

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2006, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2006
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Dorin OANCEA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. conf. dr. Ștefan RESCEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Constantin RUS, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Constantin COMAN, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București

Secretar de redacție: dr. Bogdan DEDU

Redactori corespondenți: Asist. drd. Ionuț Alexandru TUDORIE, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Lect. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Lect. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Pr. conf. dr. Mihai SĂSĂUJAN, Arad; Pr. conf. dr. Alexandru IONIȚĂ, Constanța; Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. asist. drd. Grigore Dinu MOȘ, Cluj-Napoca; Arhim. lect. dr. Cristian Teofil TIA, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Ion BICA, Pitești; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. lect. dr. Constantin JINGA, Timișoara; Pr. lect. drd. Teofil STAN, Baia-Mare.

Colaboratori: Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Arhiepiscopi, Prea Sfințiii Episcopi, cadrele didactice de la facultățile de teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Tehnoredactare: Eliodor IFTIMIU

Corectură: Dragoș VLĂDESCU și Alexandru MĂLUREANU

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sector IV, România
Tel. (+4) 021 335 61 17; Fax: (+4) 021 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com
www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS

Prolog 5

Studii

Asist. drd. Sabin PREDĂ,
Pentru o traducere teologică a lui „eudokein en” 7

Pr. drd. Marian VILD,
A fi „în Hristos” după Epistolele Sfântului Apostol Pavel 24

Pr. drd. Cătălin PĂLIMARU,
Antropologia omiliilor „macariene” 46

Drd. George PALADE,
Iisus Hristos – Înțelepciunea lui Dumnezeu, la Sucevița 74

Drd. Constantin POGOR,
Etude narrative sur l'activité et sur le rôle du saint prophète Jean-Baptiste dans le quatrième Evangile 91

Drd. Cătălin VĂTĂMANU,
„Războiul sfânt” din perspectiva Vechiului Testament 100

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285 – precizarea pneumatologiei ortodoxe și replica ortodoxă la învățătura despre Filioque (traducere de Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr) 120

Din teologia ortodoxă contemporană

Episcop Kallistos WARE,

Iată, Eu le fac pe toate noi (traducere de Asist. drd. Georgian PĂUNOIU)

..... 145

Dialog teologic

Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr,

Raport cu privire la lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-catolică, Belgrad, 18-25 septembrie 2006 153

Drd. Nicușor DECIU,

Prolegomene la o istorie a literaturii creștine. Parabolă, mit și simboluri biblice în romanul „Idiotul” al lui F.M. Dostoievski 169

Cronica 177

Recenzii

Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, postfață de Eduard Iricinschi, Ed. Polirom, Iași, 2006, 235p. (Prep. dr. Daniel BUDA)

..... 180

Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă.

Mărturiile Tradiției, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, 532p. (Drd. Stelian GOMBOȘ) 185

Un martir al Crucii: viața și opera lui Teodor M. Popescu, col. Ortodoxia luptătoare, București, Editura Christiana, București, 2006, 540p. (Asist. drd. Ionuț Alexandru TUDORIE) 189

Reviste de teologie

Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l’Athonite, no. 12: *L’humilité*, le sel de la terre, 2006 (prezentare de dr. Bogdan DEDU) 194

Cărți primite la redacție 201

P ROLOG

Cea mai mare parte a studiilor publicate în numărul de față este elaborată de tineri doctoranzi. Este un semn, așa cum spuneam într-unul din numerele anterioare, că teologia românească poate spera la o generație puternică de teologi. Și de data aceasta diversitatea tematică, dar și seriozitatea cu care sunt elaborate studiile publicate ne îndreptățește odată în plus să sperăm.

Ne bucură înmulțirea studiilor de exegeză și de teologie biblică, domenii oarecum vitregite în istoria mai veche și mai nouă a teologiei românești. Publicăm în numărul de față două studii de exegeză biblică și două de teologie biblică. Drd. Sabin Preda, membru în echipa de traducători a Societății Biblice Interconfesionale din România pentru Noul Testament, ne prezintă un studiu care reflectă implicarea autorului în acest proiect și perspectiva teologică ca dominantă în metoda de traducere: *Pentru o traducere teologică a lui „eudokein en”*. Expresia paulină „în Hristos”, binecunoscută, dar și foarte greu de înțeles în multitudinea de contexte în care este folosită, este obiectul unui studiu extins, semnat de Pr. drd. Marian Vild, cu titlul: *„A fi în Hristos” după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*. Drd. Constantin Pogor publică un studiu de teologie biblică, intitulat *Etude narrative sur l'activité et le rôle du Sainte prophète Jean-Baptiste dans le quatrième Evangile*. Studiul ne propune abordarea prin prisma unei metode tot mai folosite în ultimul timp – metoda narativă – a unei teme mult discutată în bibliografia de specialitate – Sf. Ioan Botezătorul în Evanghelia a patra. În fine, pentru a încheia cu studiile din domeniul biblic, semnalăm studiul de teologie biblică intitulat: *Războiul sfânt din perspectiva Vechiului Testament*, semnat de Drd. Cătălin Vătămanu. O temă adusă în actualitate de diferitele erminii date conceptului de „război sfânt” în contextul tensiunilor și conflictelor din lumea contemporană.

Rubrica **Studii** se completează cu două contribuții importante, una în domeniul antropologiei și una în domeniul teologiei icoanei. Cel de antropologie este semnat de Pr. drd. Cătălin Pălimaru și intitulat: *Antropologia omiliilor „macariene”*. Studiul se înscrie într-o tot mai evidentă tendință a teologiei ortodoxe de elaborare a unei antropologii teologice ortodoxe. Se verifică, în felul acesta afirmația unui cunoscut teolog ortodox că secolul al XXI-lea, pe plan teologic, va fi dominat de antropologie. Cel de teologie a icoanei este semnat de

Drd. George Palade și ne propune o analiză a frescelor din biserica Mănăstirii Sucevița, care înfățișează pe Iisus Hristos - Înțelepciunea lui Dumnezeu.

La rubrica **Din Sfinții Părinți ai Bisericii** publicăm *Tomosul Sinodal constantinopolitan din 1285 – precizarea pneumatologiei ortodoxe și replica ortodoxă la învățătura despre Filioque*, în traducerea Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr. Același neobosit teolog și editor ne oferă pentru rubrica **Dialog teologic** o foarte consistentă prezentare critică a lucrărilor celei de a IX-a sesiuni plenare a comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-catolică, ce a avut loc la Belgrad între 18-25 septembrie 2006. Rubrica **Dialog teologic** mai cuprinde o foarte originală provocare în direcția evaluării teologice ortodoxe a literaturii universale de inspirație creștină. Este vorba de materialul semnat de Drd. Nicușor Deciu și intitulat: *Prolegomena la o istorie a literaturii creștine. Parabolă, mit și simboluri biblice în romanul „Idiotul” al lui F.M. Dostoievski*. Este vorba de un domeniu care-și așteaptă demult ostenitorii, acela al studierii dintr-o perspectivă teologică a literaturii universale. O catedră sau un curs pe această temă în facultățile noastre de teologie ar fi nu numai necesare, ci și foarte utile, mai ales la Specializarea Teologie didactică.

Revista se încheie cu obișnuitele rubrici: **Cronica, Recenzii, Reviste de teologie, Cărți primite la redacție.**

În fine, aducem la cunoștință cititorilor noștri că, din motive independente de voința prea cucerniciei sale, Părintele profesor Constantin Coman își încheie, odată cu acest număr, activitatea sa de redactor șef la revista *Studii Teologice*. Redacția îi aduce mulțumiri pentru contribuția sa esențială la realizarea noului format al revistei.

Redacția

S TUDII

Asist. drd. Sabin PREDĂ

PENTRU O TRADUCERE TEOLOGICĂ A LUI *EUDOKEIN EN*

În contextul apariției în spațiul cultural și religios românesc a unor traduceri noi ale Sfintei Scripturi, studiul de față ridică o problemă ermeneutică în ceea ce privește metodologia traducerii textului Scripturii, pledând pentru evaluarea și traducerea teologică a textelor Dumnezeieștii Scripturi.

Studiul de față pornește de la o problemă de înțelegere a unui text foarte cunoscut din traducerile românești ale Sfintei Scripturi, text a cărui exprimare dificilă (dificilă în primul rând sub aspectul limbii române) lasă să se întrevadă problemele traducerii lui¹. Textul „Acesta este Fiul Meu sinoptici cel iubit în care am binevoit”, cuprins în relatarea Botezului de la evangheliștii (Mt. 3, 17. Mc 1, 11. Lc 3, 22), prezintă cuvintele pe care Dumnezeu Tatăl le rostește și, ca acțiune, coincide cu trimiterea Duhului Sfânt peste (sau în) Fiul. Ce înseamnă însă expresia „întru care am binevoit”? Ce înseamnă *a binevoi* pentru traducătorii Bibliei și ce înseamnă în limbajul comun? Mai mult, chiar dacă verbul *a binevoi* mai este încă folosit în limba română, el nu este folosit niciodată în structura „a binevoi *în* ceva sau cineva”, ci aproape exclusiv sub forma „a binevoi să”. Prin urmare se ridică întrebările: Expresia biblică „a binevoi în” are vreo relevanță teologică adâncă sau este doar o formulă învechită, un calc el expresiei grecești? Cum trebuie înțeleasă și cum trebuie tradusă această expresie? În cele din urmă, prin abordarea unei probleme punctuale în traducerea Sfintei Scripturi, studiul de față atinge un punct important în problematica

¹ Dificultatea versetului se poate constata și din nenumăratele variante de traducere ale ei, atât românești, dar mai ales străine.

traducerii Sfintei Scripturi: cât de mult contează viziunea teologică a traducătorului în procesul traducerii și cât de mult poate afecta această viziune traducerea.

Ceea ce ne va interesa în acest studiu va fi, pe de o parte, să vedem în ce ar consta acțiunea verbului *eudokein en* și, pe de altă parte, să observăm care este diferența de viziune teologică propusă prin traducerea poziției *en* în diverse forme.

A. Dicționarele de specialitate²

Așa cum am mai spus, în limba română verbul *eudokein* are ca echivalent în limba romană un calc lingvistic: *a binevoi*. Înțelesul pe care cititorul obișnuit îl percepe însă din calculul a binevoi este o asociere a înțelesurilor celor două cuvinte: *a voi* și *bine*, adică acțiunea verbului a voi, care implică o atitudine cu totul liberă din partea celui care o face, și calificativul pe care această acțiune îl primește, acela de bun, bine. *A binevoi* ar însemna, așadar, în primă instanță a voi ceva într-un mod cu totul și cu totul bun.

Analiza etimologică a cuvântului din limba greacă ne mai aduce o informație foarte importantă. Cuvântul este format din verbul $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ – a voi, a considera, și particula $\epsilon\upsilon$, care adăugată lângă o parte de vorbire aduce totdeauna nuanța de bine, de deplinătate, de împlinire bună și, în același timp, o nuanță de interioritate și de stare a sufletului³.

Dicționarul explicativ al limbii române ne dă următoarea definiție: *bine + a voi - a voi, depășind anumite ambiții sau convenții; a avea bunăvoința, bunătatea să... / a avea dispoziție, o atitudine favorabilă față de o cerere, de o plângere etc.*

Dicționarele de specialitate împart și ele sensurile verbului *eudokein* în două, uneori trei sau mai multe categorii, în funcție de părțile de vorbire și de propoziție de care este legat. Prin urmare găsim:

² Majoritatea dicționarelor le-am consultat din programele Bible Works și Paratext. De aceea nu vom face nici o altă referire bibliografică, afară de autor și titlu.

³ Dăm aici ca exemplu familia de cuvinte a substantivelor $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\chi\chi\omicron\nu\varsigma$ și $\epsilon\upsilon\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\chi\chi\omicron\nu\varsigma$. Cel dintâi înseamnă măruntaie, ceea ce există în interiorul (fizic) al omului. Folosit însă ca imagine a interiorului spiritual al omului, el primește și sensul de inimă. Cel de-al doilea cuvânt aduce un element în plus, acela al interiorității spirituale bune, și de multe ori este tradus cu milostivire, inimă milostivă, chiar iubire, care suferă împreună cu cineva.

1. folosirea verbului cu infinitivul și/sau cu acuzativul sau dativul unui lucru - specifică autorilor clasici. Printre autorii greci cel mai des îl folosesc Polybius, Diodorus, and Dionysius Halicarnassus⁴. Ca sens primar găsim :

a. în limba română: a binevoi, a considera că e bine, a consimți, a avea plăcerea să, etc.;

b. în limba engleză: consider good, seem good to, consent to, like, prefer, approve of⁵

- to consent to do, be glad to do;⁶

- it seems good to one, is one's good pleasure; to think it good, choose, determine, decide;

- (cu ideea de bunătate care însoțește decizia): to do willingly what is signified by the infinitive, to be ready to, to prefer, choose rather (we thought it good);⁷

c. în limba franceză:

- juger bon, approuve, etre satisfait

- etre content de qqe ch., se complaire dans qqe ch.,

- acquiescer au desir de qqn

- juger bon de, etre satisfait de ou que, consentir

- il semble bon a qqn, on approuve⁸

2. folosirea verbului cu prepoziția *en* sau *eis* se pare că este specifică numai autorilor biblici⁹. Pentru redarea lui în limbile moderne găsim:

a. în limba română: *a binevoi în, a binevoi pentru*¹⁰, *a-și găsi plăcerea în*¹¹

b. în limba engleză:

- *be well-pleased with, take pleasure or delight in, be glad in, especially of God's approval*,¹²

⁴ cf. THAYER, *Greek-English Lexicon of the NT*

⁵ FRIBERG, *Analytical Greek Lexicon*

⁶ Liddell-SCOTT, *Greek-English Lexicon (Abridged)*

⁷ THAYER, *op.cit.*

⁸ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-francais*, Hachette, 2000

⁹ „by a usage peculiar to Biblical writers”, cf. Thayer, *op.cit.*, la cuvânt

¹⁰ În traducerea românești ortodoxe ale Bibliei (începând cu 1648 și terminând cu ediția jubiliară a Sfântului Sinod).

¹¹ Ioan BADEA, Dicționar al Noului Testament

¹² FRIBERG, *Analytical Greek Lexicon*

-to be pleased with something or someone, with the implication of resulting pleasure - to be pleased with, to take pleasure in.¹³

-to be well pleased, ἐν τινι with a person or thing, N.T.¹⁴

-followed by ἐν τινι, to be well pleased with, take pleasure in, a person or thing.

-followed by εἰς τινα (when directing the mind, turning the thoughts, unto), to be favorably inclined toward one

-with a simple accusative of person to be favorable to, take pleasure in¹⁵

c. în limba franceză:

- prendre son plaisir en, agréer, se complaire en¹⁶

- être content de quelque chose, se complaire en quelque chose.¹⁷

B. Contextele Noului Testament.

În 6 contexte din Noul Testament verbul *eudokein* este totdeauna folosit împreună cu prepoziția *en* iar subiectul verbului este Dumnezeu Tatăl¹⁸. Verbul *eudokein en* apare așadar ca o lucrare specifică Tatălui. Aceste contexte sunt:

a. Botezul Domnului (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc. 3, 22);

b. Plinirea prorociei lui Isaia (Mt 12, 18);

c. Schimbarea la Față (Mt 17, 5; Mc. 9, 7; Lc 9, 35; II Petru 1, 17);

d. I Cor 10, 5;

e. Col. 1, 19; și

¹³ LOUW-NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*

¹⁴ LIDDELL-SCOTT, *op.cit.*

¹⁵ THAYER, *op.cit.*

¹⁶ Maurice CARREZ, Francois MOREL, *Dictionnaire du Nouveau Testament*

¹⁷ A. BAILLY, *op.cit.*

¹⁸ Singurul context în care subiectul verbului este un om este 2 Cor 12, 10: διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι (de aceea mă bucur în neputințe, în batjocură, în nevoi, în prigoane și în întristări, pentru Hristos. Căci atunci când sunt neputincios, atunci sunt puternic). Diferența este însă una foarte clară. εὐδοκῶ ἐν introduce o stare, o situație (în cazul de față una rea, de prigoană, de întristare, de slăbiciune) în care cineva trăiește și chiar voiește să fie pentru un motiv foarte concret: ὑπὲρ Χριστοῦ – pentru Hristos. În plus, și în cazul de față εὐδοκῶ ἐν poate fi tradus și cu „duhul meu se bucură în”, după cum se va vedea mai jos.

f. Evr 10, 38.

