: “If he knew anything, he should have opened with Torah; then the way would not have been empty!”, statement that also suggests that Kabbalah (“the riddles”) may seem from the exoteric point of view of the non-initiate as a way of knowledge which necessarily is another way than the way of the Torah. The overwhelming formalism of the Oral Law (*Talmud* and *Midrash* above all) outwardly seem to indicate anything else but a mystical path. On the other hand, we must remember that the Zohar itself had been conceived by its author as a false or pseudo-Midrash, dated purposely back in the legendary times of Rabbi Shim'on ben Yoccai and in the remote Palestine, aiming to obtain the everlasting fame of authorship by the unconventional literary procedure of pseudepigraphy. Firstly, talmudic ideas, stories and discussions were used as a basis for the emergence of the Merkaba mysticism and kabbalistic writings. Secondly, many of the kabbalistic tracts have the textual and religious structures of the Oral Law. Nevertheless, the Kabbalah is qualitative something else than the Talmud and the Midrash. Sharp disputes opposed in time kabbalists and rabbinic authorities. On the other hand, many of the heads and leaders of the kabbalistical religious, mystical and moral establishment within Judaism (as Moses Nahmanides, Moses Cordovero and Isaac Luria, as well as Moses de Leon himself and the kabbalists from Provence,

Abraham ben David from Posquieres and Isaac the Blind, his son) were renowned as well as rabbinic authorities. A very important theological matter resides in the initial dispute or misunderstanding opposing Rabbi Yose and Sava de Mishpatim: do the dogmatic and kabbalistic opinions concord or not in their approach towards God and towards the hidden mysteries of his Divine Presence? do they testify about a common essence or are they nothing but separate ways?

The sentence "Beginning in union, it ends in separation." may be understood in terms of the emanation of the Sefirot from Ein-Sof ("the Absolute Infinite"). The union expresses itself in the ten-fold dimensionality of the sefirotic realm (movement called *zimzum* in the Lurianic Kabbalah, later on). After the tragic accident of the *breaking of the vessels*, the sefirotic structure is somehow immobilized in the dialectic existence which also implies the *sitra ahra* ("the Other Side", "the Realm of Evil"). The sefirotic realm is separated from Ein Sof and the initial unity is separated from itself.

The same elements (Ein Sof and Ten Sefirot) are recognizable in the metaphor of the "eagle that nests in a tree that never was". In a graphic acception, the Ten Sefirot are represented in the configuration of a Tree or of a Man (cf. Gershom Scholem, *Kabbalah*). God, as Ein-Sof, is above the Tree of the Sefirot, like an "eagle" nesting upon a "crown". The Ten Sefirot can be considered as the "young" or the "offspring" of the "eagle" and in their unfortunate fate undergone in the kingdom of creation from tellow him they "have been plundered" partially by the *kelippot* (evil configurations) of the *sitra ahra*, during the *breaking of the vessels*. Nevertheless, the Sefirot "are not created creatures, lie somewhere uncreated", the emanatist process by the intermediary of which the Sefirotic realm comes into being is an entirely different process than the creation of the world.

The following verse ("When they go up, they come down; coming down, they go up.") may express the internal, waves-like movements of the sefirotic structure (a living and mystical structure), upward towards Ein-Sof, downward towards the created universe, which is partially immersed in the realm of the evil, after the moment of the original sin, when the heavenly structures of the divine emanation were damaged. In the same time, the above quoted sentence may be regarded as referring to the secret movement of the real knowledge and of the true wisdom. As a parallel religious idea it could be recalled into mind the fact that on the Emerald Tablet it can be read the following fragment attributed to Hermes Trismegistos: "Through wisdom it rises slowly from the world to heaven. Then it descends to the world, combining the power of the upper and the lower. Thus you shall have the illumination of all the world, and darkness will disappear." (quotation from Idries Shah, *The Sufis*) The comparison between the two texts may not be out of place at all, as long as neo-platonism (with special reference to the emanatist system of Plotinus) is a common denominator for the Kabbalah and for the texts attributed to Hermes Trismegistos. Beside, as Gershom Scholem states (*Kabbalah, Major Trends in Jewish Mysticism*), the Book Bahir is considered by the modern analysts and commentators of the Kabbalah as the gate by the intermediary of which the doctrine of neo-platonism penetrated in Kabbalah and in Judaism.

“Two who are one, and one who is three.” could be understood in connection with the doctrine of the “three lights” or *zahzahot*, analyzed by Gershom Scholem (*Kabbalah*, page 95), doctrine supposed to originate in a responsum (early 13th century) attributed to Hai Gaon. The three *zahzahot* (“splendors”) realize the transition from the Emanator to the emanated. They exist in the “root of all roots”, above all the emanated powers, as the essence of Ein Sof, forming a “kabbalistic trinity that precedes the emanation of the Ten Sefirot” (G. Scholem, op. cit.). Added to the Ten Sefirot, the three *zahzahot* realize a sum which equates the sum of the thirteen attributes of God. They can also be interpreted from the perspective opened by the analogy with the Christian Trinity, approach permitted by the verse from *Sava de-Mishpatim* itself.

In the last riddle we encounter for the first time the image of the “beautiful maiden”. The first question which arise is: How can the notion of beauty be associated with the absence of the eyes? In this paragraph we deal apparently with the spiritual beauty of the Torah, and not with a material and physical beauty. She has no eyes, she needs no eyes, simply because she is the substance and essence of the divine seeing, being a hypostasis of the Divine Presence and a receptacle of the Divine Substance. Her body is alternatively “concealed” and “revealed” by the veils of the hierarchy of different hidden meanings, more closer or more remote from the unknown essence of the divine truth. She comes out early in the morning in the purpose of being hidden all day: the esoteric meaning is therefore the real and only reason of being of the text. The “adornments that are not” are not invested with essential existence and do not exist according to the divine life or, on the contrary, “being not” they are not at the level of terrestrial existence and are parts of the fullness of the divine life. The Beautiful Maiden stands also as an expression for *coincidentia oppositorum*. According to another quotation from the Zohar (3:152a), “There is garment and body and soul and soul of soul.”

It is interesting to discuss here the fact that the Beautiful Maiden is conceived as an embodiment or incarnation of the Divine Substance, of the Divine Will and Wisdom. From a second perspective, the Zohar is not disclosing only a spiritual and ethereal abstraction, but a beautiful woman abiding in only too earthly a body. This theme will be developed later, during the love game and love dialogue between the Beautiful Maiden and her Beloved. The accomplishment of this spiritual love affair remains all the time in the realm of the divine and hidden mysteries of the Torah and of Ein Sof, but the image used and depicted strongly recalls into mind and invite the reader to visualize the beautiful earthly body of a beautiful earthly woman, in the same type receptacle of the Divine Substance of Ein Sof. Analyzing the earthly appearance of the Shekhinah, we are not far at all from the Divine Sophia of the Gnostic system developed by Valentine and accepted by a part of the multitude of the Gnostic schools. From this perspective, the Beautiful Maiden could be understood as one of the very rare opportunities offered by the religion of Judaism to identify in one of its major books the idea of the incarnation of the Divine Presence in a human corporeal appearance. Further on we will see that Rav Hamnuna Sava and Yanuqa stand as well as messianic figures and human bodies and personalities. In them it can be disclosed the same joining together of the divine with the human in a most mysterious way. The fact that this personalistic conception about the Shekhinah and the Messiah (we already saw in the Introduction to the present essay that the personality of the Messiah plays no

role in the messianism of the traditional Judaism) occurs in the Zohar (a false Midrash and a pseudepigraphic text written in Spain in the 13th century AD, a cosmopolitan country of religious and monotheistic symbiosis, far remote from Palestine and Babylon, the main centres for traditional teaching within Judaism) could constitute an attractive proof for Christian influences in the content and doctrinal structures of the Zohar, influences that possibly have determined its author (Moses de Leon) to make borrowings in his work from the surrounding Christian milieu and from the dogma of Christianity and to integrate them in the mystical narrative of his book (G. Scholem in his *Kabbalah* suggests the terms *mystical novel* in order to characterize the Zohar).

The riddles of the Old Man could be better understood in relation with other "words of the sages" preserved by the history of religions. D. T. Suzuki (op. cit.) defines the *koan* as a kind of a problem that the master proposes to his disciples in order that they may find the solution. From another point of view, the *koan* is a document Zen which each human being brings with her on earth at his birth and must endeavour to decipher before death. The *koan* is also an attempt to break the common structures of the earthly logic and intellect, by proclaiming before the human mind the preeminence of the uncommon rationality of the irrational. The *koans* are very similar with the riddles of the Old Man from Mishpatim, as words spoken by the Zen masters to their disciples: "If you do have a stick, I will give you one. If you don't have a stick, I will take it from you."; "Make me hear the sound of a single hand!"; "Use the sword that you are keeping in your empty hands!"; "-You, a person of such an eminent sanctity, where will you go after your death? -I'll dive in the hell before all of you. -How is this possible? -If it wouldn't be me the first in the hell, who else would take care there of your salvation?". The words of Jesus referring to His eternal existence ("I was before Abraham was not.") were interpreted by different commentators as a *koan*, according to the doctrine of Zen.

At this point we must also recall into mind the strange paradoxes, *dicta* or "riddles" of another famous donkey driver, namely the Sufi Master Mulla Nasrudin. Idries Shah retells (*The Sufis*, pp. 63-110) some of the short stories which have as a hero the famous teacher. Once Nasrudin was invited to give a discourse to the inhabitants of a nearby village. He mounted the rostrum and began: "O, people, do you know what I am about to tell you?". Some rowdies, seeking to amuse themselves, shouted: "No!". "In that case, replied the Master, I shall abstain from trying to instruct such an ignorant community." The following week, after presenting their apologies, the elders of the village again prevailed upon Nasrudin to address them. "O, people, he began again, do you know what I am about to say to you?" Some of the people, uncertain now as how to react, muttered "Yes." "In that case, retorted Nasrudin, there is no need for me to say more." And he left the hall. On the third occasion, when a deputation had again visited him and implored him to make one further attempt, he presented himself before the assembly: "O, people, do you know what I am about to say?". This time the villagers shouted: "Some of us do, and some of us do not!" (the socratic origin of any gnoseology). "In that case, said Nasrudin as he withdrew, let those who know tell those who do not." In some other occurrence a Sufi mystic stopped Nasrudin in the street, and pointed at the sky. He meant: "There is only one truth, which covers all."