Pentru fiecare din aceste contexte traduceri românești mai vechi și mai noi, cu excepția traducerii Cornilescu, optează aproape în întregime pentru traducerea verbului din limba greacă prin *a binevoi*. Foarte puține traduceri fac excepție de la această regulă după cum vom vedea în analiza ce urmează.

Din cauză că două contexte (Epifania și Schimbarea la Față) conțin aceeași expresie și aproape în aceleași condiții (a și c), ne vom limita în analiza cuvintelor *Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit* numai la observații făcute asupra traducerilor românești ale textului din relatarea Epifaniei. Pe celelalte le vom analiza separat.

C. Analiza contextelor și a traducerilor

1. Epifania (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22)

Episodul Epifaniei Domnului este relatat de toți evangheliștii sinoptici, dar redat diferit. Evanghelistul Matei transmite expresia la persoana a III-a singular, iar Evangheliștii Marcu și Luca o transmit la persoana a II-a (sublinierile ne aparțin).

Variante de traducere	Mt. 3, 17	Mc. 1, 11	Lc. 3, 22
GNT	Καὶ Ἰδοὺ Φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα, Οὗτος ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.	Καὶ Φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.	Καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
Biblia 1648	Acesta iaste Fiiul Meu cel iubit pentru carele bine vruiu.	Și glas fu den ceriure: Tu ești Fiiul Meu cel iubit, întru Carele bine voescu.	și fi glas den ceriu zicând: Tu ești Fiiul Meu cel iubit, în Tine m-am odihnit.
Noul Testament de la Bălgrad 1688	Acesta iaste Fiiul Meu cel iubit, întru carele bine-vruiu.	Și glas fu den ceriuri: Tu ești Fiiul Meu cel iubit, întru	Și glas din ceriu să să fie făcut, zicând: Tu ești Fiiul Meu

		Carele bine am vrut.	cel iubit, în Tine bine vreau.
Ediția sinodală 1988	Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit.	Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit.	Și s-a coborât Duhul Sfânt peste El, în chip trupesc, ca un porumbel, și s-a făcut glas din cer: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit.
Ediția jubiliară Anania 2000	Și iată, glas din ceruri grăind: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit.	Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit!	Și Duhul Sfânt s-a coborât peste El în chip trupesc, ca un porumbel; și glas din cer s-a făcut: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit
CNS - Cornilescu	Acesta este Fiul Meu prea iubit, în care 'mi gălesc plăcerea.	Și din ceruri s'a auzit un glas, care zicea: „Tu ești Fiul Meu prea iubit, în Tine îmi gălesc toată plăcerea Mea. ”	și Duhul Sfânt S'a pogorît peste El în chip trupesc, ca un porumbel. Și din cer s'a auzit un glas, care zicea: „Tu ești Fiul Meu prea iubit: în Tine 'mi gălesc toată plăcerea Mea! ”

După cum se poate observa din tabelul de mai sus, traduceri românești, cu excepția traducerii Cornilescu și a traducerilor mai noi eterodoxe, redau expresia prin „în/întru care am binevoit”. O traducere mai puțin obișnuită este cea din Noul Testament de la Bălgrad (1648) care traduce diferit același text din cele trei contexte sinoptice ale Botezului: *pentru carele bine vreau* (la Matei), *întru carele bine voescu* (la Marcu) și

în *Tine m-am odihnit* (la Luca). Pentru că cele trei traduceri cuprind toate variantele din traduceri românești ortodoxe, vom încerca, în cele ce urmează, să facem o descriere a interpretărilor teologice pe care le propun aceste trei forme de traducere.

a. Matei 3, 17

Traducerea prepoziției *en* cu *pentru* din Mt 3, 17 poate propune două viziuni teologice în funcție de înțelesul pe care i-l dăm prepoziției *pentru*: a. de dragul căruia sau b. în folosul căruia.

În primul caz, dacă îi dăm prepoziției *pentru* înțelesul *de dragul căruia*, se înțelege din text că Dumnezeu Tatăl face o anumită acțiune (aceea presupusă de verbul *a binevoi*) de dragul Fiului și în folosul altcuiva, adică al lumii, al omului. Prin urmare, oricare ar fi acțiunea verbului, partea a doua a expresiei nu mai rămâne o mărturisire despre Fiul, așa cum este prima (*Acesta este Fiul Meu cel iubit*), ci se transformă într-un fel de făgăduință a lui Dumnezeu făcută altcuiva (cel mai posibil lumii, omenirii): „*Acesta este Fiul Meu cel iubit de dragul căruia am binevoit (să)....*” sau „... de dragul căruia Eu *binevoiesc* (acțiunea verbului a binevoi o presupunem neînțeleasă) pentru...”.

Această direcție teologică în care ne duce traducerea prepoziției *en* cu *pentru* ar avea sinapse puternice în teologia ortodoxă: Tatăl creează lumea și pe om *de dragul Fiului*; Tatăl îl creează pe om în starea de fiu pentru că, iubind pe Fiul, vrea să își extindă iubirea și la alți fii. Aceasta e arătată și de porunca ascultării pe care o primește omul și din făgăduința moștenirii împărăției, care este același lucru cu făgăduința îndumnezeirii sau cu făgăduința sălășluirii Duhului Sfânt în om, după cum vom vedea la Sfântul Maxim Mărturisitorul¹⁹.

Calitatea de fiu este determinată de aceste două realități: ascultarea și moștenirea. În cazul relației dintre Dumnezeu-Tatăl și Fiul, acestea două sunt cele care guvernează relația de iubire. Dumnezeu Tatăl iubește pe Fiul și (bine)voiește pentru El, Fiul iubește pe Tatăl și ascultă de voia Tatălui, împlinind-o, lucrând ceea ce Tatăl voiește²⁰. Dumnezeu-Tatăl îi dă

¹⁹ Vezi comentariul său la rugăciunea „Tatăl nostru”, Filocalia 2: „Numele lui Dumnezeu este Fiul, împărăția este Duhul Sfânt”.

²⁰ Se poate constata foarte clar această relație în Evanghelia după Ioan. Este ceea ce demonstrează și Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI în *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*: „Dar deoarece socotesc, în mod cuvenit și drept, că studierea vrednică de cea mai mare iubire a dogmelor dumnezeiești e mai presus de orice osteneală, vino, ca, făcând cele asemănătoare corăbierilor, să cercetăm iarăși, ca pe o funie, înțelesul capitolului. Căci

Fiului său întreaga sa avere. Nu întâmplător avere în limba greacă se spune οὐσία, περιουσία sau βίος²¹, adică tot ceea ce există în jurul cuiva, întreaga sa existență, întreaga sa viață. Tatăl îi dă Fiului întreaga sa existență, care e e fapt întreaga Sa ființă. Și această ființă este cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi: Duhul Sfânt. Astfel, Tatăl voiește să îi dea Fiului moștenirea, iar Fiul primește moștenirea câtă vreme rămâne în calitatea sa de fiu prin ascultare. Vocația Tatălui este aceea de a voi, vocația Fiului este aceea de a asculta de Tatăl, de a împlini voia Tatălui.

Pentru că Dumnezeu îl creează pe om „după chipul Său și spre asemănarea cu El”, omul este creat în aceeași stare de fiu. Cele două expresii „după chip” și „după asemănare” arată cele două atribute: starea de fiu care ascultă și fĂgăduința moștenirii.

Omul nu este chipul lui Dumnezeu, ci este „după Chipul”, „modelul” după care e creat fiind Fiul, Chipul adevărat al Tatălui, conform Sf. Ioan Damaschin²². Fiind creat după modelul Fiului, omul și primește o lucrare asemănătoare Fiului, aceea de a asculta de voia Tatălui pentru a primi moștenirea. Iar moștenirea fĂgăduită este îndumnezeirea, adică primirea

așa se poate vedea că Fiul nu micșorează firea Sa spunând că nu poate să facă ceva de la Sine, ci respinge mai degrabă prostia iudeilor și îi arată clar călcând prin aceasta însăși Legea lui Moise. Fiindcă, adăugând îndată după spusa: „*Nu pot face de la Mine nimic*”, „*precum aud, judec*,” eliberează pe Fiul de orice disprețuire pentru declarația Sa că nu poate face nimic din propria putere. Căci Se afirmă în mod clar iubitor al Tatălui și împreună-voitor în toate cu Cel ce L-a născut. Căci dacă, din pricina slăbiciunii Lui I s-ar dăruia puterea de la Tatăl, neavând El însuși putere îndestulătoare, cum n-ar fi trebuit să spună mai degrabă: „Nu pot să fac de la Mine nimic, ci primesc puterea de la Tatăl?” Dar, nespunând aceasta, ci adăugând, la declarația că nu poate lucra de la Sine, că judecă așa cum aude, e vădit că nu din slăbiciunea de-a lucra unele sau altele a spus că nu poate, ci pentru că nu se întâmplă să calce în vreo privință voia Tatălui. Căci înțelegându-se o unică Dumnezeire în Tatăl și în Fiul, va fi numaidecât și o unică voință și nu se va înțelege vreodată firea dumnezeiască opunându-se Sieși nici în Tatăl, nici în Fiul, nici în Sfântul Duh, ci ceea ce-I place Tatălui, aceasta este voia întregii Dumnezeiri. Deci în mod necesar Fiul Se prezintă pe Sine împreună-binevoind și consimțind cu Tatăl în orice hotărâre I-ar conveni Acestuia, declarând că nu poate face ceva care nu e după voia Tatălui. Aceasta înseamnă: „nu pot face de la Mine însumi.” E ca și cum, dacă ar zice că nu poate săvârși păcatul, nimeni, judecând drept, nu L-ar acuza de slăbiciune, ci ca expunând mai degrabă însușirea vrednică de prețuire și demnă de Dumnezeu a firii proprii, prin care arată că e neschimbat și nealterat. Astfel, când mărturisește că nu poate face de la Sine nimic, ne vom uimi mai degrabă, văzând în aceasta rodul neschimbat al firii neschimbate, și nu vom înțelege în mod necuvenit declarația că „nu poate,” ca pe un semn al slăbiciunii. Acestea fie spuse iarăși potrivit cu înțelesul celor dinainte.”, PSB 41, p. 194

²¹ Vezi parabola fiului risipitor Lc 15, 12: Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. ὁ δὲ διείλεν αὐτοῖς τὸν βίον.

²² Vezi comentariile lui în *Dogmatica*, IBMBOR, 2005.

Duhului Sfânt, „făgăduința Duhului”, după cum mărturisește și Sf. Ap. Pavel în Epistola către efeseni: „Mai înainte rânduindu-ne pe noi în a sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos, după buna socotință a voii Sale” (Efes 1, 5).

Prin păcat, adică prin neascultare de voia lui Dumnezeu²³, omul pierde această calitate de fiu și, prin urmare, pierde moștenirea. Venirea lui Hristos are ca urmare reunirea voinței omului cu voia lui Dumnezeu și deci dobândirea filiației, înfierea, și a Duhului Sfânt. Numai prezența Duhului în cineva îi aduce calitatea de fiu al lui Dumnezeu și îi permite să-L invoce pe Dumnezeu ca Tată²⁴.

Nu mai intrăm în adâncimea teologiei pe care expresia „de dragul Fiului” o aduce. Important este faptul că traducerea expresiei „întru care am binevoit” prin expresia mai ușor de înțeles „pentru care am binevoit” sau „de dragul căruia am binevoit” ar avea, cel puțin în teologia ortodoxă, un suport dogmatic foarte solid.

Cealaltă înțelegere a prepoziției *pentru* face din Hristos subiectul acțiunii Tatălui. *Acesta este Fiul Meu cel iubit în folosul Căruia am binevoit*. E o viziune mai greu de înțeles, dat fiind faptul că lucrarea iconomică a lui Dumnezeu nu se face în folosul Fiului, ci în folosul făpturii.

b. Marcu 1, 11

La textul de la Marcu traducerea de la 1648 este cea care va fi adoptată în majoritatea traducerilor ulterioare ale Sfintei Scripturi. Ea folosește prepoziția *întru*, preferând varianta mai dinamică a lui *eis* (în + spre) variantei locative a lui *en*²⁵. Pe lângă atributul dinamic, *eis* mai are și calitatea interiorității. De obicei, pus lângă un verb, el face ca acțiunea verbului să pornească de undeva și se îndrepte, parcă fără a se sfârși, undeva în interiorul persoanei sau stării pe care o definește. Prin urmare, traducerea *întru care am binevoit* arată o acțiune a Tatălui, care pornește de la El și se îndreaptă, dinamic, spre Fiul, intrând în El și rămânând în El. Ori această nuanță adusă de *întru* s-ar potrivi foarte bine contextului

²³ „A păcătui înseamnă a călca voia lui Dumnezeu, Care prin fire nu vrea decât ceea ce e bine sau favorabil existenței. Fiul nu poate păcătui prin fire, fiind de o ființă cu Tatăl”, *apud* Pr. Prof. Dumitru STĂNILAOE în SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 62

²⁴ Duhul strigă în noi: Avva, Părinte! (Gal. 4, 6)

²⁵ Această preferință o găsim și în Evanghelia după Matei (12, 18) și în Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru (1, 17) unde în locul prepoziției *en* apare prepoziția *eis*.

în care Tatăl mărturisește despre Hristos că este Fiul Său iubit și Duhul vine peste Hristos în chip de porumbel, pecetluind mărturisirea. Asocierea acțiunilor se poate face ușor: venirea Duhului ar coincide cu rezultatul acțiunii Tatălui de *a binevoi*.

c. Luca 3, 22

O traducere foarte interesantă, exact în spiritul celor spuse mai sus, ne oferă Noul Testament de la Bălgrad la textul din Evanghelia lui Luca: *Tu ești Fiul Meu cel iubit, în Tine M-am odihnit*. Traducerea verbului *eudokein* prin *a se odihni în* este destul de stranie pentru un traducător modern sau occidental. Cu excepția NJV, care are o traducere cât de cât asemănătoare cu traducerea de mai sus a textului²⁶, nici una din variantele în engleză, franceză, latină sau greacă nouă nu are o astfel de înțelegere²⁷. Cu toate acestea, această traducere are rădăcini adânci atât biblice, cât și iconografice, și se leagă clar de rolul și acțiunea Duhului de a porni de la Tatăl și a se odihni în Fiul²⁸. Odihnirea din veșnicie a Duhului Sfânt în Fiul are ca efect legătura veșnică de iubire și de voință dintre Tatăl și Fiul²⁹. Această acțiune se extinde și asupra oamenilor. Când Tatăl binevoiește în cineva, Duhul vine și rămâne peste ei și în ei, aducând înfierea și îndumnezeirea. Această afirmație este întărită de Lc 12, 32: *Nu te teme turmă mică, că a binevoit Tatăl vostru să vă dea vouă împărăția!*, cuvinte care, în erminia Sfântului Maxim Mărturisitorul,

²⁶ New Jerusalem Bible, „This is my Son, the Beloved; my favour rests on him”.

²⁷ În limba română, traducerea Cornilescu se face reprezentanta majorității traducerilor străine mai ales din spațiul protestant, care traduc *eudokein en* din Mt. 3, 17 cu *in whom I am well pleased* (ASV, DRA, KJG, NKJ, NAS, NAU, RWB, WEB, GNV, PNT, MGK) sau cu *with whom I am well pleased* (NAB, NRS, RSV, BBE, ESV). Alte traduceri, printre care TOB și traducerea ortodoxă în neogreacă, optează pentru o traducere mai teologică, de genul *pe care mi-a plăcut să-l aleg*, traducere care face legătura cu texte paralele din Evangheliile, în care Iisus este numit de Dumnezeu Tatăl *Alesul Meu*.

²⁸ Într-o alăturare liturgică de versete din Ps. 102 și formulări liturgice dogmatice, numită anixandarii, care se cântă la sărbătorile mari găsim: „Pus-ai întunerice și s-a făcut noapte. Slavă Ție Părinte cel nenăscut, Slavă Ție Fiule Cel născut, Slavă Ție Duhul Sfânt, Cel ce de la Tatăl Te purcezi și în Fiul Te odihnești. Treime Sfântă Slavă Ție, Dumnezeule!” în *Buchet muzical Athonit*, vol. 2, Vecernia, Chilia Buna Vestire Athos, Schitul Sf. Dimitrie - Lacu, Sfântul Munte Athos, 2000, p. 76.

²⁹ „Duhul Sfânt pogoară veșnic asupra Fiului; „forță ce manifestă”, El Îl revelează pe Fiu Tatălui și pe Tatăl Fiului și realizează astfel filiația divină; el este „bucuria veșnică... în care cei trei binevoiesc împreună”. Întruparea își are rădăcina în același act de filiație, dar care acoperă treptat umanitatea lui Hristos.” Paul EVDOKHIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Meridiane 1993, p. 243

pe care am amintit-o mai înainte și care identifică împărăția lui Dumnezeu cu Duhul Sfânt, ar putea fi înțelese astfel: *Nu te teme turmă mică, că Tatăl vostru vrea/a binevoit să vă dea Duhul Sfânt*. O astfel de interpretare corespunde întru totul evenimentelor istorice ce au urmat întrupării Cuvântului.

Expresia *în Care Mă odihnesc* înțeală ca *în care Duhul meu se odihnește* ar avea, de asemenea, și referințe biblice. Se pare că *a se odihni peste* sau *în* este o acțiune pe care Duhul Sfânt o împlinește la inițiativa Tatălui. Isaia, pe care îl citează și evanghelistul Matei³⁰, are cel puțin trei contexte legate de odihnirea Duhului peste sau în cineva: fie că e vorba de Robul lui Dumnezeu (Is 11, 1-3³¹; Is. 42, 1), fie că e vorba de oamenii care primesc legământul lui Dumnezeu (Is. 59, 21³²).

Cu toate acestea expresia *întru care Mă odihnesc* nu surprinde un aspect foarte important al verbului *eudokein*, despre care am vorbit mai sus, anume faptul că verbul, în tradiția patristică, definește în întregime lucrarea iconomică a Tatălui: aceea de a voi liber și bine ceea ce este de folos pentru om și lume. Ea surprinde însă finalitatea acțiunii verbului *eudokein en*, aceea că în momentul în care Tatăl binevoiește în cineva, El trimite Duhul și Duhul Sfânt se sălășluiește în persoana respectivă. De aceea, variante de traducere teologică a textului, care să exprime mai clar acțiunea verbului *eudokein en* ar fi în genul *în care Îmi pun Duhul, în care voiesc să îmi pun Duhul*.

2. Matei 12, 18.

Evanghelia după Matei, arătând împlinirea cuvintelor proorocului Isaia, ne propune o citire mai specială a textului. Și aici aflăm prepoziția

³⁰ Mt. 12, 18

³¹ Is 11, 1-3: „O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da. Și se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al buneicredințe. Și-L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu. Și va judeca nu după înfățișarea cea din afară și nici nu va da hotărârea sa după cele ce se zvonesc...”

³² Iată, acesta este legământul Meu cu ei, zice Domnul: „Duhul Meu, Care odihnește peste tine, și cuvintele Mele pe care le-am pus în gura ta, să nu se depărteze din gura ta, nici din gura urmașilor tăi și nici din gura urmașilor urmașilor tăi, zice Domnul, de acum și până în veac!”

De asemenea, și Apostolul Petru vorbește despre odihnirea Duhului peste creștini: „De sunteți ocărăți pentru numele lui Hristos fericiți sunteți, căci Duhul slavei și al lui Dumnezeu Se odihnește peste voi; de către unii El se hulește, iar de voi se preaslăvește.” (1 Petru 4, 14)

eis cu înțelesul ei dinamic. Așezarea stihurilor și sublinierea cuvintelor este făcută special pentru a se putea observa mai bine paralelismul și hiasmul.

Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα,
ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου.
Θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,
καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.

Iată A : **robul Meu** pe care *l-am plăcut*,
B : **cel iubit al Meu** în care *a binevoit sufletul Meu*.
B' : *Voi pune Duhul Meu peste El*
A' : și **judecatã neamurilor va vesti.**"

Textul de mai sus este constituit din două serii de stihuri paralele (AB și A'B'), care aduc și ele, prin elementele lor paralele, lămuriri asupra verbului εὐδοκεῖν ἐν. Citirea sa se poate face atât liniar cât și hiastic. Într-o citire liniară, primele două stihuri se definesc, în paralelism climactic, persoana lui Iisus. Astfel, după anacruza *Iată*, care este echivalentă cu *acesta este*, urmează descrierea: a. numirea: *robul Meu – cel iubit al Meu* și b. acțiunea: *pe care am plăcut-o (de care îmi place) – în care a binevoit sufletul Meu*.

La o primă citire, ar părea că cele două verbe din structura paralelă AB *l-am plăcut* și *a binevoit sufletul Meu* definesc aceeași acțiune. Însă saltul calitativ al perechii *rob-cel iubit* ne obligă să acceptăm intensificarea în ceea ce privește înțelesul, pe care o aduce paralelismul climactic. Există așadar o diferență clară de sens între *pe care am plăcut-o* și *în care a binevoit sufletul Meu*, diferență marcată de distanța dintre rob și fiu iubit.

Cea de-a doua pereche de stihuri paralele A'B' prezintă misiunea Robului și Fiului lui Dumnezeu (*Ebed Iahve/O pais* și *O agapitos*) sub două forme: a. inițiativa Tatălui (A') și b. lucrarea Fiului ca răspuns la această inițiativă (B'). Ambele au drept conținut pe Duhul Sfânt: inițiativa Tatălui pentru mântuirea lumii este să trimită Duhul în Fiul, iar lucrarea Fiului, care constă în vestirea judecării³³ – κρίσις, este și ea determinată de prezența Duhului lui Dumnezeu în El și, de la El, în lume.

³³ Krisis – judecată, trimite cu gândul la criză. Fiul descoperă prezența lui Dumnezeu în lume, ca Persoană reală și, în același timp, atotprezentă. Numele lui Iisus, Emanuil, Cu noi este Dumnezeu, arată exact acest lucru. Discursul Întrupării este discursul despre prezența și posibilitatea unei relații reale cu Dumnezeu. Ori conștiința unei astfel de prezențe dumnezeiești declanșează o „criză” în fiecare om, criză pe care omul trebuie să

Mai există însă și o altă posibilitate de a citi textul, după cum a demonstrat în ultima vreme metoda analizei retorice. Ne referim aici la citirea concentrică, hiastică a unui text scripturistic³⁴. Astfel, textul de mai sus poate fi citit ca o structură *hysteron-proteron*, adică AA'BB, ceea ce duce la următoarea formulare:

AA':	Iată	sluga Mea	pe care	am plăcut-o,
			care	va vesti judecată neamurilor;
BB':	Cel iubit al Meu	în care	a binevoit	sufletul Meu,
		peste care	voi pune	Duhul Meu.

Prima structură rezultată astfel (AA') prezintă un discurs profetic soteriologic universal despre Ebed Iahve și despre misiunea lui în lume. Conform paralelismului creat, robul Domnului este plăcut Lui și va vesti judecată neamurilor.

Cea de-a doua structură (BB'), care este centrul hiasmului, mută planul discuției la nivel triadologic și apoi hristologic, vorbind mai ales despre relația dintre Tatăl și Fiul. Astfel, expresiile verbale *a binevoit sufletul meu* și *voi pune Duhul Meu* au același subiect și apar în structuri paralele, fiind aproape echivalente. Această concluzie se leagă foarte ușor de ceea ce vom prezenta în continuare.

3. Coloseni 1, 19

Textul din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Coloseni se încadrează și el în aceeași viziune teologică asupra acțiunii Tatălui.

o rezolve, fie acceptând această prezență continuă și, prin urmare, raportându-și toată viața la El, fie îngropând criza în ignorare, negându-I prezența, pentru a-și putea vedea liniștit de viață, o viață în care nu mai trebuie să țină cont și de prezența Celuilalt.

Din experiența de fiecare zi constatăm că acceptarea prezenței cuiva în viața ta impune de la sine o schimbare a comportamentului. Nimic nu se mai poate desfășura ținând cont numai de tine. Trebuie întotdeauna să ții cont și de celălalt. Iar dacă celălalt este prezent **continuu** lângă tine, lucrurile se complică și mai mult. Apare „criza” existenței tale ca persoană unică și ca persoană relațională. Apare frica de a nu te pierde ca persoană în detrimentul celuilalt, apare egoismul iubirii de sine. Depășirea acestei „crize” existențiale se face numai prin jefirea totală, din iubire însă, a voinței tale, a timpului tău, a disponibilității tale etc.

³⁴ Vezi legat de acest lucru cărțile părintelui John BRECK, *Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii*, Ed. IBMBOR, București 2002, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, IBMBOR, București, 2000, sau *The Shape of Biblical Language*, Crestwood, New York 1994

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 că în El a binevoit Dumnezeu să-și sălășluiască toată plinătatea

În cazul contextului de față verbul *eudokein* legat mai degrabă de infinitivul aorist activ *katoikesai* pare a nu se încadra la capitoul *eudokein en*. Cu toate acestea, cuvintele *en auto* – în *El* determină locația sălășluirii plinătății. Pliroma, plinătatea dumnezeirii este ființa dumnezeiască, care, așa cum am văzut mai sus (C.1.a), este Însuși Duhul Sfânt pe care Tatăl Îl pune, Îl sălășluiește, Îl odihnește în Fiul. Conexiunea dintre *eudokein* și *sălășluirea Duhului în cineva* se impune de la sine

4. Evrei 10, 38

Contextul din epistola către Evrei reia un verset din Psalmi și este legat de tema foarte dragă Sfântului Apostol Pavel³⁵, credința și legătura ei cu viața veșnică.

ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται,
 καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ.

Iar **dreptul Meu** din credință *va fi viu*,
 iar de (dreptul Meu) se va da-napoi, *nu va binevoi sufletul meu întru el*.

Se poate observa ușor o structură paralelă antitetică și, în același timp, un hiasm. Perechile de termeni paralele sunt încadrate de substantivul *dreptul Meu* și, respectiv, pronumele *el*. De asemenea, din paralelismul antitetic se mai pot observa următoarele: a. prima pereche de expresii paralele *din credință (=dacă va crede)* – *dacă se va da înapoi (=dacă nu va crede)* se referă la acțiunea omului în procesul dobândirii stării de dreptate. Omul poate să creadă sau să nu creadă, să se dea înapoi.

Cea de-a doua pereche de termeni antitetici este *va trăi* – *nu va binevoi sufletul Meu*, se referă la acțiunea pe care o face Dumnezeu în favoarea omului și a cărei sfârșit este viața sau moartea, în funcție de alegerea omului. *Nu va binevoi sufletul Meu în el* este echivalent aici cu *va muri*. Expresia are rezonanțe și în alte pasaje ale Sfintei Scripturi, pasaje în care se pune semnul egal între prezența Duhului și viață și, respectiv, între retragerea Duhului și moarte³⁶. A binevoi sufletul lui

³⁵ Vezi Rom. 1, 17, 8, 24; Gal. 3, 11, 11, 1; II Cor. 4, 18.

³⁶ Vezi Ps. 103, 29

Dumnezeu în cineva este așadar echivalent cu trimiterea Duhului Său care dă viață în acela.

Concluzii

Din observațiile făcute mai sus se poate desprinde următoarea concluzie: verbul *eudokein* + *en* caracterizează o acțiune specifică primei Persoane a Sfintei Treimi. Această caracteristică a verbului este menționată și confirmată atât în comentariile părinților Bisericii³⁷, în iconografia liturgică³⁸ sau la unii teologi moderni care tratează acest subiect³⁹. Pentru

³⁷ Dintre comentariile Părinților vom reține numai câteva locuri în care se exprimă această viziune teologică. Sublinierile din textele patristice ne aparțin.

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL în comentariul său la rugăciunea Tatăl nostru spune: „Teologie ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Fiindcă întreg Tatăl și întreg Duhul Sfânt erau ființial și desăvârșit în Fiul și după ce s-a întrupat, fără ca ei să se întrupeze, ci *Unul binevoind (adica Tatăl), iar celălalt (adică Duhul Sfânt n.n.) împreună lucrând cu Fiul*, care însuși și-a lucrat întruparea. Căci Cuvântul a rămas mintal și viu și neîncăput de nimeni altul după ființă; decît numai de Tatăl și de Duhul Sfânt, și atunci când și-a făcut, prin iubirea de oameni, unirea după ipostas cu trupul.” Filocalia, vol. 2, p. 308

Tot el spune: „Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate. E lucrarea despre care însuși Dumnezeu și Cuvântul, care s-a făcut om pentru ea, zice: „Tatăl Meu până acuma lucrează și Eu lucrez”. *Cel dintâi adică binevoiește, al doilea lucrează El însuși, iar Duhul Sfânt întregește ființial bună voința Tatălui cu privire la toate și lucrarea Fiului, ca să fie prin toate și în toate bunul Dumnezeu în Treime*, potrivit cu fiecare dintre cei învredniciți după har; și să fie văzut în toate, așa cum există, în chip natural, sufletul în întreg trupul și în fiecare mădular al lui, fără micșorare.”, Filocalia 3, p. 44

Sau: „Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, și Fiul și Sfântul Duh. *De Tatăl ca acela care a binevoit-o, de Fiul ca acela care a îndeplinit-o, iar de Sfântu Duh ca acela care a conlucrat*. Fiindcă una este cunoștința Tatălui și a Fiului și Sfântului Duh, odată ce una este și ființa și puterea lor. Căci nu ignoră Tatăl întruparea Fiului, precum nici Duhul Sfânt. *Pentru că în întreg Fiul, care împlinea taina mântuirii noastre prin întrupare, se afla întreg Tatăl după ființă, nu întrupându-Se, ci binevoind să se întrupeze Fiul se afla în întreg Duhul Sfânt după ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la întruparea cea negrăită pentru noi.*”, Filocalia 3, p 362.

După NICOLAE CABASILĂ „Fiul cel iubit este singurul în Care Tatăl a binevoit”: „Iar care e chipul de a ne împăca cu Dumnezeu și de a nu-I fi dușmani, am spus: cum sa fim stăpâniți de Dumnezeu si sa devenim un duh cu Fiul Cel iubit, *singurul întru Care Tatăl a binevoit, Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, p. 62

³⁸ Într-una din stihirile la Laude din Mineiul lunii decembrie, ziua 25, se spune: „Tatăl bine a voit, Cuvântul trup S-a făcut, și Fecioara a născut pe Dumnezeu întrupat. Steaua vestește, magi se închină, pământul se minunează și făptura se bucură.”

³⁹ Cum ar fi Andrei Scrima: „Prima temă, arătarea. Nu este vorba aici despre manifestarea istorică a lui Hristos. Acea a avut deja loc. Acum Hristos devine locul manifestării celei mai neașteptate, locul unde Dumnezeu poate în sfârșit să apară în realitatea Sa cea mai

Părinți, fiecare din cele trei Persoane ale Sfintei Treimi are atribuită o lucrare foarte precisă, lucrare exprimată și prin expresia: „de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”. Astfel, Tatălui i se asociază verbul εὐδοκεῖν - *a binevoi*, ca Cel din care pornesc toate „inițiativele”. Fiului îi este asociat verbul ἐνεργεῖν - *a lucra*, ca Cel prin care se lucrează toate cele ce sunt din voia cea pururea bună a Tatălui, iar Sfântului Duh îi este asociat verbul συμπαρίσθημι - a fi împreună și a lucra împreună cu Fiul, ca Cel ce pe toate le umple⁴⁰.