Nasrudin was accompanied at the time by a scholar who was seeking the rationale of Sufism. This one said to himself: "This weird apparition is mad. Perhaps Nasrudin will take some precautions against him." But the Mulla rummaged in his knapsack and brought out a coil of rope. The scholar thought: "Excellent, we will be able to seize and bind up the madman if he becomes violent." (It is, more or less, the attitude of Rabbi Yose towards Rav Hamnuna Sava.) Nasrudin's action had, in fact, meant: "Ordinary humanity tries to reach that 'sky' by methods as unsuitable as this rope." The "madman" laughed and walked away. "Well done, said the scholar, you saved us from him." In another occasion, a number of would-be disciples came to the Mulla and asked him to give them a lecture. "Very well, he said, follow me to the lecture hall." Obediently they lined up behind Nasrudin, who mounted his donkey back to front, and moved off. At first the youths were confused, later they remembered that they should not question even the slightest action of a teacher. Finally they could not bear the jeers of the ordinary passers-by. Sensing their unease, the Mulla stopped and stared at them. The boldest of them all approached him: "Mulla, we do not quite understand why you are riding that donkey face to tail." "Quite simple, said the Mulla. You see, if you were to walk in front of me, this would be disrespect to me. On the other hand, if I had my back to you, it would mean disrespect toward you. This is the sole possible compromise." As in the case of Rav Hamnuna Sava, the donkeydrivership of Mulla Nasrudin concerns the spiritual salvation of the many. Bewitched by the fascinating image of the donkey driver riding on his donkey, the followers must loose the usual use of their will, intelligence, faculties and execute the mystical jump in order to bridge the gap between earthly and divine. Mulla or Sava are there only for those who have eyes to see and to understand them, who are capable to obey to their strict moral principles, who are enlightened enough to make the difference between the "sky" and the "rope", between the "mad" and the "wise". An old Persian proverb sounds as follows: "The question about the sky, the answer about the rope."

An unexpected meaning can also be disclosed in the aphorism uttered by Rabbi Hiyya: "For sometimes in those empty fools, you discover bells of gold." At a first approach, the sentence may refer to the immanent wisdom of the fools, the knowledge of the deep sense of the irrational abiding the buffoons, which could hardly be considered as wisdom because of the disconcerting appearance beyond which sometimes worlds of truth lie hidden. But if we translate the sentence as the "golden bells hidden in the irrational emptiness / nudity / nothingness of the Infinite Being", we met again with the complex symbolism of the Emanator and the emanation, of Ein Sof and the Sefirot, the "golden bells" being only another image for the sefirotic network or structure of mystical light, circumscribed by the emptiness of God. In *Kabbalah* (pp. 110-111), Gershom Scholem states that "God reaches His complete individuation through His manifestation in Sefirah Malkhut, where He is called I". According to this it is known the kabbalistic statement that through the process of emanation "Nothingness changes into I" (*ayin le-ani*). The three root-letters of the word *ayin*, "nothingness", (aleph, yod, nun) are also contained in the word *ani*, "I", representing both the beginning and the end of the process. We can also read in Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (volume 1, page 190), translating from Zohar II, 94b-99b (*The Old Man of Mishpatim*):

"When David reached the age of thirteen, and was about to embark on his fourteenth year, then it was written: 'The Lord said to me: You are my son; today I have begotten you.' (Psalm 2:7) (...) *I*, and not *the other side*, as has been the case up till now, *I alone*." And in foot-note 357: "The Shekhinah, the Sefirah nearest to the lower world, is revealed by its name, *I*".

We are entitled to ask now: Who is Rav Hamnuna Sava, the donkey driver? Outstanding messianic connotations are possible, as long as in Zechariah (9:9) it is written that the Messiah will come "lowly and riding on an ass". In the same time, we must remember that the Old Man speaks about his Son ("But I have a small son, and I put him in school.") who appears as the main character of another zoharic treatise entitled *Yanuqa* ("The Child"). In Isaiah Tishby (*op. cit.*, vol. 1, pp. 173-171), Rav Hamnuna Sava discloses himself in an astounding sentence as his own father, creating between him, himself and his son the complex parental lineage which exists within the dogma of Christianity between the First Person and the Second Person of the Christian Trinity: "But my father used to live in the great sea, and he was a fish (*nuna*, a metaphor for Rav Hamnuna Sava, who used to swim in the sea of the Torrah) that used to circumnavigate the great sea from end to end (he speaks mystically of his previous existence in the world, as if he were his own father, but the rabbis understand it literally and think that he is the son of Rav Hamnuna)".

The symbolism of the fish has prominent messianic connotations in the doctrine of the Zohar and in the dogma of Christianity as well. In this respect, it must be remembered that the early Christians, under persecutions, were worshipping *a fish*, a schematic drawing of a fish, which could not awake the susceptibility of pagan authorities. Nevertheless, the fish was not an idol. The Greek word for "fish" is *ichthus*, which was understood by the members of the early Christian communities as an anagram for *Jesus Christus theou uios soter* ("Jesus Christ our God, Son, Saviour"). The image of the fish in this acception is also repeatedly figured on the walls of the Roman Christian Catacombs. (cf. Arnold Toynbee, *The Crucible of Christianity*, pp. 271 and 296)

Rabbi Eleazar and Rabbi Abba (Zohar I, 5a-7a) ask once more the question which Moses, as the mandatory of the people of Israel, asked God, during the dialogue with the 'burning bush': "You have so much wisdom in your power, and yet you go on leading the mules behind us? Who are you?" (I. Tishby, *op. cit.*, vol. 1, page 172) This time the answer is not *ehyeh asher ehyeh*, but: "Do not ask who I am, but let us go together and study Torrah. And let each one of us say words of wisdom to illuminate the way." The answer which the Old Man gave to Rabbi Hiyya and Rabbi Yose differ only in form, but not in spirit (Zohar II, 94b-99b): "Rabbis, I turned into a donkey driver only a short time ago. Before, I wasn't one. (...) When I find one of the rabbis traveling on the road I guide his donkey from behind". The order must not be reversed: "Rabbi Eleazar and Rabbi Abba wept for joy, and said: Come and ride, and we shall lead the mules after you. Did I not tell you, he said, that it is the king's command, until that mule-driver (Messiah) comes?" (Zohar I, 5a-7a, in I. Tishby, *op. cit.*) Speaking about himself as being his own father, Rav Hamnuna Sava may speak about himself as being in one and the same person both the king (God) who commanded and the last mule-driver (the Messiah) he is waiting for. The logic of his game and of his discourse seem to be the infinite logic of nothingness, perfect being and ubiquity.

Important at this point, I think, is to clarify in what exactly consists the donkeydrivership of Rav Hamnuna Sava. He drives from behind the donkeys of the rabbis, on the way, only in the hope that he will be granted the gift of hearing some "new words of the Torah". As a consequence, he walks in the humble guise of a pedestrian after the rabbis riding on their donkeys, but, nevertheless, he is the one who drives, who directs the donkeys on the way, he decides which is the right direction to follow, the way, the particular route and the destination, also the speed and the short stops, while the rabbis mounted on saddles are, somehow, at his own mercy, having only a very limited liberty of immobile prisoners. In other words, they are at his own mercy, they are allowed to act only on the narrow path let open by the donkey driver's will. Because God has the general right of property over his creation, the donkeys are always the property of the donkey driver, who is nothing but a messianic and divine hypostasis. The donkeys are vehicles which can be directed towards good or evil destinations (by the anti-donkeydrivership of the false-Messiah), towards fulfilment or perdition, redemption or punishment. They always carry the travellers with them, so the donkey driver is responsible for the salvation or for the loss of those who are transported by the intermediary of his vehicles. The donkey driver is taking the rabbis to the right destination, on the tortuous and dangerous way of the mystical accomplishment. He is God and Messiah, leading the travellers mounted on his vehicles to the ineffable and everlasting light waiting at the end of the road.

The image of the donkey driver as depicted in the Zohar has as a basis the parables about donkey drivers and donkeydrivership from the talmudic literature (in *Berachot* 56b, to begin with, it is written that "he who sees an ass in his dream shall hope for salvation", according with *Encyclopaedia Judaica*, volume III, page 755), where their messianic features and the messianic character of their deeds are strongly thrown into relief. For instance, in *Jerusalem Talmud, Ta'anit*, I, 4, 64b, line 48, is contained the story referring to the propitiatory character hidden under the humble and disgraceful appearance of a donkey driver (from *A Rabbinic Anthology*, by C. G. Montefiore and H. Loewe, page 179). It was revealed to the Rabbis in a dream that a certain man in a certain village should pray that rain might come. So they sent and fetched him. They asked him what his trade was, and he replied that he was an ass-driver. Because of the fact that the ass-drivers were not much esteemed, the Rabbis asked the ass-driver if he had ever done a good deed in his life. He answered that once he hired an ass to a woman who began to weep on the road because her husband was in prison and in order to obtain his ransom she was going to the city to sell her chastity. To prevent that such a thing might happen, the ass-driver sold his ass and gave her the money he received, exhorting her in the same time to free her husband and not to sin (resembling here also the injunction given by Jesus to the adulterous woman). The Rabbis said to him: 'Worthy indeed art thou to pray for us and he answered.' And the ass-driver prayed and the rain fell. In *Baba Mezia*, 58b (ibid. *Mishnah* IV, 10 and *Sifra* 107d) the rabbinic axiom "As there is a wronging or overreaching in buying or selling, so there is a wronging in words." (C. G. Montefiore & H. Loewe, *op. cit.* page 402) is applied to the particular case of the donkey-drivers seeking for provender. As a consequence, when the donkey drivers ask somebody for provender and he has none, he must

not say: 'Go to such a one; he sells provender.', when you know that he never does so. The theological meaning of this story may refer to the moral evil (evil of words) committed by common people against the Messiah. In C. G. Montefiore & H. Lowe (op. cit., page 687, note 86) it is specified that the term ass-driver is sometimes tantamount to costermonger, in order to emphasize the humble or even wretched social position of the Messiah in the world. Therefore, in the apologue about provender the ass-driver is looking for wares to purchase for re-sale. In *Aboth de Rabbi Nathan*, verse II, XVI, f. 27a (corresponding to C. G. Montefiore & H. Loewe, op. cit., pp. 172-173) it is given the story about the ass-driver who comes to Rabbi Akiba, asking to be taught the whole Torah at once. Objecting that to Moses himself the learning of the Torah it took forty days and forty nights, on Mount Sinai, nevertheless Rabbi Akiba consents to resume for the ass-driver the entire Law in the following sentence: 'What is hateful to yourself, do not to your fellow man.' This parable illustrates a particular characteristic of the messianic trend predominant in the traditional Judaism, namely that the Rabbi, the teacher of the Law is superior spiritually even to Messiah. On the other hand, it contains a brief definition of the limitless humanity and compassion of the Messiah towards His fellow-men: their salvation and their purification from any evil do represent His mission and His goal. The same idea had been strongly developed within the dogma of Christianity.