Întrebarea pe care o ridică această concluzie - reieșită după o sumară analiză a câtorva contexte biblice - este atât una teologică, cât mai ales una care privește metoda și viziunea asupra traducerii textelor Sfintei Scripturi. Mai ales că majoritatea traducerilor care aparțin spațiilor eterodoxe traduc acest text de o adâncime teologică nebănuită prin foarte ușor de înțelesul, dar mai puțin adâncul *în care îmi găsesc toată plăcerea*.

Prin urmare, care trebuie să fie atitudinea traducătorului înaintea textului inspirat al Sfintei Scripturi? Trebuie să explice în traducerea sa - prin expresii și soluții moderne, câteodată lipsite de adâncime teologică -

tainică: Treimea. Ea se manifestă întâi prin *acea misterioasă mărturie a lui Dumnezeu care binevoiește, care își pune bunăvoința în Fiul Său* (Mt 3, 13-17). Fiul este cel ce „are tot harul meu”, în grecește, „cel în care îmi aflu plăcerea” - *ideea de odihnă, de interioritate*. Cel în care Dumnezeu se poate în sfârșit odihni (se poate sălășlui în mod deplin, se poate așeza în nemișcare și pace) intrând în intimitatea celui în care se pune. Acest loc al lui Dumnezeu se arată acum în lume. Dumnezeu care este pretutindeni, de necuprins și de neatins, se arată într-un loc precis, aici, în cineva în care El odihnește. Hristos e locul lui Dumnezeu. Iată primul adevăr despre care Dumnezeu dă mărturie. Dar nu este încă o mărturie deplină. Ea are nevoie de un *sphragis* (pecete, pecetluire). Sfântul Duh se face văzut, e restituit iconomiei lui Hristos prin intermediul a două concepte antinomice. El este totodată: Cel ce se revarsă, asemenea uleiului, cu neputință de „prins”, și cel ce este sphragis, care desăvârșește, menține, confirmă adevărul pe care Tatăl l-a revelat în acea clipă: anume irecuzabilul adevăr al lui Hristos, loc al lui Dumnezeu. Hristos este manifestarea lui Dumnezeu și totodată cel care o face posibilă, subiect și totodată obiect al manifestării divine. Iată că oficiul liturgic al Epifaniei ne proiectează încă dintru început la acea înălțime, în acel adevăr care se vedește de sus: Dumnezeu și-a putut afla în sfârșit Locul în care să se arate.” Biserica liturgică, p. 166-167

sau: „Iubirea mea” sau „bunăvoința mea” este iubirea reciprocă a Tatălui și a Fiului, iubire care rămâne asupra lui Hristos prin coborârea ipostatică a Duhului. Dumnezeu Omul se revelează în mod real în cele două naturi ale Fiului și această plinătate a „adevărului Dumnezeu și adevăratului Om” va fi din nou afirmată în timpul schimbării la Față ca un act deja manifestat în botez: „Acesta este Fiul Meu cel iubit”, ibidem, p. 167.

⁴⁰ După o traducere mai veche a expresiei ὁ τὰ πάντα πληρῶν.

locurile grele, pasajele obscure pe care textul original le conține? Aceasta ar însemna o adaptare a Scripturii la gândirea comună, adoptarea unei soluții exegetice cu riscul de a pierde foarte multe din înțelesurile expresiilor din limba greacă. În plus, această poziție mai vădește și credința (străină de spațiul gândirii răsăritene) că *locurile grele* ale Scripturii pot fi înțelese de mintea umană și, de asemenea, exprimate clar în limbaj omenesc.

O a doua poziție, născută dintr-o altă atitudine asupra textului Scripturii, în care se întrevede cinstea dată textului dumnezeiesc și atitudinea smerită înaintea lui⁴¹, pledează pentru păstrarea adâncimii teologice, pentru o expresie poate mai puțin clară, poate chiar un calc, pe care cititorii îl înțeleg oarecum, nu neapărat la nivel logic, dar mai ales intuitiv? Așa au făcut traducătorii de odinioară, acceptând cu smerenie neputința de a exprima sensul teologic al verbului *eudokein en* în limba poporului. Și, după cum am arătat în studiul de mai sus, nu numai varianta calcului a fost adoptată, ci și varianta unei traduceri dinamice, dar adânc teologice.

For a Theological Translation of εὐδοκεῖν ἐν

The present study aims to clarify a problematic syntagm in the New Testament – εὐδοκεῖν ἐν, by studying the theology proposed by different translations of the Bible in the Romanian Orthodox Church. There are six special contexts in the New Testament where the verb εὐδοκεῖν appears along side the preposition ἐν, almost all of them having as subject of the verb is Father the God. So, the verb seems to mark a specific action of Father the God and inasmuch as the content of the action is concerned, it describes sending the dispatch and the incoming of the Holy Ghost into the person which suffers the action of the verb.

Nevertheless, the secondary goal of the study consists in a discussion of the modern and the ancient vision on the translating of the Bible. The author pleads for a theological understanding and translation of the biblical texts, and argues on the modern vision in the science of Bible translation, employing arguments from the orthodox patristic exegetical tradition, hymnography and ecclesiastical life.

⁴¹ Această atitudine de smerenie și cinstire este exprimată foarte practic în cultul Bisericii. Evanghelia, cuvântul dumnezeiesc, este prezentă pe masa altarului, iar credincioșii îngenunchează la citirea Evangheliei, se închină înaintea ei și o sărută.

Pr. drd. Marian VILD

A FI „ÎN HRISTOS” DUPĂ EPISTOLELE SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL

Studiul de față este unul mai mult de filologie biblică, propunându-și o redescoperire a fundamentelor scripturistice a viețuirii creștine. În acest sens, s-a urmărit expresia biblică „în Hristos” în Epistolele Sfântului Apostol Pavel, unde aceasta apare cu precădere. Având în vedere că aceste Epistole nu sunt tratate de morală sau dogmatică creștină, ci scrieri ocazionale, cercetarea de față încearcă să deslușească învățătura paulină cu privire la viața creștină, așa cum se desprinde ea din variile contexte în care Sf. Apostol Pavel folosește această expresie. Deosebit de interesante, rezultatele cercetării deschid piste ce se cer duse mai departe.

Preliminarii

Noul Testament ne oferă două imagini extraordinare a ceea ce înseamnă a fi „în Hristos”: pe de o parte, avem imaginea viței de vie din In 15, 1-10, în care „vița” este Hristos, iar „mlădițele” credincioșii, pe de altă parte, avem imaginea trupului în Epistolele Sfântului Apostol Pavel (Rom 12,5; Ef 4, 15-16; 5, 23; Col 1, 18; 24, etc.) în care „Capul” este Hristos, iar credincioșii sunt „mădularele”. Amândouă aceste imagini eclesiologice nu sunt decât niște analogii cu realități comune oricărui om, însă ambele sunt în măsură să ne sugereze nu numai legătura noastră intimă cu Hristos, în Biserică, ci, mai mult, participarea noastră la viața dumnezeiască.

Dintre cei doi Apostoli, Sf. Ap. Pavel este cel care dezvoltă acest subiect și care utilizează în Epistolele sale, în acest scop, numeroase expresii dintre care amintim: „în Hristos (Iisus)”, „în Domnul”, „a fi în Hristos”, „cu Hristos”, „împreună cu Hristos”, „prin Hristos”, „în Duhul (Sfânt)”. Ele sunt completate de alte expresii, cum ar fi cele prin care Apostolul dorește să arate că persoana umană este pe deplin transformată în Hristos astfel încât devine: „om duhovnicesc”, „om nou”, „făptură nouă”, „bărbat desăvârșit”¹, etc.

Dintre toate acestea, expresia „în Hristos” ocupă un loc central, și acest lucru îl putem deduce atât din varietatea formulărilor care exprimă

¹ În ce privește ultimele expresii a se vedea: Pr. Prof. Dr. Grigorie T. MARCU, „Omul cel nou în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel”, în *StTheol*, an III (1951), sept.-oct., nr. 7-8, p. 417-429; și idem, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941.

ideea, cât și din frecvența folosirii acestora.²

Pe baza textelor din Rom 5, 14-21 și I Cor 15, 29-49, se poate deduce că în perspectiva paulină asupra omeniilor și a istoriei ei, aceasta se împarte în două: pe de o parte, cei ce sunt „în Adam”, care reprezintă omenirea căzută în păcat, iar pe de alta, cei ce sunt „în Hristos”, adică creștinii.³

Această viziune deschide o perspectivă foarte largă a ceea ce înseamnă a fi „în Hristos”, implicând, deci, întreaga teologie și viață creștină. Iată de ce expresia „ἐν Χριστῷ” este, în Epistolele Sfântului Apostol Pavel, nu numai o expresie hristologică, ea exprimând și conținuturi de natură soteriologică, ecclesiologică, eshatologică; această constatare este valabilă chiar în ce privește textele parenetice și salutările finale, și aceasta deoarece întreaga teologie a Sfântului Apostol Pavel este una eminentemente hristocentrică⁴, așa încât pentru Apostolul neamurilor Hristos este în „toate și întru toți” (Col. 3, 11).

De aceea, putem să afirmăm că întreaga teologie și viață creștină pe care o găsim în scrierile Sfântului Apostol Pavel nu sunt altceva decât expresii ale vieții „în Hristos”.

În Epistola către Coloseni cap. 1, v. 26-27, Sfântul Apostol Pavel vorbește de „Taina cea din veci ascunsă neamurilor”, iar acum descoperită „sfintilor Săi”, ca fiind nimic altceva decât: „Hristos este în voi” (ὁ ἔστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν).

Observăm că Sfântul Apostol Pavel a fost permanent preocupat de realitatea și de taina comuniunii dintre credincioși și Hristos, făcând din

² În Epistolele Sfântului Apostol Pavel găsim atât forma ἐν Χριστῷ sau ἐν τῷ Χριστῷ, cât și ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, sau ἐν κυρίῳ. Toate aceste formule precum și alte câteva cu acest sens apar în Epistolele pauline de 164 de ori. Cf. Michel BOUTTIER, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 24.

³ În acest sens, A. OEPKE, în art. ἐν, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), editat de Gerhard Kittel, vol. II, Δ-H, Stuttgart, 1964, p. 542, scrie: „Primul și al doilea Adam sunt precursori care inițiază două tipuri de oameni. Fiecare (din cei doi) implică întreaga lume, spre viață sau spre moarte. Fiecare include pe aderenții săi în sine însuși... Prin botez, credincioșii sunt mutați din sfera primului Adam, care este una a păcatului și a morții, în sfera celui de-al doilea Adam, care este una a dreptății și a vieții.” A se vedea și M. BOUTTIER, *op.cit.*, p. 103-106; iar în limba română: Diacon Dr. Grigorie T. MARCU, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 133-143; Mitrop. Nicolae MLADIN, *Asceza și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 81, și Pr. Dr. Dumitru VIEZUIANU, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, București, 1999, p. 91-97.

⁴ Cf. Drd. Liviu VILCEA, „Dimensiunea sacramentală a vieții în Hristos, după Epistolele Sântului Apostol Pavel”, în *RT*, an V, nr. 1/1995, p. 91.

această preocupare articolul fundamental al Evangheliei sale.⁵ Aceasta, întrucât era convins de această realitate pe care a experiat-o el însuși, astfel încât poate să afirme: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal 2, 20).

*

În teologia biblică românească, expresia „în Hristos” deși abordată temeinic în urmă cu peste 50 de ani⁶, a fost de atunci prea puțin în centrul preocupărilor bibliștilor de la noi. Desigur că o cercetare care să cuprindă o arie mai largă asupra vieții în Hristos în Epistolele pauline, precum și o analiză și a altor expresii pauline (ca, de exemplu, „făptură nouă” etc.), depășește dimensiunile unui studiu precum cel de față. Expresie specifică Sf. Pavel, „în Hristos”, ridică o serie de întrebări interesante cum ar fi: Cum de Sf. Ap. Pavel folosește atât de des această expresie, în timp ce în celelalte scrieri neotestamentare ea apare extrem de rar și doar ocazional?; Care sunt sensurile în care el folosește această expresie?; De ce preferă evident uneori această expresie, altora – cum ar fi de pildă: „prin Hristos” (διὰ Χριστοῦ)?; Are această expresie un sens mistic? etc.

Iată câteva întrebări la care ne propunem să dăm un răspuns în studiul de față extrăgând sensurile majore ale lui „ἐν Χριστῷ” - și ale expresiilor paralele -, așa cum le-a folosit și le-a gândit Sfântul Apostol Pavel.

Pentru că în această construcție prepoziția ἐν are un rol determinant, în înțelegerea corectă a ei, vom începe cu o scurtă incursiune în înțelesurile acestei prepoziții, așa cum apare ea în Noul Testament.

Întrucât Sfântul Apostol Pavel folosește și alte prepoziții împreună cu numele lui Hristos (σὺν Χριστῷ, διὰ Χριστοῦ, εἰς Χριστόν), o scurtă comparație între acestea și expresia „ἐν Χριστῷ” este absolut necesară.

Pe de altă parte, cel puțin expresia *în duhul* (ἐν πνεύματι) apare uneori ca paralelă a lui „ἐν Χριστῷ” și a variantelor sale, de aceea ne vom opri și asupra unei comparații între acestea două.

⁵ Cf. Pr. Dr. Grigorie MARCU, „Elemente de ecesiologie paulină”, în *MA*, an VI (1961), nr. 1-3, p. 30.

⁶ A se vedea: Pr. Prof. Dr. Grigorie T. MARCU, *Studii Biblice*, Sibiu, 1940, p. 29-34; și Mitropolit Nicolae MLADIN, *Asceza și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996 (teză de doctorat susținută în anul 1946 și publicată abia după 50 de ani, prin grija părintelui Prof. Dr. Ioan Ică).

I. Folosirea și sensurile prepoziției *ἐν*

Prepoziția *ἐν* este folosită în Noul Testament nu mai puțin de 2713 ori⁷, de unde și varietatea de construcții și sensuri. Folosirea acestei prepoziții este atât de multilaterală și adesea atât de diferită încât o sistematizare exactă a sensurilor pe care ea le dobândește, prin diferitele construcții în care este folosită, este imposibil de realizat.⁸

Întrucât prepoziția *ἐν* cere cazul Dativ, A. Oepke sistematizează folosirea ei în Noul Testament în două mari categorii: *ἐν* cu dativul impersonal, și *ἐν* cu dativul personal.⁹

A. *ἐν* cu dativul impersonal

Folosirea lui *ἐν* cu dativul impersonal o întâlnim în Noul Testament ca desemnând în special o realitate cerească, foarte des în expresia: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (în ceruri), sau la sing.: *ἐν τῷ οὐρανῷ* (în cer).

Redăm câteva: „Tatăl Meu (nostru)... Care ești (este) în ceruri (sau „Celui - Cel - din ceruri)” (Mt 6, 9; 10, 32; 12, 50; 16, 17; 18, 1, 19; Mc 11, 26; Lc 11, 2; comp. In 3, 13 etc.); „Domnul... în ceruri” (Ef. 6, 9; Col 4,1); „îngerii ... în cer” (Mt 22, 30; Mc 2, 25); bucurie „în cer” (Lc 15, 7); „pace în cer” (Lc 19, 38); plata „în ceruri” (Mt 5, 12 și loc. paralele); „comori în cer” (Mt 6, 20); „cetatea noastră este în ceruri” (Fil 3, 20); „cele din ceruri” (Col 1, 16. 20; Efes 1, 10) etc.

Dar *ἐν* apare cu acest dativ impersonal și în alte cazuri. Astfel, uneori *ἐν* apare în sensul de însoțire: „Ce voiți ? Să vin la voi *cu* toiagul ...” (I Cor 4, 21).

Alteori *ἐν* denotă, fundamentul sau baza: „...că ele cred că *în* multa lor vorbărie...” (Mt 6, 7); „*La* acest cuvânt, Moise a fugit...” (Fapte 7, 29); „*Căci* prin ceea ce a pățimit...” (Evr 2, 18); „*În* aceasta, Dumnezeu voind

⁷ Ea este de fapt cea mai folosită prepoziție din Noul Testament, a doua pe listă este *εἰς* care e utilizată doar de 1753 ori. Toate prepozițiile grecești apar în Noul Testament împreună de 10.387 ori, din care aparițiile lui *ἐν* ar fi peste 20%. Cf. Robert MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag Zürich Frankfurt am Main, 1958, p. 160.

⁸ Cf. Walter BAUER, *Griechisch-Deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter - Berlin - New York, 1971, col. 511-512. O analiză mai detaliată a lui *ἐν* care ia în considerare și echivalentul ebraic (אֵן), a se vedea la Fritz NEUGEBAUR, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1961, p. 34-44.

⁹ Întrucât este cea mai bună sistematizare pe care am găsit-o, o vom urma în linii mari și în studiul de față. Pentru alte detalii a se consulta A. OEPKE, *art.cit.*, în TWNT, II, p. 537-543.

să arate și mai mult...” (Evr 6, 17); instrumentul: „...fiind îndreptați *prin* sângele Lui...” (Rom 5, 9); „După Lege, aproape toate se curățesc *cu* sânge...” (Evr. 9, 22); spațial sau local: „...și și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe *în* sângele Mielului” (Apoc 7, 14), etc.

B. *έν* cu dativul personal¹⁰

1. *έν* cu persoane în general

Un prim înțeles al lui *έν* cu dativul personal ar fi: „în”, „întru”, „dintre”: „Dar când a binevoit Dumnezeu să descopere pe Fiul său *întru* mine...” (Gal 1, 15-16); „Și ridicându-se *în* sinedriu un fariseu, anume Gamaliel...” (Fapte 5, 34); „...Aveți sare *întru* voi...” (Mc 9, 50; vezi și Rom 9, 17; II Cor 4, 12) etc.

În expresii care denotă cunoașterea sau faptul de a face ceva cunoscut, este folosit cu referire la cel ce face cunoscut: „Ducând aceeași luptă pe care ați văzut-o *la* mine - *έν* έμολ- ...” (Fil 1,30; cf. 4, 9; Rom 9,17); dar și la cel ce cunoaște: „Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de *către* ei¹¹ - *έν* αὐτοῖς- ...” (Rom 1,19).

έν localizează în ființa umană procesele spirituale sau calitățile particulare ale oamenilor: „...cugetau *în* inimile lor...” (Mc 2, 6. 8; cf. Mc 2,8; 5, 30; 6, 51; Mt 9, 3. 21; Lc 12, 17; In 6, 61; 11, 38; Fapte 10, 17; 17, 16; Rom 8, 23); „Și să nu credeți că puteți zice *în* voi înșivă: părinte avem pe Avraam...” (Mt 3, 9); „...dar lui Dumnezeu îi suntem binecunoscuți și nădăjduiesc că suntem binecunoscuți și *în* cugetele voastre.” (II Cor 5, 11), etc.¹² De asemenea *έν* este folosit pentru tot ce ține de sfera religioasă și etică, relația cu Dumnezeu împreună cu efectele și reacțiile ei: Iisus „...însuși cunoștea ce era *în* om” (In 2, 25); păcatul se află „în” om (Rom 7, 8. 17. 20); Satan lucrează „*în* fiii neascultării” (Ef 2,2); lucrarea lui Dumnezeu este „în” credincioși (Fil 1,6; Col 1, 29), și exemplele pot continua.

Uneori sensul spațial, local, trece într-unul instrumental: „Cărturarii... ziceau ... că, *cu* (*έν*) domnul demonilor, alungă demonii” (Mc 3, 22 și loc paral.), sau: „Căci bărbatul necredincios se sfințește *prin* (*έν*) femeia

¹⁰ A. OEPKE în *art.cit.*, p. 538, atrage atenția că *έν* cu dativul personal este mult mai important și în același timp mult mai dificil, mai ales unde sensul spațial, local se amestecă cu alte sensuri în special cu cel instrumental.

¹¹ În ediția I.P.S. Bartolomeu Anania, *έν* αὐτοῖς, din acest verset, este tradus cu: „întru ei”, mult mai aproape de sensul primar a lui *έν*.

¹² Cf. A. OEPKE, *art.cit.*, în TWNT, II, p. 539.

credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește *prin* (ἐν) bărbatul credincios.” (I Cor 7, 14).

2. ἐν cu πνεῦμα

Atât duhul rău (Mt 12, 34; Fapte 19, 16), cât și Duhul lui Dumnezeu (In 14, 17; Rom 8, 9; I Cor 3, 16; 6, 19; Iacob 4, 5) sălășluiesc în om. Expresii precum: a fi „în duh” (Rom 8, 9; Apoc 1, 10), a grăi „în Duhul lui Dumnezeu” (I Cor 12, 3); rugăciuni și cereri „în Duhul” (Ef 6, 18); a fi „în puterea Duhului” (Lc 4, 14), au la bază un sens local.

O tendință către folosirea lui evn în sens instrumental găsim în unele texte precum: „...ci a-ți primit Duhul înfierii *prin* care strigăm Avva! Părinte!” (Rom 8, 15); „...dar v-ați îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos și *în* Duhul Dumnezeului nostru” (I Cor 6, 11) etc.

3. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν κυρίῳ și formulele înrudite

Deși aceste expresii nu apar numai în scrierile Sfântului Apostol Pavel, totuși ele sunt foarte rare în celelalte scrieri noutestamentare. Amintim aici: Apoc 14, 13: „...Fericiți cei morți, cei ce de acum mor *întru* Domnul!”; I Pt 5, 10: „Iar Dumnezeu a tot harul, Care v-a chemat la slava Sa cea veșnică, *întru Hristos Iisus*...”; I Pt 5, 14: „...Pace vouă tuturor, celor *întru Hristos Iisus*”; I In 5, 20: „...și noi suntem în Dumnezeu cel adevărat, adică *întru* Fiul Său *Iisus Hristos*”.

Nu vom face aici o trecere în revistă a textelor pauline în care apar aceste expresii, întrucât acest lucru va face obiectul capitolului următor.

Sintetizând, notăm sensurile majore cu care prepoziția ἐν ar putea fi tradusă în Noul Testament:

a) sensul prim, este acela local (care ar putea fi tradus cu „în”, „întru”, „întru”), și aceasta întrucât dativul care însoțește prepoziția ἐν înlocuiește un vechi locativ¹³;

b) instrumental¹⁴, care indică mijlocul, modalitatea¹⁵;

¹³ Cf. Maurice CARREZ și François MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. în lb. rom. de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 101, după care ne-am orientat în sintetizarea sensurilor prepoziției ἐν.

¹⁴ În ceea ce privește înțelesul lui ἐν Χριστῷ în Epistolele pauline, A. Deissmann afirmă că acesta trebuie înțeles în mod local, în timp ce F. Büchsel îl contrazice, arătând că acesta este mai mult instrumental. (cf. Georg STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*,

c) cauzal, care indică baza, cauza, motivul¹⁶;

Scurta analiză asupra prepoziției „ἐν”, de mai sus, este suficientă pentru ne convinge de maleabilitatea acesteia, care o face să fie utilizabilă în varii construcții. Credem că acesta este și motivul pentru care autorii noutestamentari, au folosit-o atât de des în scrierile lor. Așa cum am văzut Sf. Ap. Pavel folosește din plin această prepoziție. Numărul utilizărilor lui este de 988, din care 164 în expresia „ἐν Χριστῷ” și în formulele înrudite¹⁷.

II. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ, și formulele înrudite, în Epistolele pauline¹⁸.

Expresie specific paulină „în Hristos” a preocupat pe exegeți încă

Walter de Grutyer - Berlin - New York, 1996, p. 126). Mai nou Joachim GNILKA (în lucrarea *Theologie des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1994, p. 99) pune întrebarea: de ce Sfântul Apostol Pavel nu a folosit, în cazurile în care ἐν este mai mult instrumental decât local, prepoziția specifică: διὰ? De fapt Sfântul Apostol Pavel folosește această formulă în mai multe sensuri așa cum vom vedea, uneori însă, este clar că îl preferă pe ἐν lui διὰ. M. Bouttier notează faptul că interpretarea lui ἐν oscilează între cei doi poli: local și instrumental (*op.cit.*, p. 27).

¹⁵ Acesta este tot un sens clasic, după cel locativ, și folosirea lui în Noul Testament trebuie să s-a făcut și sub influența ebraicului א. Cf. *Ibidem*.

¹⁶ Maurice Carrez și François Morel, în dicționarul citat, pe lângă aceste trei sensuri mari, mai găesc încă patru sensuri care întregesc lista utilizărilor acestei prepoziții în Noul Testament: 1. un sens figurat, care poate indica situația, poziția, starea, așezarea, condiția (Lc 16, 23; Rom 5, 10, 8, 3; I Cor 15, 42; II Cor 4, 2), sau unirea cu, raportul cu (In 14, 20; I Cor 1, 30; Gal 2, 20; Fil 4, 11); 2. un sens temporal, care indică timpul în care se petrece o acțiune (Mt 27, 40; Lc 7, 11; In 2, 19); 3. în unele expresii (cu ar fi: „întru putere” Rom 1, 4, ș. a.); 4. în compuși, unde această prepoziție arată: „calitatea permanentă, sentimentul de care este stăpânit cineva, condiția (starea) locală, mișcarea”. Cf. *Ibidem*, p. 101-102.

¹⁷ Cf. Robert MORGENTHALER, *op.cit.*, p. 160.

¹⁸ Pe lângă ἐν Χριστῷ, sau ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, sau ἐν Ἰησοῦ, sau ἐν κυρίῳ, aici intră și expresiile ἐν αὐτῷ - în El - și: ἐν ᾧ - în Care -. Mitropolitul N. MLADIN (*Asceza...*, *op.cit.*, p. 39) mai ia în calcul și alte două expresii: „în Cel ce dă putere” și „în Cel iubit”. Pentru a se urmări forma și contextul în care aceste expresii apar în Epistolele pauline, am consultat pe lângă: *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westfalia, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, Stuttgart, 1994; și *A Concordance to the Greek Testament. According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, editată de W. F. Moulton și A. S. Geden, ediția a cincea revizuită de H. K. Moulton, T&T Clark, Edinburgh, 1978, p. 1011-1118.

din primele veacuri creștine¹⁹, iar în teologia modernă este meritul lui A. Deissmann care prin publicarea monografiei sale asupra acestei expresii²⁰ face începutul unor noi studii și dezbateri pe marginea ei.

Deși expresia apare cu precădere la Sf. Ap. Pavel²¹, nu putem fi siguri că el este creatorul acestei expresii. Dacă până mai de curând exegeții erau de acord că expresia este o formulă al cărei autor este Sf. Apostol Pavel, astăzi se vorbește despre ea, mai degrabă, ca de o formulă prepaulină²². Oricum Sf. Apostol Pavel este cel care pune în valoare această expresie, și care face din ea „cuvântul - cheie” al teologiei sale²³. S-a vorbit mult despre această expresie ca despre o „formulă” a Sfântului Ap. Pavel, dar, ea este de departe mai mult decât atât, este o constantă a teologiei pauline²⁴, este expresie a ceea ce însuși Apostolul a experimentat.

Exceptând Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit, toate Epistolele pauline conțin aceste expresii²⁵. Singura care nu are *ἐν Χριστῷ* sau *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* este Epistola a doua către Tesaloniceni, dar în această Epistolă Sf. Pavel folosește un echivalent: *ἐν κυρίῳ*.

¹⁹ Cf. E. MERSCH, *Le corp mystique du Christ*, I, Paris, 1936, p. 135, *apud*, Mitrop. Nicolae MLADIN, *Asceza...*, *op.cit.*, p. 39.

²⁰ A. DEISSMANN, *Die Neutestamentliche Formel „In Christo Jesu”*, Marburg, 1892; iar mai apoi în lucrarea: *Paulus. Eine kultur und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, J. C. B. MOHR (Paul Siebeck), 1911, p. 84-92.

²¹ Cf. Idem, *Asceza...*, *op.cit.*, p. 39.

²² Dacă, de exemplu, Părintele Grigorie T. MARCU afirmă clar cu privire la această expresie că: „Sf. Pavel este creatorul ei” (în *Studii...*, *op.cit.*, p. 33), Mitropolitul Mladin nu mai este atât de sigur, el scrie: „Ea - expresia „în Hristos” - pare a fi o creație a Apostolului Pavel” (în: *Asceza...*, *op.cit.*, p. 39). A. Oepke afirmă că Sfântul Apostol Pavel este **probabil** autorul acestei formule (în *art.cit.*, TWNT, II, p. 541). Mai nou Udo Schnelle, în recenta sa monografie asupra vieții și gândirii Sf. Ap. Pavel afirmă: „Pavel **nu este** autorul expresiei „în Hristos”, acest lucru este arătat de tradițiile prepauline în ce privește Botezul - 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 17; Gal 3, 26-28.” (în lucrarea: *Paulus. Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2003, p. 548).

²³ Cf. A. DEISSMANN, *Paulus ...*, *op.cit.*, p. 87: „...das Kennwort seines Christentums”.

²⁴ Cf. Udo SCHNELLE, *op.cit.*, p. 548.

²⁵ Nu am luat aici în calcul și Epistola către Evrei, întrucât, așa cum se știe, nu este sigur că autorul ei este Sfântul Apostol Pavel. În limba română asupra acestei probleme a se consulta: Diacon Dr. Haralambie ROVENȚA, *Cine a scris epistola către Evrei? – Considerațiuni de studiu vocabularului*, București, 1933; Pr. Dr. Stelian TOFANĂ, *Iisus Hristos arhiereu veșnic după Epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 29-48. Problema autorului Epistolei către Evrei nu are o importanță fundamentală pentru studiul de față, întrucât ea nu conține formula *ἐν Χριστῷ*. Acest lucru ar putea fi, însă, folosit ca un argument de ordin filologic împotriva paternității pauline a acestei Epistole.

În ce privește numărul aparițiilor acestor expresii în Epistolele pauline, cei mulți exegeți au preluat statistica lui A. Deissmann²⁶, care dă numărul de 164 de apariții²⁷. În cadrul corpus-ului paulin, expresia atinge cea mai mare frecvență în „Epistolele captivității”: Filipeni (21), Coloseni (18), Efeseni (35), Filimon (5).

După începutul făcut de Deissmann, expresia „în Hristos” a stat în centrul preocupărilor exegeților asupra hristologiei pauline, dar odată cu dezvoltarea în Apus a Mișcării Harismatice, preocupările specialiștilor s-au mutat încetul cu încetul asupra pneumatologiei Sfântului Apostol Pavel²⁸. Indiferent de evoluția cercetărilor în domeniul exegezei Noului Testament, expresia „în Hristos” rămâne în centrul teologiei pauline. Oricum, astăzi, în Apus, toate manualele de introducere în Noul Testament sau de teologie a Noului Testament se opresc asupra acestei expresii²⁹. În Răsărit, tradiția patristică a acordat atenția cuvenită acestei expresii pauline, cea mai cunoscută lucrare fiind cea a lui Nicolae Cabasila, care își intitulează cartea chiar așa: *Despre viața în Hristos*³⁰.

Nu putem vorbi despre expresia ἐν Χριστῷ, fără să precizăm faptul că ea a fost una dintre expresiile pauline care au constituit temeiul pentru ceea ce s-a numit „mistica paulină”. Mai ales asupra acestui subiect s-a scris mult, și dacă, în urma dezbaterilor, între exegeții moderni există astăzi un acord larg în ceea ce privește unirea mistică sacramentală cu

²⁶ A. DEISSMANN, *Die Neutestamentliche...*, *op.cit.*, p. 1.