Also in *Babylonian Talmud*, *Hagigah*, 14b and *En Yaakov*, ad loc. (cf. *The Book of Legends / Sefer ha-Aggadah, Legends from the Talmud* and Midrash, edited by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky, translated by William G. Braude, Schocken Books, New York, 1992, page 211) the masters taught about a journey when Rabban Yohanan ben Zakkai was riding an ass and his disciple R. Eleazar ben Arakh was driving the ass from behind. R. Eleazar asked to be taught a chapter in the Work of the Chariot (Merkaba mysticism). To his demand Rabban Yohanan objected that the Work of the Chariot is not to be taught even to one person, unless he is a sage and able to draw inferences on his own, words that made R. Eleazar to ask the permission to say before him something that he was already taught by Rabban Yohanan. The master agreed, and in order to hear the words of his disciple he immediately dismounted from the ass, wrapped his cloak around himself and sat down on a stone beneath an olive tree (also an image with strong christological connotations). R. Eleazar asked him why has he dismounted from the ass, question which gave to Rabban Yohanan the occasion to answer that while his disciple will expound the Work of the Chariot, the Divine Presence (Shekhinah) might be with them, and the ministering angels might accompany them, so was it proper that he, Rabban Yohanan should continue riding an ass? When R. Eleazar began his exposition about the Work of the Chariot, fire came down from heaven and lapped at all the trees in the field, which then burst into song, singing "Praise the Lord from the earth, ye sea monsters, and all deeps ... fruitful trees and all cedars ... Hallelujah." (Psalm 148:7, 148:9 and 148:14). Afterwards an angel spoke from the fire, saying "Surely this is the very Work of the Chariot!". The apologue ends with the blessing of R. Eleazar by Rabban Yohanan, who greatly praises his disciple for the deep knowledge of the matters pertaining with the Work of the Chariot. The story stands for

another rabbinic example where the figures of the scholar or teacher and the conception about the Messiah and the avènement of the messianic age are unified and intertwined in the complex personalities of the donkey drivers, hidden under what the author of the Zohar would have called "a beggarly appearance". Another talmudic fragment must be remembered here (*Berakhot*, 205 and also *Babylonian Talmud*, *Berakhot*.47 a) stating the concept of precedence, as a fundamental principle in what could be called the rabbinic ethics of the donkeydrivership (corresponding to *The Book of Legends / Sefer ha-Aggadah*, ed. cit., page 316). The talmudic story-teller recounts here a journey when Ravin and Abbaye were traveling on a narrow road. Ravin's donkey got in front of Abbaye's donkey, yet Ravin did not stop and say to Abbaye "Let the master get ahead of me." Because of this inconvenience of donkeydrivership, Abbaye sharply thought and judged within himself that since his disciple returned from the west (the land of Israel) he became arrogant. But afterwards, when they reached the entrance of a synagogue, Ravin said "Let the master enter first.", words which made Abbaye to ask if he was not supposed to be considered a master even earlier and up to the present moment. In order to exculpate himself, Ravin quoted the words of Rabban Yohanan: "One gives precedence to a master only as one enters a structure with door-posts."

A very interesting parallel use of the religious symbolism of the donkeys can be encountered in the Sufi tradition, this time with special reference to the *Mathnawi* of Jalalu'ddin Rumi (*The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, R. A. Nicholson). In volume VI (Book V), page 153, it is given the apologue about *The Man who was afraid of being taken for an Ass*. One day a certain man took refuge into a house. His cheeks were yellow as saffron, his lips blue as indigo, and his hands were trembling like the leaves of a tree. The master of the house asked him: Is it well with you? What happened? The man said: Today they are seizing asses outside by force, to do hard labour for the tyrannical king. To this the householder replied: Bless you! They are taking asses, but you are not an ass. What are you afraid of? The other said: They are very furious and urgent in taking them. It will be no wonder if they take me too for an ass. All discrimination has ceased. Since indiscriminating persons are our rulers, they carry out the owner of the ass instead of the ass. To this, the master of the house replied: Be a man and do not be afraid of those who take the asses. Thou art not an ass. Be not afraid, O Jesus of the world of Time! The following theological interpretation of the story states the preeminence of the human being within the realm of creation: "The Fourth Heaven (abode of Jesus, according to the Moslem belief), moreover, is filled with thy light. God forbid that I should say that the Stable (the terrestrial world) is thy abode. Thou art higher even than the sky and the stars, though for a good reason thou art temporarily in the Stable. The Master of the Stable is one thing and the ass another. Not every one who has entered the Stable is an ass. (...) There is a different ladder for every class, there is a different heaven for every traveller's way." Pages 52-57 (op. cit., volume VI, Book V) contain the story of *The Gazelle in the Donkey-Stable*, referring to the deep sorrow experienced by a gazelle which was put by the hunter who caught her in a Stable together with donkeys, cows and oxes. The image of the donkey takes here negative connotations, but only as opposed to the intensively positive figure

of the "gazelle", which stands for the elect or the superior human (spiritual being), prisoner in the Stable of the earthly realm, among the dreadful earthly beings. The "gazelle" is here the "stranger", the "servant of God", the "messenger of Allah". Further on, Book V of *Mathnawi* (op. cit., volume VI, page 82) contains the apologue of *The Maidservant and the Ass*. The somehow striking pornographic and zoophilic imagery (Ancilla quaedam ob multam libidinem immodicamque nequitiam asinum super se injecit. Asinum ad coitum assuefecerat: asinum ad concubitus hominis viam invenerat., etc.) has in background the deep theology of soul and desire: "Lustful desire makes the heart deaf and blind, so that an ass seems like Joseph, fire like light. (...) He is lost unless a chosen servant of God, or the pull of God Himself lead him into the right way and turn over his leaf (convert and regenerate him). So that he may know that the fiery phantom which he mistook for light in the Path is but a loan. (...) Know that the male ass is this bestial soul: to be under it is more shameful than that's woman behaviour. If you die in egoism in the way the fleshly soul, know for certain that you are like that woman. God will give our fleshly soul the form of an ass, because He makes the outward forms to be in accordance with the inward nature. This is the manifestation of the secret at the Resurrection (when every one will be raised to life in a shape corresponding to his or her predominant quality): by God, by God, flee from the ass-like body!"

Within Islam the donkeydrivership is also used in the extreme negative perspective of the Anti-Christ or Dajjal, riding the great donkey of damnation, hypostasis of the Beast. The apocalyptic riding of Anti-Christ on Dajjal is described by Hajji Chum of Zanzibar in his *Utenzi wa nushuri*, unpublished Swahili manuscript, stanzas 1-200, in J. Knappert, *Islamic Legends*, Leiden, 1985, II, pp. 469-473. (We will follow in our account *Textual Sources for the Study of Islam*, edited and translated by Andrew Rippin and Jan Knappert, Manchester University Press, UK, 1986.) The eschatologic and apocalyptic perspective is over-emphasized. When it will come the time and people will no longer study the Qur'an nor keep the Law, being concerned only in satisfying their greed and lust, Jedda, Mecca, Medina, North Africa, Iran and Iraq, Turkey and Europe will be smitten with epidemics, plague and famine, with earthquakes, thunderstorms and with overwhelming invasions of countless waves of barbarian peoples. There will be no more morality or discipline and God will cause a monster to appear, created from people's bestiality. It will be ugly and horrifying to see. Its name will be Dajjal, whom the Europeans call the Anti-Christ. He will ride on a giant ass and subject all the peoples of earth to his will, causing even more filthy behaviour than before. He will rule for only forty days with terror and force. Then God will send Jesus down from Heaven on a white horse with a lance in His hand. His throne, too, will descend from above and He will seat on it, so that the faithful believers will rejoice. From them Jesus will recruit an army and ride out against Dajjal who will be defeated. Then God will intervene and command the earth to hold the monster. Suddenly, Dajjal's feet will be glued to the ground so that Jesus can approach and kill him with God's lance. The army of sinners and godless men will be annihilated by the followers of Jesus (interesting parallel for the doctrine of the two banners or standards created by St. Ignatius of Loyola in his *Spiritual Exercises*) who will become king at last and rule with justice

for forty years. There will be a long period of peace and righteousness, following the Second Coming of Jesus. At the end of His eighty-four years period of reigning, Jesus will return to Jerusalem and pray to God in the Dome of the Rock to surrender His soul again to God. Seven days later Gog and Magog will finally break through the brass wall that Alexander the Great built to contain them (Qur'an 18: 96-99). As a consequence, millions of millions of barbarians will come and will destroy civilisation.

In the previous paragraphs we treated the complex symbolism of the donkey-drivers and of the donkeydrivership from different perspectives opened by important textual sources within the three great monotheistic religions. Our approach consisted in the comparative study of closely connected religious symbols and ideas in the field of the history of religions. The mystical narrative in *Sava de-Mishpatim* continues with the presentation of the theologically ineffable Beautiful Maiden.

Rabbi Yose, now mid-converted to the brilliant path of the new wisdom unfolded before their eyes, asked the Old Man "to open" (*petiha*, which is a classical midrashic formula for the opening of the interpretation or exegesis) the story about the Beautiful Maiden: "The one about the beautiful maiden." Rav Hamnuna Sava, quoting from Psalm 118:6-8, reminds them his heavenly nature, disclosing to them that he is in the same time somebody who has YHWH on his side, somebody who takes refuge in YHWH, somebody who in fact *is* YHWH: "YHWH is on my side; I have no fear. What can any human do to me? YHWH is by my side, helping me ... It is good to take refuge in YHWH ...". Especially the last sentence could be understood from the perspective opened by the kabbalistic doctrine according to which at the coming of the age of redemption the sefirotic emanation will be reabsorbed in Ein Sof, during a divine movement from God's outwardness into God's inwardness as the process opposed to creation and emanation. After this indirect theological statement, the dialogue between Rav Hamnuna Sava and the two rabbis turns into a monologue, into a soliloquy.

"We have learned that the Rainbow took off Her garments and gave them to Moses." Daniel Chanan Matt (op. cit.) understands the Rainbow as an image for Shekhina, and also a symbol for the diversity of colours of the sefirotic realm. We meet here again with the striking image of the nudity or emptiness of the Shekhina, who takes off Her "garments" (the clouds) and gives them to Moses, on his ascension on Mount Sinai. The way of Torrah is the way of *truth* and also the way of *love*, but most of the members of mankind are incapable to perceive this truth and to experience this love. Like a precious sword that shows only for a brief interval the brilliancy of her steel (pure and stainless light), "Torrah removes a word from her sheath, is seen for a moment, then quickly hides away", but only for her lovers. Once revealed (proving Her existence by Herself), once hidden, this is the perfect bivalent mechanism, the *yin* and the *yang* alternance of the Old Man's riddles (this symbolism of the Beautiful Lady was also analyzed by Gershom Scholem, in his *Kabbalah and its symbolism*).

Rav Hamnuna Sava *opens* here the parable of the "lovely princess, beautiful in every way and hidden deep within her palace". The story resembles a lot to some of the Arab romances, Sufi in their origin (e.g. the parable of Layla and the Madman), and also to the *amour courtoise* of the troubadors, centered in Poitiers, and developed around the doctrine termed *fedeli d'amore*, promoted by Alienor of Aquitania and Mary

of Champagne. (*Layla and Majnun*, in Jalalu'ddin Rumi's *Mathnawi*, ed. cit., Book V, volume VI, page 120), speaks about the real oneness of the lover and the beloved, as the oneness of God referred to above, although they are contrary to each other from the point of view that *want* is the opposite of *want nothing*, as the pure formlessness of the mirror is opposed to the form reflected in it and still form and formlessness are one in the mirror; the grief of a long separation metamorphosed Majnun in a pure spiritual being of ecstasy and love, longing after the re-unification with Layla: "Lions and wolves and bears and onagers and other wild animals gather around thee by night; The smell of man does not come to them from thee because of the abundance of love and ecstasy in thy heart. (...) Love makes the dead bread into spirit: it makes the spirit that was perishable everlasting. (...) I am a vagabond: my body is not at ease without blows; I am a lover: I am always in close touch with blows. But my whole being is full of Layla: this shell is filled with the qualities of that Pearl. (...) The man of reason whose heart is enlightened knows that between Layla and me there is no difference.") The lover of Torrah/ Shekhina passes by the gate of Her palace every day. She opens a little window and reveals Her face to the lover, then swiftly withdraws, concealing herself, by the inner movement of revelation and hiddenness. She reveals here Her face, she beckons him with a hint, he approaches and she begins to speak with him from behind a curtain. "Tell that fool to come closer, so I can talk with him!", says the Torrah (reminding the whims and the charms of a real beautiful women), in order to prepare Her Beloved for the disclosing of Her hidden meanings. The Torrah / Shekhinah leads ineluctably her lovers through the continuity of the stages and gates of Her way, just in the same manner as the donkey driver ineluctably directs the travellers mounted on his donkeys on the continuity on his road. Both continuities we are dealing with are expressed by the continuity of the story (a fictional-non-fictional concatenation of words and phrases, subjected to the will of human and divine authorship).

The Beautiful Maiden brings Her lovers into subjection by the spiritual charms of Her spiritual beauty. The beckoning of the lover with a hint, as a mystical, seductive and unknown call, represents the motory principle for the progress of the Beloved within the infinite depths of the Shekhinah. In this respect, the "hint" constitutes the first step of the endless way and also the smaller unit of the shifting, the algorithm of the reiterated and segmental going forth, the principle of the mystical and spiritual movement, or as Lao-Tse would have put it, "An endless journey begins with a small step."

Further on, the Zohar (I, 159b-160a) states as follows: "There is the Shekhinah below, and the Shekhinah above. The Shekhinah is above in the twelve regions of the holy chariots, and among the twelve supernal *hayyot* (creatures); the Shekhinah is below among the twelve holy tribes." (I. Tishby, op. cit., page 413) Just like the Old Man, the Beautiful Maiden is in the same time the text, the writer, the main character and the characters, the theological and mystical ideas, the various interpretations, viewpoints and commentaries and also the Ultimate Reality upon which the text and the story depend. The complementary movements of revelation and concealment testify about the inner life of the divine and unique truth.

Peter Schäfer (Professor of Judaic Studies at Freie Universität Berlin) analyzed the states of revelation and hiddenness as major characteristics of God and of His

divine existence in his *The Hidden and Manifest God*. In his opinion, from the general and abstract point of view, "God is hidden *and* revealed. (...) This ambivalence of being both hidden as well as revealed also follows from the Shi'ur Qomah (measurements of the body) traditions in the Heikhalot literature." (page 162) The decisive statement of Shi'ur Qomah, according to Peter Schafer, is that God does, on the one hand, look like a human being; but, on the other hand, he exceeds all human measurements. God's hidden being expresses itself in dimensions that surpass all human categories of space and, paradoxically, it still remains conceivable in its imperceptibility. The eternity of God is perceived in the religious time like the continuity and everlastingness of a steadfast present. God ever penetrates the present of His creation, hiding and revealing Himself by imperceptible signs: "God *at present* is hidden and revealed. In the Hekhalot literature, the two-staged revelation of God at Sinai and in the time to come as found in rabbinic Judaism is concentrated in the immediate experiencing by the *vored merkavah* (the rider of the Chariot) of the simultaneously hidden and revealed God" (P. Schafer, op. cit. page 163).

From this perspective it is possible to discuss the ascension of the human into the divine. *III Enoch* describes the metamorphosis, the rapture of the man Enoch, who becomes the angel Metatron in the divine sphere. Enoch does not experience death, like Rabbi Yishma'el and John the Apostle, but simply disappears, as the drops are disappearing in the water, in the limitless seas of the divine being, the sea described by Rav Hamnuna Sava as the "great sea" that hides within it the "fish that used to circumnavigate the great sea from end to end" (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 174).

Resembling Enoch, the Old Man the donkey driver leaves the scene of the zoharic story in a state of mystical rapture, unattainable by the human perceptions and undescrivable by the words: "Rabbi Eleazar and Rabbi Abba fell down before him. In the meanwhile they lost sight of him. They rose and looked on every side, but they did not see him. They sat down and wept, and they could not speak to one another." (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 177) Rav Hamnuna Sava's "disappearance" strongly reminds the assumptions of Enoch (*III Enoch*), Elijah (*IV Kings*, 2:11-13) and Jesus-Christ.

At the end of *Sava de-Mishpatim*, Rabbi Shim'on ben Yoccai speaks to Rabbi Hiyya and Rabbi Yose about "the path of the righteous" which is "like the light of dawn": it grows "brighter and brighter" until the day is full, a conclusion of the zoharic treatise which strongly throws into relief the predominant conception of the gradual coming of the Messiah within Judaism, as we have already described it in our Introduction (Midrash Shir ha-Shirim Rabba and Zohar, Ra'aya Mchemna). If walking to it, "your stride will be free". If running to it, "you will not stumble".

The donkey driver vanishes in the depths of the divine nothingness together with the imaginary travellers mounted on his donkeys, swallowed in the bright light waiting at the end of the path of the righteous. Thanks to his strong will and to his knowledge of the method of the perfect covering of the path, expressed in the act of the guiding of the donkeys from behind, he redeems and save his companions, even if during their first encounter they have misjudged him. He returns afterwards in the world of error, in order to take the leadership of another wandering and wondering caravan. In this respect, he resembles the Boddhissattvas in the Buddhism of Nagarjuna, who, even if redeemed and perfectly deliv-

ered from the earthly circle, are returning in the world of illusion with the purpose of safeguarding the beings, even if the beings do not really exist.

The world is also the residence of Yanuqa ("the Child"), the Son of Rav Hamnuna Sava the donkey driver, who is the central character of the zoharic treatise with the same name (Zohar III, 186a-192a). Our analyze will continue in the next section with a comparison between *Yanuqa* and the *Infancy Gospels*.

THE CHILD (Commentary on *Yanuqa*, Zohar III, 186a - 192a)

In his work *Major Trends in Jewish Mysticism* (Schocken Books, New York, 1961, page 161), Gershom Scholem characterizes as follows the zoharic treatise entitled *Yanuqa* ("The Child"), which will constitute in this section the object of our analysis: "The story of an infant prodigy and its own discourse on the mysteries of the Torah and the saying of grace after meals. Like other child prodigies mentioned in *part a* (ibid. I, 238b ff.; II, 166a; *Zohar Hadash* 9a), this child is discovered by the pupils of Simeon ben Yohai after its own parents and relatives have come to regard it as incapable of learning." In *Kabbalah* (page 215), Gershom Scholem completes the previous description by further information as to the parentage of *Yanuqa*: "The story of a wonder child, the Son of the Old Man, Rav Hamnuna Sava, who teaches the companions profound interpretations of the grace after meals and other matters, when they happen to be lodging in his mother's house."

As in the commentary on *Sava de-Mishpatim* (Zohar I, 5a-7a; II, 94b-99b), we will use the translations of Daniel Chanan Matt and David Goldstein, after F. Lachower and I. Tishby.

In their journey, Rabbi Isaac and Rabbi Judah came to the village of Sikhnin (or to the place called Kfar Sikhnin), in Galilee. Here they lodged in the house of a woman who had a young son. About him we are told that he went to school every day and that he spent a lot of time in learning. Even from the very first moments, an attitude of separation, differentiation, rejection, characterizes (as it also happened with Rav Hamnuna Sava) the meeting between Yanuqa and the Rabbis: "He approached them, but before he got too near he turned away again." (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 197); "He approached them and suddenly turned back." (D. Chanan Matt, op. cit., page 170) The Child is prompt in giving the theological motivations of his apparently unpolity behaviour: "I do not want to get near them, he said to his mother, because they have not said the *Shema* today, and I have been taught that whoever does not say the *Shema* at its proper time should be shunned the whole day long." (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 197); "He said to his mother, 'I don't want to go near them because they haven't recited *Shema* today, and I have been taught: Anyone who has not recited *Shema* at its proper time is under a ban that entire day.'" (D. Chanan Matt, op. cit., page 170)

Shema is the declaration of God's oneness, the fundamental creed of the three great monotheistic religions in general and of Judaism in particular, declaration that opens with the words "Hear (*shema*) O Israel! YHWH is our God; YHWH is one." (*Deuteronomy* 6:4) The constituent parts of the *Shema* are *Deuteronomy* 6:4-9, 11:13-21; *Numbers* 15:37-41. According to the rabbinic tradition, the *Shema* must be recited every morning and every evening. *Mishnah* (*Talmud*, *Berakhot* 1:2) states that the morn-

ing *Shema* must be recited in the time interval contained between the first traces of dawn and the end of the first quarter of the day. *Talmud (Berakhot, 19a)* also gives the offences which are punishable by *niddui* (ban or exile) and does not include among them the failure to recite the *Shema*. This gives reason to D. Chanan Matt (op. cit., page 287) to suppose that the author of the *Zohar* based his statement on the codification of Moses Maimonides (*Mishneh Torah, Hilkhot Talmud Torah 6:14*), who includes among the offenders anyone who disregards a rabbinic prescription.

It must also be said that the kabbalistic doctrine of the *Zohar* attaches cosmic significance to the *Shema*. The prayer recited with perfect *kavanah* (intention, awareness, mystical determination, spiritual focus or concentration) is able to accomplish the re-unification of all the Sefirot. In this way, the message and the metaphysical desire of the individual prayer can be understood as the negation and the re-absorption in a point of the entire sefirotic emanation and also as the ascension and reintegration of this point in God, conceived as Ein Sof or Absolute Infinite. From this perspective, the *Shema* is a mystical and individual tool for the purpose of cosmic redemption and universal restoration. By proclaiming the oneness of YHWH, Israel proves itself to be "the lip of truth" (*Zohar II, 190b-191a*).

In a more courageous speculation we could parallel the sharp differentiation between *Yanuka* (a symbol of the Divine Wisdom incarnated into a human earthly presence, therefore essential wisdom, wisdom in itself, beyond the limits, categories and scholarly or dogmatic structures of thought) and the Rabbis (scholastic symbols of the earthly knowledge, based on concepts and categories, embodied in the institutionalized tradition) by the initial separation between Subject and Object in the divine existence of the Godhead, according to the emanationist process of creation described in the *Zohar*.