²⁷ Așa M. BOUTTIER, *op.cit.*, p. 24; John. A. ALLAND, *The „in Christ” formula in Efesians*, în NTS (New Testament Studies), 5, 1958, p. 54; F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, Paris 1929, p. 477, care însă crede că trebuie adăugate acestei liste încă trei apariții: Fil 4, 13; Ef 6 și 4, 21; în limba română: Pr. Prof. Dr. Grigorie T. MARCU, *Studii...*, *op.cit.*, p. 30; Mitropolit N. MLADIN, *op.cit.*, p. 39; la autorii mai noi, care probabil că au folosit alte ediții critice ale Noului Testament, apar însă diferențe. De exemplu, în ceea ce privește expresia ἐν κυρίῳ James D. G. DUNN dă cifra de doar 47 de apariții față de cele 50 pe care le oferă statistica lui Adolf VON DEISSMANN (*The Theology of the Apostle Paul*, §15 *Participation in Christ*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, p. 397); sau John A. ALLAND care după ce preia cifra de 164 de apariții în Epistolele pauline de la Deissmann, în ceea ce privește Epistola către Efeseni, dă doar 34 de apariții din cele 35 care apar la Deissmann.

²⁸ Cf. JAMES D. G. DUNN, *op.cit.*, p. 394.

²⁹ A se vedea: *Ibidem*, p. 390-412; Udo SCHNELLE, *op.cit.*, p. 547-550; Hans CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, p. 232-235; Georg STREKER, *op.cit.*, p. 125-132; Joachim GNILKA, *op.cit.*, p. 98-101.

³⁰ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, P.G. 150, p. 493-725, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, ed. a II-a, EIBMBOR, Buc. 1997.

Hristos, nu același lucru îl putem spune despre unirea mistică conștientă³¹. Desigur, dacă prin „mistică” se înțelege, din punct de vedere teologic, unirea personală spirituală a omului cu Dumnezeu, atunci putem cu siguranță vorbi despre o „mistică paulină”³². Experiența personală – extazul – relatată de Sf. Apostol Pavel în II Cor 12, 2-5 ne este suficientă pentru a putea afirma că el a avut parte de experiențe ce țin de mistică, și acest lucru desigur că a răzbătut și în scrierile sale. De aceea putem afirma că în spatele misticii pauline, și a expresiei „în Hristos”, stă experiența vie a lui Hristos Domnul cel înviat.

1. Mântuirea „în Hristos”

Așa cum deja am notat, în concepția paulină omenirea se împarte în două: cei „în Adam”, și cei „în Hristos” (Rom 5, 14-21; I Cor 15, 29. 45-49). Diferența este aceea că „în Hristos” omul devine „făptură nouă” (II Cor 5, 17), nu mai este sub robia păcatului și a morții (Rom 8, 1-2; Gal 2, 4), nici a Legii, care se desființează în Hristos (II Cor 3, 14), devine fiu al lui Dumnezeu (Gal 3, 26), prin încorporarea în Trupul lui Hristos cel înviat și preamărit, într-un cuvânt se „îndreptează” în Hristos (Gal 2, 17). Începutul se face în Taina Botezului³³ când murind și înviind cu Hristos (Rom 6, 4), creștinul se „îmbracă în Hristos” (Gal 3, 27)³⁴. Sensul lui *év* este de cele mai multe ori unul local, dar acest lucru nu trebuie să ne ducă la concluzia că a fi „în Hristos”, este ceva static, că este vorba doar de a sta în sfera de influență a lui Hristos. Viața „în Hristos” nu e altceva decât participarea la viața dumnezeiască, iar viața lui Hristos – Care e

³¹ Cf. Mitropolit N. MLADIN, *op.cit.*, p. 9-10.

³² Cf. Pr. Prof. Dr. G. T. MARCU, *Studii...*, *op.cit.*, p. 27.

³³ „A primi Botezul înseamnă să te naști întru Hristos, să începi o viață nouă sau să fi adus la viață din nimic. Despre aceasta ne putem asigura cu destule mărturii. În primul rând, din ordinea în care creștinul primește Sfintele Taine, căci Botezul e Taina cea dintâi pe care o primim, ca una care, înaintea celorlalte, ne sădește în suflet viața cea nouă; în al doilea rând, din numirile care se dau acestei Taine, iar în al treilea rând, din slujbele și cântările care se săvârșesc deodată cu Botezul.” (Nicolae CABASILĂ, *op.cit.*, p. 49-50).

³⁴ „Sfântul Pavel vorbește câteodată că Hristos lasă în sufletele oamenilor tiparul înfățișării și al formei Sale, iar altădată îi îmbracă pe creștini precum cu o haină. Astfel se zice despre cel trecut la legea creștină că *s-a îmbrăcat întru Hristos și s-a botezat: Fiii mei, pentru care din nou sufăr durerile nașterii, până în clipa în care Hristos va lua chip în voi* (Gal 4, 19), iar în alt loc: *Iisus Hristos s-a înscris înlăuntru sufletelor voastre, și încă sub forma de om răstignit* (Gal 3, 1). Tot Sf. Pavel scrie către Galateni următoarele: *Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat* (Gal 3, 27).” (*Ibidem*, p. 51).

însăși Viața (In 14, 6) - are un dinamism superior oricărei vieți, de aceea, fiind „în Hristos”, creștinii sunt „vii” în cel mai plenar sens al cuvântului: „Așa și voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu în Hristos Iisus Domnul nostru” (Rom 6, 11). Astfel, condiția creștină este una dinamică, aceea de „alergare spre țintă” (Filipeni 12-14), țintă care nu este alta decât Însuși Hristos. Acest dinamism are în concepția paulină o finalitate universală: unirea tuturor în Hristos: „spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos (ἐν τῷ Χριστῷ), cele din ceruri și cele de pe pământ – toate într-o El...” (Ef 1, 10).

Participarea la viața dumnezeiască a lui Hristos, înseamnă și schimbarea pentru credincioși a percepției și a înțelegerii timpului. Creștinii sunt „acum... îndreptați prin sângele Lui...” (Rom 5, 9) și au primit prin Hristos „...acum împăcarea...” (Rom 5, 11), dar totuși nu au dobândit încă mântuirea, ci „acum mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am crezut” (Rom 13, 11b), și „nu că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde” (Fil 3, 12). Trăind „în Hristos” creștinii se împărtășesc de darurile împărăției lui Dumnezeu care a fost deja inaugurată de Hristos, dar care își așteaptă plinirea în eshaton. În acest sens, prezentul și viitorul, devenind timpuri ale harului și ale mântuirii³⁵. „În Hristos” moartea nu mai înseamnă sfârșitul vieții, ci doar o „adormire” (I Tes 4, 14-16) în vederea învierii în Hristos (I Cor 15, 22).

2. „în Hristos” = creștin

Se știe că numele de „creștin” - χριστιανός - a apărut în Antiohia Siriei unde „întâia oară ucenicii s-au numit **creștini**” (Fapte 11, 26b). Desigur însă, că acest nume s-a generalizat mai târziu în Biserica primară. Chiar Sf. Luca, mai folosește doar o singură dată acest nume, atunci când, după ce istorisește dezvinovățirea Sf. Pavel în fața regelui Agripa, ne spune că, acesta din urmă, s-a adresat Sfântului Pavel cu următoarele cuvinte: „Cu puțin de nu mă îndupleci să mă fac și eu **creștin**” (Fapte 26, 28b). Titlul de „creștin” mai apare o singură dată în Noul Testament, în îndemnul din întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru: „Nimeni dintre voi să nu sufere ca ucigaș, sau fur... Iar de suferă ca (și) **creștin**, să nu se rușineze, ci să preamărească pe Dumnezeu pentru numele acesta” (I Pt 4, 15-16).

Sfântul Apostol Pavel nu utilizează acest titlu în Epistolele sale, ci, el se adresează comunităților cărora le scrie, fie direct: „celor ce sunteți în

³⁵ Cf. Udo SCHNELLE, *op.cit.*, p. 550.

Roma” (Rom 1, 7), sau „Bisericii din Corint” (I Cor 1, 2; II Cor 1, 1), sau „Bisericii Galatiei” (Gal 1, 2), sau „Bisericii tesalonicenilor” (I Tes. 1, 1); fie numindu-i pe membrii Bisericii „sfînți (în Iisus Hristos)” sau „sfînțiți în Iisus Hristos” (Rom 1,7; I Cor 1,2; II Cor 1,1;) etc. Ceea ce este important pentru studiul de față, este faptul că în unele dintre acestea apare și expresia ἐν Χριστῷ. Astfel, mai avem: „sfînților care sunt în Efes și credincioșilor întru (ἐν) Hristos Iisus...” (Ef 1, 1); „tuturor sfînților întru (ἐν) Hristos Iisus...” (Fil 1, 1); „sfînților și credincioșilor frați întru (ἐν) Hristos” (Col 1, 2). Aceste expresii („sfînți - sau - sfînțiți întru Hristos Iisus”) sunt folosite de Sf. Pavel în loc de titlul de „creștin”, generalizat așa cum am precizat, mai târziu. Desigur, Apostolul numește „sfînți” pe membrii comunităților creștine, întrucât ei sunt „în Hristos” și se împărtășesc de sfințenia Acestuia.

La aceasta mai putem adăuga încă trei locuri în care Sf. Apostol Pavel folosește expresia „cei în Hristos” în sensul de membrii ai comunității creștine, în loc de cuvântul „creștin”: Gal 1, 22; I Cor 3, 1: II Cor 12, 2.³⁶

3. „în Hristos” și apostolatul paulin

Sfântul Apostol Pavel vorbește despre viața „în Hristos”, întrucât, el însuși o trăiește (Gal 2, 20), iar ca Apostol, el „naște” pe credincioși „în Hristos” prin propovăduirea Evangheliei: „Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie *în* Iisus Hristos” (I Cor 4, 15). Observăm că nu este vorba aici de acțiunea de a boteza (Sf. Pavel nu a botezat în Corint decât casa lui Ștefanos, pe Crispus și pe Gaius cf. I Cor 1, 14-16), ci de chemarea apostolică de propovăduire a Evangheliei. Este vorba despre paternitatea duhovnicească, de aceea poate să spună despre ucenicul său Timotei că este: „...fiul meu cel iubit și credincios *în* Domnul” (I Cor 4, 17a). Propovăduirea Sfântului Pavel nu ține doar de cuvânt, ci și de exemplul personal de aceea adaugă: „...El (Timotei) vă va aduce aminte căile mele cele *în* Hristos Iisus, cum învăț eu pretutindeni în toată Biserica” (I Cor 4, 17b). Apostolul propovăduiește: „...ca de la Dumnezeu înaintea lui Dumnezeu *în* Hristos” (II Cor 2, 17b și II Cor 12, 19). Autoritatea, puterea și înțelepciunea sa ca Apostol vin nu de la el, ci de la Hristos „în”

³⁶ Cf. Mitropolit N. MLADIN, *op.cit.*, p. 40.

care trăiește.³⁷ „În Hristos”, Apostolul nu poate spune decât adevărul: „Spun adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi conștiința mea în Duhul Sfânt” (Rom 9, 1). Chiar și lauda sa este tot „în Hristos” (Rom 15, 17). Dar Apostolul nu lucrează singur, el are „împreună lucrători”: „Îmbrățișați pe Priscila și Acvila, împreună-lucrători cu mine în Hristos Iisus” (Rom 16, 3); „Îmbrățișați pe Urban, împreună lucrător cu mine în Hristos...” (Rom 9, 10).

4. Ca traducere a unei expresii din Vechiul Testament (Septuaginta)

De câteva ori, Sfântul Apostol Pavel folosește *ἐν κυρίῳ* sau *ἐν Χριστῷ* într-o manieră care trimite la o construcție din Vechiul Testament. Astfel, el scrie corintenilor: „Pentru ca după cum este scris: *Cel ce se laudă în Domnul să se laude*” (I Cor 1, 31 și II Cor 10, 17), iar filipenilor: „Pentru că noi suntem tăierea împrejur, noi cei ce slujim în Duhul lui Dumnezeu și ne lăudăm întru - *ἐν* - Hristos Iisus și nu ne bizuim pe trup” (Fil 3, 3).

Deși citează din *Septuaginta*, *ἐν κυρίῳ* de aici se referă la persoana lui Iisus Hristos. Sfântul Apostol Pavel apărându-se împotriva iudaizanților, este pus în situația de „a se lăuda”, însă acesta o face într-o perspectivă biblică, parafrazând din Ier 9, 23-24. Singura laudă posibilă a creștinului este aceea că participă la viața dumnezeiască „în Hristos”, că este în comuniune cu Hristos³⁸, că „în Hristos”, are acces la viața dumnezeiască, și de aceea aceasta este o „laudă” plină de smerenie și de mulțumire adresată, până la urmă, lui Dumnezeu.

III. Expresii complementare

1. „Hristos în voi” (*Χριστός ἐν ὑμῖν*)

„Hristos în voi” sau „Hristos în mine” sunt expresii complementare la „în Hristos”. Ele apar în Epistolele pauline de 8 ori. Unii au văzut în ele

³⁷ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR explică: „Căci aceasta înseamnă *de la Dumnezeu*, adică de a nu ne mândri de nimic ca fiind al nostru, ci toate a le raporta la dânsul. *Întru Hristos grăim*. Adică nu întru înțelepciunea noastră, ci inițiați, învățați prin puterea Lui...” cf. *Comentariile sau Explicarea Epistolei II către Corinteni a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. arhieru Theodosie A. Ploșteanu, Socec & Co., Buc. 1910, Omilia V, p. 79-80.

³⁸ I-Jin LOH, Eugene A. NIDA, *A Translators Handbook on Paul's Letter to the Philippians*, United Bible Societies, London, New York, Stuttgart, 1977, p. 93.

formule baptismale³⁹. Cea mai cunoscută dintre acestea este cea din Gal. 2, 20: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”. Este mărturia personală a Sf. Ap. Pavel în urma experienței sale de viață „în Hristos”. Nu înseamnă că eul uman a fost înlocuit de Hristos, sau că acesta se identifică cu Hristos, ci, că prezența lui Hristos devine factorul decisiv în viața umană, astfel încât „...dacă *Hristos este în voi*, trupul este mort pentru păcat” (Rom 8, 10), iar omul devine „făptură nouă”.⁴⁰ Apostolul vorbește despre acest lucru ca despre o taină a iconomiei lui Dumnezeu: „Taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi, cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică *Hristos Cel dintru voi*, nădejdea slavei” (Col 1, 26-27). Creștinul trebuie să fie conștient de prezența lui Hristos în el, acesta fiind și un criteriu intern al credinței sale: „Cercetați-vă pe voi înșivă dacă sunteți în credință; încercați-vă pe voi înșivă. Sau nu vă cunoașteți voi singuri bine că *Hristos Iisus este întru voi*? Afară numai dacă nu sunteți netrebnici.” (II Cor 13, 5). Hristos cel ce se sălășluiește în inimile noastre „ca într-un tron”⁴¹ la Botez, „ia chip în noi” (Gal 4, 19) prin participarea noastră, ajutându-ne să creștem până la „starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Ef 4, 13).

Vedem așadar că aceste expresii și expresia „în Hristos”, sunt complementare, ele exprimă aceeași realitate a unirii cu Hristos, însă scot în evidență aspecte deosebite ale ei.

2. *εἰς Χριστόν*

În neogreacă prepoziția *εἰς* a absorbit prepoziția *ἐν* odată cu dispariția cazului Dativ⁴². În greaca Noului Testament însă, numărul aparițiilor lui *ἐν* este aproape dublu, așa cum am văzut, față de cel al lui *εἰς*. Sensul lui *εἰς* este foarte apropiat de cel al lui *ἐν*⁴³, dar se folosește

³⁹ Vezi H. SCHLIER, *Der Brief an der Galater*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.), ed. a 5-a, Göttingen, 1971, p. 102, n. 1, citat după Pr. Dr. Asist. Dr. Vasile MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, ed. IBMBOR, Buc, 1983, p. 103, n. 520.