Presenting the theosophical doctrine of the *Zohar* in his *Major Trends in Jewish Mysticism* (pp. 218-220), Gershom Scholem states that the transformation of Nothing (*ain*) into Being or I (*ani*) is frequently explained by the use of the primordial point as a mystical symbol: "The primordial point from Nothing is the mystical centre around which the theological processes crystallize." Placed mid-way between Nothing and Being, without dimensions, the primordial point represents the Origin of Being, the Beginning or *Bereshit* contained in the first word of the Bible. In the zoharic Kabbalah this point is identified with the second Sefirah, Hokhmah or Divine Wisdom, the ideal and perfect thought of creation. In the third Sefirah (Binah or Divine Intelligence), the primordial point develops into a "palace" or "building", symbol of the universe, of the cosmos. Another name for Binah is "that which divided between the things", differentiation. In the womb of Binah ("supernal mother") what was undifferentiated exists as "pure totality of all individuation". The substance of Divine Wisdom, supreme entity which springs out of Nothing, precedes the division between the Subject and the Object of consciousness in God, division without which there is no intellectual cognition, no knowledge. At the level of Binah, God unfolds Himself as Divine Subject or Great Who (*Mi*), who stands at the end of every question and every answer. In the worlds situated beyond Binah, the universe of "this and that", God reveals Himself as *Eleh* or Divine Object. But neither *Mi* or *Eleh* can define the primordial point which appeared in the bosom of Nothingness, at the level of Hokhmah. From this perspective, *Bereshit*

bara Elohim, the first words of the Torah, disclose an unexpected meaning which could be understood as “*In the beginning created God*.” In this acception, as it may be seen, Elohim is the *object* and not the *subject* of the sentence. *Bereshit* (the “beginning” or “primordial point”) *bara* (created; the hidden Nothingness emanated or unfolded itself) *Elohim* (the name of God after the disjunction between subject and object has taken place within the Godhead, but in which this gap is paradoxically bridged or closed). The words *Mi* and *Eleh*, on the other hand, have the same consonants as the word *Elohim*. The ascent of the soul to the mystical *Mi* (Who) and beyond it, in the mystical Nothing which lies before the division of the primary idea into the *knower* and the *known*, represents the individual kabbalistic experience of God’s Oneness. The *Shema* is therefore of crucial importance for *Yanuqa*, messianic embodiment of the Divine Wisdom, under the hypostasis of *Mi*, Divine Subject or Great Who. Messiah and Rabbis, redemption and institutionalized tradition, constitute the fundamentals, the ultimates of Judaism, as an expression of the paradoxical and necessary delimitation (disjunction, differentiation) and unification (Redemption as reintegration of the Divine Oneness) which characterizes their complex relationship.

The story of Yanuqa as related in the Zohar recalls into mind the Infancy Gospels and the short fragments about the childhood of Jesus Christ contained in the Synoptic Gospels (Matthew and Luke, 1-2). First of all, the *Sitz im Leben* for the wondrous deeds performed by the two children (Yanuqa and the Child Jesus) is Galilee, place of origin of many prophets in Israel (see also Geza Vermes, *Jesus the Jew*, SCM Press Ltd., London, 1989, about Honi the Circle Drawer, Onias the Righteous and Hanina ben Dosa, disciple of Yohanan ben Zakkai). Kfar Sighnin and Nazareth are both located in Galilee, in the northern part of Palestine. (The city of Tishbe, in the ancient Gilead, the place where Elyah was coming from, is also located in the north of Palestine, in the neighbourhood of the future province of Galilee.) Further on, a similarity is evident in the words of praise which the Rabbis and the people spoke about the two mothers and the two children. We read in D. Chanan Matt (op. cit., page 172): “Rabbi Judah said to Rabbi Isaac, ‘It seems that this child is not a human being.’” (“This child does not seem to me to be human.”, I. Tishby, op. cit., volume I, page 199) and also: “They said to her, ‘Happy are you, worthy woman! Singled out from among all woman! The Blessed Holy One has selected your portion, raised your banner above all women of the world’” (cf. I. Tishby, op. cit., volume I, page 201). The same feature is emphasized in another quotation (D. Chanan Matt, op. cit., page 174; cf. I. Tishby, op. cit., volume I, page 202): “They said, ‘Son, Angel of YHWH! There is no evil eye in us; we do not come from the side of the evil eye. The Blessed Holy One is covering you with His wings!’” We shall consider now, in parallel, a few similar quotations from the Infancy Gospels, using in this purpose *The Other Bible*, edited by Willis Barnstone: “Behold, an angel of the Lord stood before her, saying, ‘Do not fear, Mary, for you have found favor before the Lord of all, and you will conceive by His Word.’ (...) ‘The power of God will overshadow you; therefore also that holy thing which is born shall be called Son of the Most High. You shall call his name Jesus, for he shall save the people from their sins’” (*The Infancy Gospel of James / Protevangelium Jacobi*, from David R. Cartlidge and David L. Dungan, *Documents for the study of the Gospels*, pp.

107-116). In the *Infancy Gospel of Thomas* the affirmation of the divine nature of the Child Jesus repeatedly counterpoints his marvelous deeds in the judgement of the audience: "This child is not earthborn; he is able to tame even fire. Perhaps he was begotten before the world's creation. (...) He is something great: a God, an angel, or what I should say I do not know. (...) The crowd, seeing what had happened, worshipped the child, saying, 'Truly, the Spirit of God lives in this child!' (...) Seeing this, the crowd was astonished and said, 'This is a heavenly child, for he saved many souls from death, and can save them all his life.' (...) The Scribes and Pharisees said, 'Are you the mother of this child?' She said, 'I am'. They said to her, 'You are blessed among women, because God has blessed the fruit of your womb. We have never before seen or heard such glory or such excellence and wisdom'" (*The Infancy Gospel of Thomas*, from D. R. Cartlidge and D. L. Dungan, op. cit., pp. 92-97); cf. I. Tishby, op. cit., volume I, page 201: "Blessed is your portion, worthy woman, the most precious of all women, for the Holy One, blessed be He, has chosen your portion, and raised your banner above all the other women in the world."

All the above quotations from the Zohar and from the Infancy Gospels imply the extraordinary and non-earthly character of the two child prodigies. Yanuqa and the Child Jesus cannot be identified or compared by the common human minds to any other thing or being on the earth. The accustomed pattern of thought of trying to accomplish the knowledge of an unknown thing by inference and parallel analysis with a known thing, fails in both cases in the same spectacular manner. By the Rabbis or by the crowd the two children named "angels", "God", "unhuman beings" or "unknowable beings". Their mothers are highly praised, singularized among all the women on the earth, considered as receptacles, abodes or vessels for the Holy Spirit of God.

When Rabbi Judah and Rabbi Isaac ask Yanuqa which is the name of his father, he speaks to them in hidden words about Rav Hamnuna Sava, the donkey-driver: "He has departed from the world, but whenever holy devotees are walking on the road he appears as a donkey driver behind them." (D. Chanan Matt, op. cit., page 172) We meet again here with the particular symbolism of the donkey driver upon which we commented in the previous section of this essay. As a *sine qua non* mark of praise and theosophical superiority the father of Yanuqa use to appear behind the mules of the wandering Rabbis who are truly holy and pious, in order to guide them on his mules on the way of salvation, the accomplishment of the particular deeds of the donkeydrivership being in fact his way of understanding the Torah, his knowledge of the Torah and also the way he chose to bear its yoke, principal features of his mission or of his martyrdom. Rav Hamnuna Sava didn't appear behind Rabbi Judah and Rabbi Isaac, simple fact which gave reason to Yanuqa to doubt seriously about the height of the moral and spiritual qualities attained by the two Rabbis: "If you are exalted, saintly men, how is it that you have not discovered him driving the mules behind you? I summed you up at the very beginning, and now I know that I was right, for my father has only to see the mule of a holy and pious man, and he straight-away drives it along behind, in order to bear the yoke of the Torah." (I. Tishby, op. cit., volume I, page 199) We meet here again the messianic symbolism of the donkey driver, analyzed on the commentary on *Sava de-Mishpatim*, the disclosing of which

constitutes in fact the major aim of the present essay. We must remember once more that in order to puzzle Rabbi Hiya and Rabbi Yose, the Old Man from Mishpatim speaks about himself as the son of Rav Hamnuna Sava, "the son of the great, strong, ancient and honourable fish (*nuna*)", being himself in fact Rav Hamnuna Sava and the donkey driver as well. Further on the mystical symbolism of the fish (which also recalls into mind strong Christian connotations) is well established and rigourously described in the textual economy of *Yanuqa*: "The child said: I do not fear the evil eye, because I am the son of a great and noble fish and fish do not fear the evil eye, for it is written: 'And let them swarm as a multitude in the midst of the earth.'" (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 202) The inserted biblical quotation is from the first chapter of the Book of Genesis, testifying about the swarming of the multitude of fish in the midst of the earth (the proper place for the real fish is the sea, with its depths and abysses of water; while the messianic fish fears not the evil eye in the midst or centre of the earth, because he was sent to save and to redeem the earth and his inhabitants from the influence of the realm of evil) as a consequence of the *Bereshit* discussed above, the result of which was also the separation within the Godhead of the Divine Object and of the Divine Subject. The Messiah, the fish and the donkey driver arrives from the everlasting depths of the Beginning which created God, but paradoxically enough the preaching of His message and the accomplishment of His redemptive action will bridge the gap of *zimzum* and creation, reuniting into the Divine One the Divine Object and the Divine Subject.

The image of the fish (surrounded by the aquarian presence of the eternity) also symbolizes the singularity of the Messiah (fish and donkey driver) in the multitude of the mankind inhabiting the earth, destined to damnation by his precious and earthly incomprehensible divine nature herself. Messiah is thus referred to in the words "until that mule-driver comes" and "But I am exiled from there, and I am a mule-driver". (I. Tishby, op. cit., volume 1, page 173) As Jesus Christ in His apocryphal childhood, Yanuqa is in the same time the son of the donkey driver, the would-be donkey driver and the donkey driver himself.

The theological and mystical formula *Bereshit bara Elohim*, as we already analyzed it according to Gershom Scholem becomes an equivalent for the famous Sanskrit formula *Tat twam asi* ("You are This One"), which establish the tri-dimensional philosophical distinction between Knower, Knowledge and Known. Nevertheless, God, as Absolute and Infinite Being, resides in the primordial point, beyond the formal structures of thought.

We maintain that the dialogical conflict and delimitation between Yanuqa and the Rabbis, between Jesus Christ and the teachers of His Childhood (as we shall see later on), according to the Infancy Gospels, is an expression of the division and separation between Divine Subject (*Mi*) and Divine Object (*Eleh*), between messianism and mystical stream of divine life, on one side, and institutionalized religion, established scholasticism, on the other side. The conflict is, nevertheless, only apparent, because in the end Rabbis and child prodigies affirm and accomplish the decrees of the Divine Will and in their words and deeds equally testify about the Divine Presence.