⁴⁰ Cf. Mitropolit N. MLADIN, *op.cit.*, p. 43.

⁴¹ Expresie a Sf. Marcu Ascetul.

⁴² Cf. Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, 17. Auflage, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, p.167.

⁴³ De aceea, de multe ori, în traduceri românești nu putem deosebi unde apare *εἰς* și unde apare *ἐν*, atunci când ambele prepoziții sunt traduse cu „în” sau „întru”; probabil de aceea Mitropolitul Mladin în lucrarea sa despre mistica paulină nu abordează separat cele două prepoziții (vezi, *op.cit.*, p. 39-43).

numai în construcțiile cu Acuzativul. Sfântul Apostol Pavel folosește și expresia εἰς Χριστόν în mai multe rânduri. Cel puțin două expresii atrag atenția: „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?” (Rom 6, 3); și „Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (Gal 3, 27).

Interesant este pentru Gal 3, 27 faptul că Apostolul preferă pe εἰς, deși, acest verset este încadrat de două apariții ale expresiei „în Hristos” (versetele 26 și 28). Acest lucru pentru că ἐν e mai mult local, iar εἰς sugerează mai bine dinamica încorporării noastre în Hristos. În ambele cazuri de mai sus, expresia arată mișcarea sau dinamica unificării noastre cu Hristos prin taina Sfântului Botez. Nicolae Cabasila tâlcuiește: „Când ieșim din apa Botezului, noi avem în suflete pe însuși Mântuitorul nostru, și încă nu numai în suflet, ci și pe frunte, în ochi, ba și în mădulare și în cel mai ascuns ungher al ființei noastre, și anume îl avem plin de mărire, curat de orice păcat și lipsit de orice stricăciune, așa precum a înviat, așa cum s-a arătat apostolilor, precum era pe când S-a înălțat la cer și, în sfârșit, așa cum va fi când Se va întoarce iarăși să ne ceară comoara ce ne-a încredințat-o.”⁴⁴

În alte câteva locuri Apostolul folosește expresia într-un sens mai puțin specific, dar și aici putem găsi un ecou mistic.⁴⁵ Astfel, Epenet este „pârğa Asiei în Hristos” (Rom 16, 5); Dumnezeu este „Cel ce ne întărește pe noi, împreună cu voi în Hristos” (I Cor 1, 21); Legea a fost „călăuză spre Hristos” (Gal 3, 24), ca acum noi să fim „în Hristos”; Apostolul se roagă pentru Filimon ca: „părtășia ta la credință să se facă lucrătoare în deplina cunoștință a oricărei fapte bune, pe care o faceți pentru Iisus Hristos” (Filim 6). Chiar dacă aceste versete reflectă simplu un vocabular creștin larg răspândit atunci, sensul de legătură și unire cu Hristos nu poate să ne scape.⁴⁶

3. διὰ Χριστοῦ

διὰ este o prepoziție folosită cu cazurile: acuzativ și genitiv, sensul ei fiind, în general, cel instrumental.⁴⁷ Dacă Apostolul preferă uneori pe ἐν, lui διὰ, nu înseamnă că ocolește cu totul această din urmă prepoziție.

⁴⁴ N. CABASILA, *Despre viața în Hristos*, ediția citată, p. 45.

⁴⁵ Cf. JAMES D. G. DUNN, *op.cit.*, p. 405.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷ M. Bouttier constată că așa cum ἐν are uneori un sens instrumental, tot așa διὰ are, uneori, un accent temporal sau local (comp. Rom 15, 30 – I Tes 4, 1; I Tes 4, 14 – I Cor 15, 18; Rom 5, 11 – Fil 3, 3) (în *op.cit.*, p. 31).

Expresia apare de 34 de ori în Epistolele pauline.⁴⁸ În ea Hristos ne apare ca „mijlocitor între Dumnezeu-Tatăl și cosmos, mijlocitor al creației și mântuirii”.⁴⁹ Astfel: „toate s-au făcut prin El și pentru El” (Col 1, 16; I Cor 8, 6); noi suntem rânduiți de Dumnezeu „spre dobândirea mântuirii, prin Domnul nostru Iisus Hristos” (I Tes 5, 9) etc. Poate că cel mai concludent exemplu al modului în care Sf. Ap. Pavel folosește cele două expresii, cu sensul specific fiecăruia este textul din I Cor 15, 21-22: „Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un (διὰ) om și învierea morților. Căci, precum în Adam toți mor, așa și în (ἐν) Hristos toți vor învia”.

Putem spune că această expresie scoate în evidență caracterul dinamic al raportului dintre Hristos și lume, în general, și dintre Hristos și credincioși, în special.

4. σὺν Χριστῷ⁵⁰

Expresia apare de 12 ori în Epistolele pauline⁵¹, și completează pe cea mult mai folosită de Apostol: „în Hristos”. Expresia și sensul ei pot scăpa din vedere atâta timp cât apare rar și este aproape lipsită de paralela „cu Domnul”.⁵² Ea este însă, completată de numeroase construcții ale prep. σὺν cu diferite verbe.⁵³ Am putea spune că expresia „cu Hristos” exprimă pregnant doi poli ai experienței creștine: unirea cu Hristos la începutul vieții creștine, și asocierea cu Hristos la sfârșitul ei, în același timp fiind „în Hristos”.⁵⁴ Într-adevăr, creștinul se răstignește cu Hristos (Gal 2, 19; Rom 6, 6), moare cu Hristos (Rom 6, 8), se îngroapă cu El (Rom 6, 4; Col 2, 12), dar și înviază cu El (Ef 2, 5-6; Col 2, 13; 3, 1; II Cor 4, 14 – vorbește de învierea trupurilor la Parusie), trăiește împreună cu El (I Tes 5, 10; Col 2, 13; Rom 6, 8), Îl va însoți pe Hristos la arătarea Sa

⁴⁸ Cf. A. SCHETTLER, *Die paulinische Formel: „durch Christus”*, Tübingen, 1907, apud, Mitrop. N. MLADIN, *op.cit.*, p. 38.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Asupra acestei expresii a se vedea pe larg: Jacques DUPONT, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Éditions de l'Abbaye de Saint-André, Bruges e. Nauwelaerts, Louvain, Desclée de Brouwer, Paris, 1952. Autorul se focalizează însă, mai mult pe aspectul viitor al expresiei.

⁵¹ Cf. F. JÜRGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi*, Paderborn, 1938, p. 33, cf. Mitrop. N. Mladin, *op.cit.*, p. 47, n. 81.

⁵² Cf. James D. G. DUNN, *op. cit.*, p. 401.

⁵³ Aceste construcții apar în Noul Testament de 40 de ori, dintre care mai mult de jumătate la Sf. Ap. Pavel. Cf. *ibidem*, p. 402.

⁵⁴ Cf. Paul FITZMYER, p. 89, cf. *Ibidem*, p. 401, n. 58.

în slavă (Col 3, 4; I Tes 4, 14), pentru ca apoi să fie „pururea cu Domnul” (I Tes 4, 17; Fil 1, 23).

„În Hristos” și „cu Hristos” sunt expresii complementare, nu poți fi cu adevărat „cu” Hristos, dacă nu ești „în” El, trebuie să participi la viața Lui ca să poți participa și la „soarta Lui”⁵⁵. De aceea putem spune că ele sunt concomitente, dar dacă „în Hristos” e mai mult existențial, „cu Hristos”, e mai mult dinamic, activ.⁵⁶

5. ἐν Χριστῷ ἐν πνεύματι

În Epistolele pauline întâlnim adeseori aceste expresii ca fiind paralele. Dăm câteva exemple:

- Hristos sălășluiește întru cei credincioși (Rom 8, 10) - dar și Duhul Sfânt (Rom 8, 9, 11);
- ne împărtășim cu Hristos (I Cor 1, 9) - dar și cu Duhul Sfânt (II Cor 13, 14; Fil 2, 1);
- suntem sfințiți în Hristos (I Cor 1, 2) - dar și în Duhul Sfânt (Rom 15, 16);
- ne îndreptăm în Hristos (Gal 2, 17) - dar și în Duhul Sfânt (I Cor 6, 11);
- suntem pecetluiti în Hristos (Ef 1, 13) - dar și în Duhul Sfânt (Ef 4, 30);
- suntem „tăiați împrejur” în Hristos (Col 2, 11) - dar și în Duhul Sfânt (Rom 2, 29);
- stăm în Domnul (= Hristos) (Fil 4, 1) – dar și în Duhul (Fil 1, 27);
- ne bucurăm în Domnul (Filip 4, 4) – dar și în Duhul Sfânt (Rom 14, 17);
- suntem „locaș al lui Dumnezeu în Domnul” (Ef 2, 21) – dar și „locaș al lui Dumnezeu în Duh” (Ef 2, 22)⁵⁷ etc.

Acest paralelism între cele două expresii ne duce la concluzia că a fi

⁵⁵ Cf. Mitropolit Nicolae MLADIN, *op.cit.*, p. 49.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ A se vedea Pr. Prof. Dr. Grigorie MARCU, *Elemente de eclesiologie paulină*, în MA an VI (1961), nr. 1-3, p. 34; și Mitropolit Nicolae MLADIN, *op.cit.*, p. 50, care remarcă că acest paralelism între Hristos și Duhul Sfânt poate fi continuat și în afara expresiilor „în Hristos” și „în Duhul Sfânt”; astfel, expresiei „Hristos în voi” îi corespunde „Duhul (Sfânt) în voi”, și „dacă Hristos lucrează în credincioși și Duhul lucrează; dacă Hristos vorbește în ei și Duhul vorbește (se roagă) (I Cor 12, 11; Col 1, 29; Rom 8, 26; I Cor 14, 14; II Cor 2, 17; 12, 19); dacă Hristos este putere, și Duhul e putere activă în cei ce-i aparțin (I Cor 2, 4; Gal 3, 5; II Cor 12, 9)”.

„în Hristos” și a fi „în Duhul” sunt realități paralele, sau chiar identice. Totuși, sunt necesare unele precizări înainte de a trage această concluzie. Dacă am merge mai departe cu paralelismul dintre Hristos și Duhul, vom observa, de pildă, faptul că nu există în Epistolele pauline o construcție paralelă pentru Duhul la expresia „cu Hristos”.⁵⁸ Acest lucru ne duce la diferența care există între Hristos și Duhul Sfânt. Deși există unele texte la Sf. Ap. Pavel care vorbesc de „Duhul lui Hristos” (Rom 8, 9-11), „Duhul Fiului Său” (Gal 4, 6) sau „Duhul Domnului” (II Cor 3, 17-18) sau că „Domnul este Duh” (II Cor 3, 17), niciodată exegeții nu au văzut în aceste texte o bază pentru a afirma o identitate personală între Hristos și Duhul Sfânt. Această identitate este exclusă nu numai din aceste texte ci din întreaga învățătură a Noului Testament.⁵⁹ Dacă Hristos și Duhul Sfânt sunt deosebite ca Persoane, există între ele o așa numită *identitate dinamică* sau *identitate de acțiune*, astfel încât: „par a se confunda în rolul lor de sfințire a sufletelor”, aici „câmpul lor de acțiune se întrepătrunde”.⁶⁰ Sfântul Epifanie de Salamina sesizează și el acest lucru: „Hristos este trimis de Tatăl, Duhul Sfânt este de asemenea trimis; Hristos vorbește în sfinți, Duhul de asemenea vorbește; Hristos vindecă și Sfântul Duh vindecă; Hristos sfințește și Duhul Sfânt sfințește”.⁶¹

Astfel, paralelismul expresiilor „în Hristos” – „în Duhul Sfânt” poate fi explicat doar în această perspectivă a interacțiunii celor două Persoane dumnezeiești, a lucrării lor comune, fiecare păstrându-și identitatea sa. Duhul nu e identic cu Hristos, dar acționează cumva ca și Hristos, și acest lucru fără a se confunda rolurile celor două Persoane în iconomia mântuirii. După Înălțarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui, Trupul cel luat

⁵⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁹ Nu întotdeauna cuvântul πνεύμα desemnează în Noul Testament Persoana Duhului Sfânt. Expresia „Domnul este Duh” trebuie înțeleasă în context; iar „Duhul” lui Hristos desemnează harul dumnezeiesc care este o lucrare a ființei dumnezeiești, iar întrucât Persoanele Sfintei Treimi sunt consubstanțiale, harul este o lucrare a tuturor: și a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Cf. Pr. Drd. ILIE D. MOLDOVAN, „Raportul dintre Iisus Hristos și Sfântul Duh, după Epistola a II-a către Corinteni III, 1-IV”, 6, în *StTheol*, nr. 3-4/ 1976, p. 159-166; și Mitropolit N. MLADIN, *op.cit.*, p. 73. „Duhul” lui Hristos ar putea desemna în aceste texte Persoana Sfântului Duh doar în sensul în care acțiunea Lui în lume e cumva „subordonată” Hristosului preamărit Care Îl trimite în lume. În acest sens El poate fi numit „Duhul Fiului” sau „Duhul lui Hristos” (cf. *Ibidem*, p. 75).

⁶⁰ Cf. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1933, t. II, p. 354, A. Wikenhauser, *Die Christumystik des heilige Paulus*, Münster, 1928, p. 50, cf. *ibidem*.

⁶¹ Sf. EPIFANIE DE SALAMINA, *Ancoratul*, 68, P. G., XLIII, 140, cf. Magistrand Leon S. ARION, „Concepția paulină despre Biserică, cu privire specială la Epistola către Efeseni”, în *StTheol*, nr. 7-8/1965, p. 410.

din Fecioara Maria este pe deplin pătruns de Duhul Sfânt, iar prin acest lucru s-a pus în „pârğa firii noastre asumate de El, temelia mântuirii noastre”.⁶² Așadar mântuirea noastră nu este altceva decât extinderea acestui Trup deplin pnevmatizat a lui Hristos în credincioși, și acest lucru se face prin Duhul Sfânt.⁶³ Pentru Sfântul Apostol Pavel aceste lucruri sunt cât se poate de clare. Îndreptarea omului se realizează prin participarea noastră la Trupul lui Hristos – Biserica –, al cărei cap El este (Ef 5, 23), deci, „în Hristos” (Gal 2, 17), dar acest lucru se realizează în Duhul Sfânt (I Cor 6, 11), pentru că ceea ce Hristos a realizat în umanitatea Sa personală, se extinde în celelalte ființe prin Duhul Sfânt.⁶⁴

Doar în această perspectivă putem înțelege paralelismul celor două expresii pauline. Astfel, putem spune că nu poți fi „în Hristos” fără să fii și „în Duhul”; de aceea, uneori, la Sfântul Apostol Pavel îndreptarea omului, Hristos și Duhul Sfânt apar în aceeași frază: „Și așa erați și unii dintre voi. Dar v-ați spălat, dar v-ați sfințit, dar v-ați îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos și în Duhul Dumnezeuului nostru” (I Cor 6, 11). Iată de ce putem spune că „Hristos lucrează în noi prin Duhul Sfânt”⁶⁵, sau că „lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului”.⁶⁶

Desigur că Fiul și Duhul Sfânt sunt două Ipostasuri ale aceleiași ființe dumnezeiești, și din această perspectivă a fi „în Hristos” și a fi în „Duhul Sfânt”, sunt expresii deplin paralele. Deși fiecare Persoană dumnezeiască are rolul ei în iconomia mântuirii, datorită identității ființei, fiecare dintre cele trei Persoane dumnezeiești este prezentă în lucrarea celeilalte. De aceea Sfântul Apostol Pavel poate spune că: „prin Hristos avem apropiere la Tatăl într-un Duh” (Ef 2, 18).⁶⁷

⁶² Cf. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 129.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Referitor la locul Duhului Sfânt în Taina lui Hristos, Părintele Boris BOBRINSKOY scrie: „Este evident că rolul Duhului Sfânt nu este nici secundar, nici exterior, în zidirea tainei Hristosului total. El continuă, în timpul Bisericii – Trup al lui Hristos –, aceeași lucrare epifanică de manifestare a lui Hristos ascuns kenotic și totodată glorificat, în istorie, și în viața lăuntrică a lui Iisus, în care Duhul Sfânt lucrează pururea.” (Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, Buc. 1999, p. 95).