It is worth turning, I think, at this point, to discuss the nature and the main characteristics of the dialogue between Yanuqa and the Rabbis during their second

meeting, on one side, and between the Child Jesus and the teachers encountered in his childhood, on the other. We deal here, in fact, with some kind of amiable opposition or antithesis, a friendly and spiritual war. This is the war of words, of exchanged opinions and exegesis about the hidden meanings of the Torah. Rabbi Eleazar begins the meeting by a salutation and a blessing concerning the recognition of the messianic nature of Yanuqa, his colocutor: "The first kiss is for the fish that leave the waters and walk on dry land (the Messiah). The second kiss is for the eggs of the fish (His believers and His saints, who understood His message and began to accomplish in the world redemptive actions, according to its meanings), which produce fine fruit in the world." (I. Tishby, op. cit., page 207) In his answer, for the first time Yanuqa makes use of the allegory of the spiritual war: "Wise and holy men, do you like your sweetmeats battle-free, or do you prefer the bread of war and a meal with weapons? Would you like to bless the king with all the weapons of war, for the battle cannot be exalted without war?" (I. Tishby, op. cit., volume I, page 207) The symbolism of spiritual war continues until the end of the treatise, representing a sort of background or frame for the theological exegesis of the Torah. Once Yanuqa pronounces a sentence with deep christological meaning, which strongly recalls the *Jesus of the sword* (Matthew, 10:34: "Do not think that I have come to bring peace on earth; I have not come to bring peace, but a sword."; this statement also corresponds to the *Revelation to John*, 19:15: "From His mouth issues a sharp sword with which to smite the nations, and He will rule them with a rod of iron."): "The child said: 'Whoever wants bread, let him eat it with the edge of the sword.'" (I. Tishby, op. cit., volume I, page 208). The allegory of the spiritual war is emphasized with more and more spectacular images: "Rabbi Abba said: 'The blade of the sword is certainly turned against you'. 'I hold a shield and a buckler, said the child, to protect myself from it'. (...) 'It seems to me, the child said, that by these weapons of war I have earned this meal'. 'Indeed, you have, said Rabbi Eleazar, for you hold all the weapons in your hand, and they are all triumphant in your hand.'" (I. Tishby, op. cit., page 211)

It is very interesting to compare, further on, the above quotations with the disputes between the Child Jesus and the teachers of His childhood, as related in *The Infancy Gospel of Thomas* (*The Other Bible*, Willis Barnstone ed., pp. 92-97). The first teacher is a man named Zaccheus, who comes to Joseph and ask to be entrusted with the teaching of Jesus, promising that he will "give him all understanding with the letters, and teach him to greet all the elders and to honour them as grandfathers and fathers and to love his peers". After Zaccheus taught him all the letters in detail, from Alpha to Omega, with much discussion, the Child Jesus made a surprising affirmation: "You do not know the Alpha according to nature, how do you teach others the Beta? You hypocrite! First, if you know it, teach the Alpha, then we shall believe you about the Beta." (In this context, *Alpha* and *Beta* could be understood and interpreted from the perspective of the separate state of being within the Godhead, the kabbalistic split between Divine Subject or *Mi* and Divine Object or *Eleh* we described above, according to Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*.) Knowledge by precedence seem to be the first lesson which the Child Jesus taught to his earthly teachers and to the world as the appropriate way to approach the Infinite Absolute or the Godhead.

Afterwards he questioned the teacher about the first letter and the teacher could not answer him. He who speaks about the first letter of the alphabet is entitled to accomplish the revealing of its mysteries because he himself is "the Alpha and the Omega": "Listen, teacher, to the order of the first element, and pay attention to this, how it has lines and a central mark which goes through the two lines you see, they converge, go up, again come to head, become the same three times, subordinate, and hypostatic, isometric (...). You now have the lines of Alpha." The words *subordinate* (the Second Person as subordinate to the First Person, the Father), *hypostatic* (in the original Nicene use, equivalent to *ousia*, the unique essence of the Godhead, and as such, of the three persons of the Trinity, Father, Son, Holy Spirit; in later use, one of the persons of the Godhead and also the whole personality of Christ as distinguished from His two natures, human and divine), *isometric* (reference to a geometrical figure characterized by three equal axes at right angles, as in the cube and regular octahedron; mystical symbol of the Son as the *cornerstone*) contain the essential elements of the Christian dogma. Overwhelmed, Zaccheus recognize his defeat: "I am an old man and have been conquered by a child. (...) He is something great: a God, an angel, or what I should say I do not know." The "battle" between the celestial and the earthly knowledge of the alphabet continues with the second teacher who, fearing the learning of the child, thought about a stratagem: "First I will teach him Greek, and then Hebrew." But, after many hours of teaching, the Child Jesus interrupts him in the same way: "If you really are a teacher, and you know the letters well, tell me the power of Alpha and I will tell you that of Beta." The scholarly dispute turns soon into a physical fight: "The teacher was angered and hit Jesus on the head. The child was hurt and cursed him. Immediately the teacher fainted, falling to the ground upon his face. The child returned to the house of Joseph." The precedence *Alpha implies Beta* could be interpreted also as an expression for *the First Person implies the Second Person* or *God the Father implies the Son Jesus Christ*. Even from the very beginning, Jesus encounters resistance to the preaching of His message from the part of the earthly structures of human thought, from the formal way of teaching and behaving and from the institutionalized and dogmatic form of religion. In order to penetrate them he must, first of all, define His position in the world (divine embodied into human) and the nature of His message in the limitless universe of language. This is perhaps the reason why at the very beginning of His way into the world, Jesus emphasizes the importance of the knowledge of the alphabet and of the structures of language, in order to perform at his perfection the passage, implication or connection between the letters of the alphabet, as long as only the divine truth can generate truth. A third teacher took Jesus into his school, with fear and much anxiety. "But Jesus went boldly into the school and found a book lying on the lectern, and taking it did not read the letters in it, but opened his mouth and spoke by the Holy Spirit and taught the Law to those standing nearby". In this way, the structures of language are negated by the stream of the Holy Spirit, container of the divine knowledge and of the infinity of the hidden mystical meanings of the Law. This time the opposition common teacher-child prodigy turns into an amiable dialogue, when the teacher says to Joseph: "Know, brother, that I took the child as a disciple, but he is full of much grace and wisdom, and I beg you brother, take him into your house." Never-

theless, the teacher is animated by the sacred fear due by the human beings towards the divine. Jesus praises now his third teacher and also pronounces the forgiveness of the second one, as long as the Holy Spirit penetrated and disintegrated the structures of language: "Since you spoke correctly and witnessed correctly, on account of you the one who was stricken shall be healed."

Further on, during the interpretation of the verse "And in the vine were three branches ..." (Genesis, 40:10), Yanuqa develops a very interesting exegesis based on the symbolical images of Enoch / Metatron, *bread* and *wine* (also opened for intensive christological and Christian connotations; for instance, the symbolical giving of Christ as a sacrifice to the world in *bread* and *wine* understood as symbols of His body during the Holy Supper and the Eucharist), as a description of the inter-relation and the divine / heavenly mechanics of the Sefirot: "We have learned that there are seven firmaments (seven Sefirot from Hesed to Malkhut), and they are seven palaces, and they are both six (if Malkhut is omitted) and five (if Yesod is also omitted, considered as one with Tiferet), and they all originate from the wine of the Holy, Ancient One on high (emanation downward from the supreme source). (...) Enoch Metatron said that 'he brought him wine' means that he (Jacob) put water in the wine (water is Hesed and wine is Din; the influence of Din / Judgement must be tempered with Hesed / Mercy), for if water had not been added he would not have had the strength to drink it, and Enoch Metatron spoke wisely". (I. Tishby, op. cit., page 212) As a consequence of this discourse, Rabbi Eleazar and Rabbi Abba are astonished by the ingeniousness of Yanuqa and by his penetrating and spectacular theological connections. They refer to Yanuqa in apologetically terms: "Holy angel, messenger from on high, behold, the wine belongs to you, and you have conquered through the mystery of the Holy Spirit." (I. Tishby, op. cit., page 213) The words which Yanuqa addresses to them in response could be regarded and analyzed, because of their latent messianic content, as a parallel version for the words spoken by Jesus Christ during the Holy Supper: "The child said: Companions, bread and wine are the mainstay of the meal. All the other foods are subsidiary to them. And it is the Torah that makes them prosper, and they belong to her. And now the Torah implores you with love, saying 'Come, eat of my bread, and drink of the wine which I have mingled.' (Proverbs 9:5) Now, since the Torah invites you and begs you to do this, you should comply with her wishes." (I. Tishby, op. cit., volume I, page 213) (cf. Matthew, 26:29: "Now as they were eating, Jesus took bread and blessed, and broke it, and gave it to the disciples and said, 'Take, eat; this is my body.' And he took a cup, and when he had given thanks he gave it to them, saying, 'Drink of it all of you; for this is my blood of the covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins. I tell you I shall not drink again of this fruit of the vine until that day when I drink it new with you in my Father's kingdom.'")

It is also worth noting to pay attention to the discussion about the Shekhinah contained in *Yanuqa*. The initial commentary is related to a talmudic commandment, contained in the *Babylonian Talmud* (*Shabbat*, 118b): "We have learned that one should not walk four cubits bareheaded. Why? because the Shekhinah rests upon the head, and both the eyes and the words of the wise man are in his head, that is, they are directed toward Him who rests upon his head." (I. Tishby, op. cit., volume I, page

201) This commentary is concluded a few pages further by a punctiform understanding of the Shekhinah (cf. the doctrine of the "primordial point"), generated by the gift of the Divine Love to the Beloved (cf. to the story about the *Old Man and the Beautiful Lady* in *Sava de-Mishpatim* and to the description of the mystical and theological love affair between *Layla and Majnun* contained in Rumi's *Mathnawi*), idea developed as a commentary on *Song of Songs*, 1:5-6 ("I am very dark, but comely, O daughters of Jerusalem, like the tents of Ke'dar, like the courtains of Solomon. Do not gaze at me because I am swarthy, because the sun has scorched me. My mother's sons were angry with me, they made me keeper of the vineyards; but, my own vineyard I have not kept!" - The Messiah is also "keeper of the vineyards" in the sense that he was sent to save and redeem the lives of all the others; and also His "own vineyard" He has "not kept", in the sense that he was put to death and crucified by those whom He delivered from death): "When the Shekhinah experiences great love for her beloved, she makes herself extremely small, because of the thrust of love that she cannot bear, until nothing can be seen of her but the tiniest point, which is the letter *Yod* (also first letter of YHWH, middle letter of *ain* / Nothingness and last letter of *ani* / I)." (I. Tishby, op. cit., volume I, page 219) In order to describe mystically the Shekhinah two symbols were superposed here: the "primordial point" and the "obscure night" (connotations are possible from the broad perspective of the history of religious ideas with St. John of the Cross, *The Dark Night of the Soul*, and with Lao Tse, *Tao Te King*, with special reference to the "Dark Matrix"). According to them in *Yanuqa* the Shekhinah clearly claims her lot: "I am black", "I have no room to bring my Beloved under my wings".

In this context it should also be emphasized the symbolism of light and brilliance, involved in the textual parallel testimonies about Yanuqa and about the Child Jesus. After Rabbi Shim'on ben Yoccai confirmed once more that Yanuqa is the son of Rav Hamnuna Sava, Rabbi Eleazar said to him: "I must go see that flaming light!" (D. Chanan Matt, op. cit., page 176; see also I. Tishby, op. cit., volume I, page 205, which gives "burning lamp" instead of "flaming light"). The symbolism of light is developed in the next paragraph, where the paradoxical failure on earth of the Messiah as a celestial individual is explicitly stated: "He will not achieve fame for himself in this world, said Rabbi Simeon, for there is something of the celestial in him, and it is a mystery. A continuing light shines upon him from his father, and this mystery is not current among the companions." (I. Tishby, op. cit., volume I, page 205) Mantua, Cremona and Constantinople editions of the Zohar have the term *meshikhu* for "continuing light" or "flowing light". The meaning of the paragraph is that the father's soul reappears in and shines upon the son, according to the hidden laws of *gilgul* or transmigration of the souls. (We must remember here that *gilgul* is also the main subject in the theological debate contained in *Sava de-Mishpatim*. According to the unrevealed laws of the divine and cosmic mechanics of the Sefirot, the individual souls have to transmigrate for six life-periods and be delivered in the seventh one, according to the command contained in the Book of Exodus that an Israelite slave should be kept into slavery for six years and be delivered in the sabbatical year.) But the father of Yanuqa is not merely a being made from bones and flesh, but Rav Hamnuna Sava himself. I have said

before that for such messianic and non-human figures like Yanuqa and Rav Hamnuna Sava the designations implied by the parentage lineage remain always formal and extremely relative. The earthly embodiments of the supernal stream of Divine Life keep for ever in the memory of their spiritual being the identity of nature with the Divine Being, the very source (as well as source of everything and of the universe as a whole) wherefrom they emanated. (The words of Jesus about His "mother and kinsmen" and about the "Temple of My Father" constitute nothing but one more proof to the above assertion.)

A most astonishing example of the symbolism of the light can be encountered in the *Latin Infancy Gospel*, dated in the 2nd century AD, and based on two sources, namely Arundel and Hereford manuscripts (we follow once more *The Other Bible*, page 406, ed. W. Barnstone, from D. R. Cartlidge and D. L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*, pp. 104-106, quoting sections from the Arundel manuscript, chapters 68-74). The words are spoken by a midwife who assisted Mary during the birth of Jesus: "I was gazing intently at the fantastically bright light which had been born. The light, however, after a while, shrank, imitated the shape of an infant, then immediately became outwardly an infant in the usual manner of born infants. (...) I was terrified because he had no weight like other babies who are born. (...) He was in his body totally shining, just as the dew of the Most High God." In this way, the messianic character of Yanuqa and the Child Jesus is emphasized by the brilliance of the divine light which accompanies their birth and their earthly career.

If the old and beautiful Sufi aphorism "Seek knowledge, even as far as China!" is true (where the word *China* must not be understood literally, but as a code word for the "concentration of the mind", deriving from the root CHN), according to Idries Shah (*The Sufis*, pp. 202-203) we are justified to use the two fundamental principles of *yin* and *yang* (a resemblance to which we were able to identify in the inner mechanism of the riddles spoken by the Old Man from Mishpatim, riddles built on the alternance of oppositions, on thesis and antithesis) of the most ancient Chinese tradition, in order to explain one of the most important mystical metaphors contained in *Yanuqa*: the "ten bars of acacia wood". The biblical quotation is from Exodus 26:26-28: "You shall make bars of acacia wood: five for the planks of one side of the Dwelling, five for the planks of the other side of the Dwelling. The centre bar in the middle of the planks shall run from end to end." The author of the Zohar completes the allegory: "Now you might think that this middle bar is a separate one, and not included in the five. But it is not so. The middle bar is one of the five - two on one side, two on the other, and one in the middle. This is the central bar, the pillar of Jacob, the mystery of Moses. Parallel to this are the five fingers of the human hand." (I. Tishby, op. cit., volume I, page 198) The ten bars are interpreted as a metaphor for the ten Sefirot. Five of them represent the Sefirot from Hesed to Hod, with Tiferet ("the middle bar") in the middle. Tiferet maintains the equilibrium between Mercy (Hesed and Nezah) and Judgement (Gevurah and Hod), corresponding also to Jacob and Moses. This is the reason why Moses spread out his hands, in order to obtain grace and influence from the Sefirot and also why the priestly benedictions depend upon the fingers. In this way it is also disclosed the meaning of the sentence "Because the hands of a human being (the Sefirot)

inhabit the height of the world." (D. Chanan Matt, op. cit., page 171), words which also seem to illustrate, as the most appropriate commentary, the sculpture of Auguste Rodin entitled *The Cathedral*. The graphic representation of the ten acacia bars resembles to the Hexagramms *Ch'ien* ("Modesty") and *Yu* ("Enthusiasm") from *I Ching* or the Book of Changes. One of the meanings of *Ch'ien* is "mountain". "The mountain is the youngest son of the Creative, the representative of heaven on earth." (*I Ching or book of changes*, the Richard Wilhelm translation, Arkana, Penguin Books, page 63) *Yu*, on the other hand, expresses the mystical unification between human and divine, heaven and earth: "This uniting of the human past with the Divinity in solemn moments of religious inspiration established the bond between God and man. The ruler who revered the Divinity in revering his ancestors became thereby the Son of Heaven, in whom the heavenly and the earthly world met in mystical contact." (*I Ching*, ed. cit., page 69) As the Sefirot (configuration of the ten acacia bars), the Hexagrammes represent nothing but the enthroned universal order, celestial structures preserving the foundations of the world. Once more, filiation and precedence of the Divine Powers, reintegration of the human within the divine, seem to constitute universals of the religiosity of the mankind. As a consequence of this fact, according to the *Infancy Gospel of Thomas*, it should be remembered that the first teaching of the Child Jesus witnessed that there exists an *Alpha* before any *Beta*.

Conclusions

We are entitled now to epitomize the content of our analysis into the following conclusions:

a. First of all, we must state that our approach towards the subject we dealt with in the present essay is characteristic to the history of religions and to the history of the religious ideas. Therefore the different elements of our reasoning come more often from the field of the religious symbolism, sensibility, intuition and not within the strict limits of formal scholasticism, of theological empirism. Our main creed is that the realm of mysticism, of the mystical ideas, is one and the same for all the religions of the world, which are perhaps nothing but different sides of one and the same mountain. As a consequence of this fact, the mystical ideational essence can be more or less the same for various places and instances, despite the variegated characters and features (dogmas, rituals, institutionalized forms of religion) which may constitute its garments. Spectacular connections, commentaries, discoveries are possible from this broader perspective and way of approaching the religious phenomenon. The Divine One, we think, must necessarily be conceived as unique and irreducible in each religion of the world and in the entire religious universe as a whole. The best metaphor in order to clarify our conception is perhaps the one of the broken religious mosaic, the reintegration of which by coordinated scholarly effort it is, we think, worthy to be attempted, as long as, on the other hand, a great number of related facts seem to testify about the Divine One in the collective memory of mankind. The human attitudes towards the main events of the human life do not vary too much - as a function of different geography and different religious establishment, being always more or less identical, as the events of the human individual destiny themselves are identical almost

anywhere in space as well as in time. As a consequence, the religious answers of the *homini religiosi* throughout the earth and the universe claim the existence of a common origin and essence for world's religions.

Surprisingly enough, we must say, the result of such an approach is the discovery of favourable arguments, proofs and evidences arriving from the opposite camp, from the fields of positivism and empirism. In such occasions analysis of symbols and scientific research cannot but join hands, in the attempt to establish the religious truth itself, beyond preconceived ideas and formal structures of thought.

b. The possibility that the author of the *Zohar* had been subject to Christian and Gnostic influences, despite his strong rabbinical background, cannot be entirely ruled out as a hypothesis. The spiritual atmosphere of Spain in the 12th and 13th centuries AD was marked by a symbiosis between Judaism, Islam and Christianity, especially in the philosophical and theological spheres. Personalities like Ibn Sinna (Avicenna), Ibn Roshd (Averroes), Solomon Ibn Gabirol (Avicebron) were deeply renowned among the Christian scholars in Europe at that time. On the other hand, it had been proved the importance of the Gnostic school of Castile, leaded by Todros Abulafia and Moses of Burgos, while Azriel of Gerona (the supposed author of *Sefer ha-Bahir*) is considered the scholar who introduced Neoplatonism within Judaism, re-expressing the doctrine of the aeons as emanation and communication of the Godhead in the kabbalistic doctrine of the Sefirot. We must also remember that the fertile mystical ground of Spain produced later on outstanding mystical figures like St. John of the Cross, Ste. Therese of Avila (in Avila was also the domicile of Moses de Leon), Ignatius of Loyola. The first two were accused of heresy by the Catholic Church of Spain and even condemned (the writings of St. John of the Cross, in manuscript, were burned, while he was emoprisoned in a monastery). Often enough, the heretics of the great monotheistic religions are guilty only for introducing, within the traditional framework of their own religion, alien concepts and elements borrowed from the adversary forms of monotheism which they encountered or from the surrounding religious and spiritual environment.

c. *Sava de-Mishpatim* and *Yanuqa* are undoubtedly mystical symbols or allegories, characterized by messianic dimensions. They are personal or personified hypostasis of the Messiah, religious feature which could be considered as very surprising for Judaism, a religious establishment where the impersonal conception about the Messiah was predominant. Nevertheless, their being, the nature of their being, is clothed in mystery and in the revealed-unrevealed shadows of the mystical spirituality. Like the difference between the First Person and the Second Person in Christianity (beyond the appearance of which lies the continuity of one and the same Divine Substance or *ousia*) the apparent personal difference between *Sava de-Mishpatim* and *Yanuqa* suggests the identity of the divine and of the messianic essence and is, more or less, relative, obscure or blurred: the Old Man presents himself as the Son of Rav Hamnuna Sava, of the Great Fish (cf. the Christian anagram *ichthus*, "fish" for *Iesus Christus theou uios soter*, "Jesus Christ our God, Son, Saviour", we referred to above), affirmation made by *Yanuqa* as well; *Yanuqa* speaks about his father, the donkey driver, while the Rabbis (including Shimeon ben Yokkai) refer to him as the Son of Rav Hamnuna Sava, divine being, most high and exalted thing, non-human presence.

d. The metaphor of donkeydrivership must be regarded as defining for the messianic nature of Sava de-Mishpatim and of Yanuqa. The entrance of Jesus Christ in Jerusalem occurs also by the riding of an ass. From this perspective, God and Messiah (Sava de-Mishpatim and Yanuqa; First Person or Father and Second Person or Son) shouldn't be considered as distinct entities involved in the great work of redemption, but as characterized by a continuity of divine life, of divine substance, even if such a viewpoint is not quite in accord with the rabbinic tradition of Judaism. Most interesting conclusions can be grasped, as a development of this idea, from the parallel analysis of Zechariah 9:9 and Matthew 21:2-7, as long as in the event of redemption Messiah is understood as God knowledgeable to the redeemed, while God is able to operate the redemption by the intermediary of Messiah as Self-manifestation of the Divine Absolute. The two quotations are: "Rejoice greatly, O daughter of Ziyyon; shout, O daughter of Jerusalem: behold, thy king comes to thee: he is just, and victorious; humble, and riding upon an ass, and upon a colt, the foal of an ass (...) and his dominion shall be from sea to sea, and from the river to the ends of the earth." (Zechariah, 9:9-10); "Go to the village facing you, and you will immediately find a tethered donkey and a colt with her. Untie them and bring them to Me. If anyone says anything to you, you are to say, 'The Master needs them and will send them back directly'." "They brought the donkey and the colt, then they laid their cloaks on their backs and he sat on them." (Matthew, 21, 2-7) Consequently, Messiah came and will come on two donkeys. Zechariah has *mor* ("ass") and *air* ("colt"), "foal of an ass" or *ben atonot*. At this particular point, if the tradition of Judaism does not agree with the Christian apostasy, the Christian orthodoxy of messianism agrees with the tradition of Judaism. Is the Messiah riding two donkeys at once? Is there a matter of two Messiah, riding two different donkeys? Or may be God, who is One, expressed in the continuity of His Divine Substance understood as Divine Being and Divine Uniqueness, is riding upon the ass and upon the colt at once? This last question is, in fact, our answer. There are two donkeys and two donkey drivers who are God and Messiah in the most undifferentiated way: Rav Hamnuna Sava and Yanuqa, the First Person and the Second Person, the Father and the Son. Upon the ass, the human body of Christ is driven by the unseen Presence of God to the accomplishment of the ineluctable sacrifice, driven from behind, with no other possible alternative left by the severe economy of the messianic destiny, also a symbol for the mankind's implacable driven from behind on its way towards redemption.

It must be remembered here that at their face value both Judaism and Christianity are non-mythological monotheistic religions. Nevertheless, mythological elements survived in each of them, hidden under various appearances. (In this respect, it must be said that Gershom Scholem in *Kabbalah* and *Major Trends in Jewish Mysticism* considers Kabbalah itself as a mythological reaction and revival within Judaism understood as a dogmatic and scholastic religion inside which the popular and creative mythological trends and features were premeditatedly suffocated.) The symbolism of the donkey and of the donkeydrivership is very old and, as we already saw, can be frequently encountered in Judaism, Christianity and Islam as well. Without attempting to say that the donkey drivers and the donkeydrivership are ancient mythological in-

serions or survivings within more developed forms of religions, we would like to indicate some possible mythological origins of the motive of the donkey in the Greek antiquity. Quoting Apollodorus (I. 6. 2.), in his *The Greek Myths: I*, Robert Graves gives the myth of the *Giant's revolt*. The leader of the Giants against the Olympians is Alcyoneus, whom Heracles had wounded with an arrow, caught up on his shoulders and dragged over the Thracian border. The significance of the word Alcyoneus is "mighty ass" and it seem to be a symbol for the spirit of the sirocco, "the breath of the Wild Ass" or Typhon, generator of bad dreams, murderous inclinations and rapes. As a personification of the sirocco from the Southern Desert, a cause of havoc in Libya and Greece, Typhon was depicted as a desert ass. No positive nor messianic characteristics could be identified at this level in Alcyoneus, but it must be remembered that later on the symbol of Alcyon acquired intensive positive features, loosing in turn the donkey image but preserving the idea of fly, bird, wind: Alcyon became the spiritual and marvelous bird. (Friederich Nietzsche, among others, described the symbol of Alcyon in this way.), existing and not existing in the same time, in the tradition of european wisdom, being a symbol for the proximity of the divine and for the human spiritual superiority or excellence (possible connotations with the Hebrew word *ruah*, signifying in the same time "wind", "breath" and "spirit").

As a continuation of this idea it is worth throwing into relief at this point what is considered to be the first pictorial representation of the Crucifixion within Christianity, in the catacomb from the Palatine Hill in Rome. It is a mere caricature on the wall: a human body is crucified on a "T"-like cross; his head is a donkey head. On his left side stands another human being, uprightly; between the last one and the cross it is written in Greek an inscription referring to the fact that he (Alexamenos) is worshipping his god or God. Dated in the 3rd century AD, the image is considered the first representation of the Crucifixion of Jesus Christ. It is supposable that beyond the Christian elements on the surface it reflects a strong pagan and mythical background (may be Mithraic, Gnostic, Egyptian or Greek, beings part-animal part-human being frequent in the religious milieux just mentioned). As a difference from the primitive conception about Alcyoneus, in the picture described above the addition of the messianic, redemptive and christological element is self-evident. Far from being a ridiculous or offensive way of representing Jesus Christ, as it was initially supposed, in our opinion the caricature from the Palatine Hill in Rome, with the donkey head on a crucified human body worshipped as God reflects an immemorial messianic tradition the roots of which are lost in *illud tempus*. (cf. Arnold Toynbee, *The Crucible of Christianity*, page 295; and also *A Bible Commentary for Today*, page 1090)

e. Both Yanuqa and the Child Jesus as depicted in the *Infancy Gospel of Thomas* or in the *Synoptic Gospels* of Matthew and Luke, came into contact with the schools of rabbinical tradition and adopt positions of marked antagonism. Jesus demands vehemently the knowledge of *Alpha* before the teaching of *Beta*, while Yanuqa accuses the Rabbis of uncleanness and he also "found them lacking". In each occasion, new, unexpected and brilliant interpretations of the Torrah are revealed and delivered, under the appearance or allegory of a *spiritual war*.

f. For the zoharic treatises the doctrine of the Sefirot constitutes a permanent background. The transition Divine Subject - Divine Object ("in the beginning (primordial point) created Elohim", *Mi* and *Eleh*) discussed above is mere an actualization of this mystical background. The Sefirot are perceived by the kabbalistic tradition as the configuration of a Divine-Human form: "Alongside this picture (of a Sefirotic Tree) we have the more common image of the Sefirot in the form of a man. While the tree grows with its top down, this human form has its head properly on top, and is occasionally referred to as the reversed tree. The first Sefirot represents the head, and, in the Zohar, the three cavities of the brain (Keter, Hokmah, Binah); the fourth (Gedullah or Hesed) and the fifth (Gevurah or Din), the arms; the sixth (Tiferet or Rahamim), the torso; the seventh (Nezah) and the eighth (Hod), the legs; the ninth (Zaddik or Yesod Olam), the sexual organ; and the tenth (Malkhut or Atarah) refers either to the all-embracing totality of the image, or, as in Bahir, to the female as companion to the male, since both together are needed to constitute a perfect man." (G. Scholem, *Kabbalah*, pp. 106-107)

g. According to the *Synoptic Gospels*, the earthly destiny of Jesus Christ ends in a beatific and explicit way, by Ressurrection and Assumption. The story of Yanuqa has its end enveloped in riddles, parables and mystery: "But with this child, whose light is stable, and who has perfect understanding, it is different. Furthermore, the Holy One, blessed be He, yearns to smell the scent of this apple - blessed is his portion! (...) But may it be God's will that his mother should not suffer because of him." (I. Tishby, op. cit., page 223). Is Yanuqa the saint apple of redemption, a negation of the apple of the Primordial Sin, whose scent the Holy One, blessed be He, yearns to smell, and whose mother, even if tormented by his martyrdom, will be comforted and beatified by the Will of God? The author of the Zohar is the holder of this secret, while the donkey drivers and their donkeys are treading on their immutable path towards the end of time.

Bibliographical index

A Bible Commentary for Today, edited by G. C. D. Howley, F. F. Bruce and H. L. Ellison, Pickering & Inglis, London / Glasgow, 1973

Augustinus, Aurelianus, Saint, *De Civitate Dei / La Cite de Dieu*, Port-Royal, Paris, 1853, version established by the Benedictins of Saint-Maur Monastery

Carlidge, R. David and Dungan, L. David, *Documents for the Study of the Gospels*, Philadelphia, USA, Fortress Press, 1981

Granel, Marcel, *La pensee chinoise, La renaissance du livre*, Paris, 1934

Graves, Robert, *The Greek Myths: I*, Penguin Books, 1962

I Ching or Book of Changes, the Richard Wilhelm translation, Penguin Books, Arkana, 1989

John of the Cross, Saint, *The Dark Night of the Soul*, translated by D. Lewis, London, 1916

Johnson, Paul, *A History of Christianity*, Penguin Books, UK, 1990

Lacarrière, Jacques, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975

Montefiore, C. G., and Loewe, H., *A Rabbinic Anthology*, London, UK, Macmillan & Co., Ltd.,

Schäfer, Peter, *The Hidden and Manifest God*, State University of New York Press, USA, 1992

Shah, Idries, *The Sufis*, Anchor Books, USA, 1971

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, USA, 1961

Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York, USA, 1971

Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Dorset Press, New York, USA, 1987

Suzuki, D. T., Erich Fromm, Richard de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Souvenir

Press, 1974

Textual Sources for the Study of Islam, edited and translated by Andrew Rippin and Jan Knappert,

Manchester University Press, UK, 1986

The Other Bible, edited by Willis Barnstone, Harper San Francisco, USA, 1984

The Book of Legends / Sefer ha- Aggadah, (Legends from the Talmud and Midrash), edited by

Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky, translated by William G. Braude, Schocken Books,

New York, USA, 1992

The Mathnawi of Jalalu 'ddin Rumi, translated by Reynold A. Nicholson (volume VI, containing

the fifth & sixth Books), printed by Cambridge University Press for the trustees of the "E. J. W. Gibb

Memorial", published by Messrs Luzac & Co., London, UK, 1934

Tishby, Isayah, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford University Press, 3 volumes, 1989 and 1991

Toynbee, Arnold, *The Crucible of Christianity*, Thames & Hudson, London, UK, 1969

Underhill, Evelyn, *Mysticism*, The Noonday Press, New York, USA, 1955

Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, SCM Press Ltd., London, 1989

Zohar, the Book of Enlightenment, Paulist Press, New Jersey, USA, 1983, translation by Daniel

Chanan Matt in "The Classics of Western Spirituality".

Silviu Lupașcu este editor consultant al Revistei Române de Teologie și este *Research Scholar* la Yale University, USA. Studiul de față a fost prezentat ca teză de absolvire, în 1994, la Oxford Centre for Post-graduate Hebrew and Jewish Studies, sub îndrumarea dr. Philip Alexander.