⁶⁵ Cf. Mitrop. Nicolae MLADIN, *op.cit.*, p. 75.

⁶⁶ Cf. P. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *op.cit.*, p. 131.

⁶⁷ Înalt Prea Sfințitul Mladin explică: „Așa cum Hristos S-a întrupat prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt, tot prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt își continuă întruparea, sălășluindu-se în inimile credincioșilor. Hristos S-a făcut om prin Duhul Sfânt; oamenii se fac *hristoși* tot prin Duhul Sfânt care toarnă în ei viața lui

Faptul că Sfântul Apostol Pavel folosește atât „în Hristos”, cât și „în Duhul”, precum și expresia „Duhul lui Hristos”⁶⁸, așa cum am văzut, ne arată că în concepția sa lucrarea Duhului Sfânt și a lui Hristos nu pot fi despărțite și că Duhul Sfânt nu ia locul lui Hristos⁶⁹, ci el lucrează în noi „hristificarea”, și ceea ce a făcut în Trupul lui Hristos – deplina lui pnevmatizare – extinde în trupurile noastre. Duhul Sfânt ne unește cu Hristos, ne face *hristoși*, fii ai Tatălui prin har.

Cele două expresii sunt în această perspectivă complementare.

Concluzii

După Sfântul Apostol Pavel, credincioșii trăiesc o viață nouă în Hristos, prin participarea la viața dumnezeiască a Acestuia. Începutul vieții în Hristos se face prin Taina Botezului când creștinul este încorporat „în Hristos”.

Nu există o învățătură sistematizată asupra „vieții în Hristos” în Epistolele pauline, dar găsim elemente ale acestei noi vieți, elemente ce izvorăsc din trăirea ei.

Ducând el însuși o viață „în Hristos”, Sfântul Pavel folosește mult expresia *în Hristos* atunci când scrie diferitelor comunități. Ea se pare că este o formulă baptismală veche, creștină, dar din frecvența folosirii

Hristos. ...De altfel, unde este Duhul e și Fiul și Tatăl, căci El este legătura iubirii dintre Tatăl și Fiul. Duhul prin har ne acordă participarea la această intimitate a Sfintei Treimi”.

⁶⁸ Părintele Stăniloae folosește des în *Dogmatica* sa expresia „Duhul lui Hristos” (vezi de exemplu *Ibidem*, paginile 148-149), care este una paulină (Rom 8, 9).

⁶⁹ Hristos nu părăsește lumea după Înălțare, nu este înlocuit de Duhul Sfânt, ci lucrează în lume prin Duhul Sfânt. În acest sens Părintele Stăniloae scrie: „Se obișnuiește să se vorbească de trimiterea Duhului Sfânt ca de un act prin care Duhul Sfânt ia locul lucrării lui Hristos. În acest fel de a vorbi, Biserica e considerată ca opera Duhului Sfânt, Care a preluat lucrarea lui Hristos. De fapt, Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărțit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raționalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui loțjiitor al lui Hristos, ca în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt și neținute în frâu de prezența unui Hristos care ne înfățișează o umanitate de model bine conturată și ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei” (*ibidem*, p. 130). Argumentând în continuare prezența lui Hristos în credincioși prin Sfântul Duh, Părintele Stăniloae îl citează pe Sf. Chiril al Alexandriei care spune: „Hristos ne-a trimis din cer pe Mângâietorul, prin Care și în Care este cu noi și petrece în noi” (*In Sanctam Pentecostem*, hom. II, P. G., 50, 454, cf. *ibidem*, p. 131).

acestei expresii la Sf. Pavel și din constatarea că în celelalte scrieri neotestamentare, ea aproape lipsește, putem spune că ea este „cuvântul cheie” al teologiei pauline. Expresia este folosită de Apostolul neamurilor, nu doar în părțile doctrinare, ci chiar și în cele parenetice, precum și în adresele și salutările Epistolelor sale. Aceasta datorită faptului că prepoziția *ἐν* – care este prepoziția cel mai des folosită în Noul Testament – din această expresie, permite construcției să dobândească sensuri de la cel local, instrumental până la cel cauzal etc.

Sensul de bază al expresiei „în Hristos”, este cel de unire intimă cu Hristos, de participare la viața dumnezeiască, fiind în acest sens o expresie care fundamentează mistica paulină, care este una hristocentrică.

Expresia este folosită în paralel cu altele mai puțin folosite de Sfântul Pavel: *σὺν Χριστῷ*; *διὰ Χριστοῦ*; *εἰς Χριστόν*. Fiecare dintre ele atrage atenția și asupra altor laturi ale vieții „în Hristos”, de aceea ele sunt complementare.

Expresia *ἐν πνεύματι* care apare până la un punct în paralel cu *ἐν Χριστῷ* lămurește împreună lucrarea Fiului cu cea a Sfântului Duh, pentru mântuirea lumii.

Putem să afirmăm că întreaga teologie și viață creștină pe care o găsim în scrierile Sfântului Apostol Pavel nu sunt altceva decât expresii ale vieții „în Hristos”.

Being “in Christ” according to Saint Paul’s Letters

According to St. Paul the Apostle, the believers live a new life in Christ, by participating to His own divine life. The beginning of the life in Christ is made through the Holy Sacrament of Baptism, when the believer is incorporated “in Christ”.

There is no structured teaching about the “life in Christ” in St. Paul’s Letters; still, we can find elements about this new life, elements which spring from its being experimented.

Living himself a life “in Christ”, Saint Paul makes much use of the expression “in Christ” when he writes to different communities. This seems to be an old Christian baptismal expression. Yet, considering how often Saint Paul uses it and noticing that in other new testamentary writings it scarcely appears at all, we can assert that it is the “key word” of Saint Paul’s theology. The idiom is used by the Apostle of the Gentiles, not only in the doctrinaire parts, but even in the parenetical ones, and also in the addresses and in the greetings of his Epistles. That is because the preposition “in” – which is the most often used preposition in the New Testament – used in this expression allows this construction to get meanings ranging from the local and the instrumental to the causal one, and so on.

The basic meaning of the “in Christ” term is that of intimate union with Christ, and participation to the godly life, the expression thus becoming fundamental for St. Paul’s mysticism, which is a Christ-centered one. The word “Christ” is alternatively used with some other prepositions, which are lesser used by Saint Paul: *with Christ, through Christ, in (eis) Christ*. Each of them draws attention to a different side of the life “in Christ”, therefore they are complementary.

The expression *in Spirit* that appears to a point in parallel with *in Christ* clarifies the together work of the Son with the Holy Spirit for the salvation of the world.

We can affirm that the whole theology and the Christian life that we find in Saint Apostle Paul’s writings are nothing else but expressions of the life “in Christ”.

Pr. drd. Cătălin PĂLIMARU

ANTROPOLOGIA OMILIILOR *MACARIENE*

În studiul de față ne propunem să analizăm învățătura despre om așa cum se reflectă ea în Omiliile *macariene* și aceasta cu atât mai mult cu cât antropologia constituie una din dominantele acestei scrieri. Într-un discurs nu foarte sistematic însă extrem de consistent, Macarie surprinde taina și destinul omului într-o prezentare ce oscilează de la descrieri luminoase ale stării primordiale la o viziune întunecată în privința căderii în păcat, pentru ca desăvârșirea omului – posibilă prin opera răscumpărătoare a lui Hristos – să fie zugrăvită în imagini de o densitate teologică uimitoare.

Antropologia Omiliilor *macariene*, elaborată pe baza datelor fundamentale ale Revelației, se află într-un consens unanim cu învățătura altor Părinți. Deși sunt dezbătute la nivel teoretic capitolele principale ale învățăturii despre om, ceea ce conferă originalitate acestor Omilii e abordarea din perspectiva unei experiențe proprii, fapt care ni-l arată pe Macarie ca un adânc cunoscător al tainei omului.

1. Introducere

Ivite la confluența mai multor curente ale spiritualității răsăritene, Omiliile *macariene* și-au câștigat în timp un loc binemeritat în evlavia creștinilor. Deși au fost atribuite faimosului ascet din pustia sketică, Sf. Macarie Egipteanul, proveniența lor e legată de evoluția unei mișcări ascetice din secolul IV, cunoscută sub numele de mesalianism¹. Asemănări, uneori chiar coincidențe frapante, între tezele acestei mișcări și textul omiliilor, fac indubitabilă această concluzie. Totuși autorul omiliilor, fără a se dispensa de un limbaj pe alocuri ambiguu, a alcătuit o scriere de o frumusețe rară, de un conținut teologic dens, încântătoare la citit și reconfortantă duhovnicește. Nu fără motiv, nume importante ale spiritualității isihaste au găsit în

¹ Pentru o privire generală asupra mesalianismului (de la siriacul „mesallean”= „rugători”, în grec. „euhitai”) se pot consulta articolele semnate de Antoine GUILLAUMONT, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1074-1083, Reinhart Staats, „Messalianer” în *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlin-New York, 1992, p. 607-613, diac. Ioan I. ICĂ jr., „Neadormiți – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate” în vol. *Ceaslovul și Vietile sfinților monahi Neadormiți*, trad. diac. Ioan I. ICĂ jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 229-311 sau volumul lui Klaus FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1998.

aceste scrieri, în mod deosebit în colecția II², referințe solide pentru propriile lor experiențe spirituale. Că aceste 50 de *Omilii* au avut parte de un traseu spectaculos și în Apusul creștin (mai ales în direcțiile pietiste ale creștinismului protestant) e o dovadă în plus privind savoarea lor. Deși s-au căznit să decodifice pseudonimia acestui corpus de scrieri, savanții nu au reușit decât să emită ipoteze. Îl vom numi pe autorul omiliilor în mod convențional „Macarie”, cu atât mai mult cu cât semnificația echivalentului grec acoperă măsura duhovnicească a autorului. Desele referiri la propria-i experiență, măreția viziunilor sale și entuziasmul cu care a fost receptat de Biserică, ne fac să conchidem: da, cel care a scris această piesă celebră a literaturii patristice a fost un „fericit”. Din rațiuni metodologice vom limita interpretările noastre la colecția II, consacrată în Răsărit, și accesibilă în românește prin traducerea Părintelui Profesor Constantin Cornițescu.³

2. Crearea omului

Proiectul antropologic original reflectă generozitatea Creatorului, demnitatea omului și destinul său maiestuos. *Omiliile* macariene abundă în metafore, în subtile descrieri și în imagini de o mare densitate teologică, menite să înfățișeze măreția omului și poziția sa cheie în concertul creației. Datele revelației constituie pentru Macarie izvorul principal în argumentările sale. Întreaga gândire a autorului nostru, ca dealtfel întreaga teologie și spiritualitate specifică spațiului siriac (de unde Macarie își revendică

² Corpusul macarian are o evoluție și o structură nu definitiv stabilită. Patru sunt colecțiile mari în care e dispus acest corpus: colecția I, cea mai lungă, cuprinde 64 de omilii și câteva scrisori, inclusiv *Marea Epistolă* (colecția a fost editată critic de H. BERTHOLD, *Reden und Briefe, Die Sammlung I des Vaticanus Graecus* 694 (B), 2 vol, GCS, Berlin, 1973), colecția II, sursa cea mai cunoscută a Omiliilor macariene, cuprinde 50 de omilii (ediție critică H. Dörries/ E. Klostermann/ M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, PTS 4, Berlin, 1964), colecția III cuprinde 43 de *logoi* în trei manuscrise (se pot consulta două ediții: E. KLOSTERMANN, H. BERTHOLD, *Neue Homilien des Makarios/Symeon I aus Typus III*, TU 72, Berlin, 1961 și cea a lui V. DESPREZ, Pseudo-Macaire, *Œuvres Spirituelles I* (Homélie propre à la Collection III), SC 275, Paris, 1980), colecția IV cuprinde 26 de omilii needitate încă individual fiindcă toate se află în colecția I.

³ Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de Prof. Dr. Nicolae Chițescu, PSB 34, București, 1992.

originea și reprezentările⁴), este profund ancorată biblic.

Înțelepciunea lui Dumnezeu, atotputernicia și iubirea Sa sunt principiile fundamentale ale actului creator, concretizat în lumea văzută și nevăzută, rodul unei întemeieri *ex-nihilo*. „El a adus la existență din neființă această lume văzută, atât de diferită și variată, care mai înainte nu era” (*Om.* 4, 10). Coroană a întregii creații, omul este și împlinire a ei. Referatul Facerii atestă demnitatea făpturii umane, a sufletului drept chintesență a lui: „când auzi vorbindu-se despre demnitatea sufletului ce valoare are firea cea rațională, nu înțelegi că Dumnezeu n-a vorbit despre îngeri, ci despre natura omenească, atunci când a zis : «*Să-l facem după chipul și asemănarea Noastră*» (*Fac.* 1, 26)” (*Om.* 16,13).⁵

Fundamentul antropologiei, din perspectiva teologiei răsăritene, îl constituie elementul divin din om, „chipul lui Dumnezeu”.⁶ Noțiunea de „chip” deține cheia înțelegerii și articulării unei învățături coerente despre om. Macarie exprimă în omiliile sale o viziune amplă, chiar dacă pe alocuri inconsecventă. „Omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (*Om.* 32, 6) afirmă concis autorul nostru, preluând o aserțiune reper a Sfintei Scripturi. În alt loc⁷ ține să precizeze că doar omul manifestă conformitatea deplină cu Creatorul, mai presus de întreaga lume văzută și chiar de îngeri.⁸ Binomul „chip”-„asemănare” a făcut obiectul unor elaborate analize ale Părinților Bisericii. Ținând cont de menirea omului, cele două noțiuni nu se acoperă, ci sunt complementare. Pentru om, „chipul” este un dat inițial, „asemănarea” un deziderat. Punctul de plecare al asemănării cu Dumnezeu îl constituie chipul, deoarece prin creație am dobândit posibilitatea asemănării, sau, cum spune Sf. Grigorie de Nyssa, „suntem

⁴ vezi Kallistos Ware, prefață la volumul PSEUDO-MACARIUS, *The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, translated, edited and with an introduction by George A. Maloney, Paulist Press, New York, p. xi-xii

⁵ În altă parte Macarie spune despre om că „este un vas minunat și de mare preț, pentru că Domnul a găsit plăcere în el mai mult decât în oricare dintre creaturi” (*Om.* 16, 7).

⁶ Paul EVDOCHIMOV, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 64.

⁷ *Omilia* 15, 34: „numai omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”

⁸ În *Omilia* 15, 22 Macarie afirmă: „omul depășește în vrednicie pe toate creaturile; aș îndrăzni să zic, nu numai pe cele văzute, ci și pe cele nevăzute, adică duhurile slujitoare”. În consens cu această idee Sf. Grigorie Palama scrie: „Firea înțelegătoare a sufletului având numai ea singură minte, cuvânt și duh de viață făcător, numai ea singură a fost și zidită, mai mult decât a îngerilor netrupești, după chipul lui Dumnezeu de către El” („150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire” 39, în *FR* 7, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 444; a se vedea și Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, ed. I, f.a., p. 145).

după chip prin creație iar după asemănare ajungem prin noi înșine”⁹, prin conlucrarea noastră. Macarie nu insistă pe aceste nuanțări deși lansează ideea unei creșteri, a unei evoluții a sufletului de la starea de început la măsura desăvârșirii. Potențialitățile chipului confereau putere acestei evoluții. Preluând o celebră teză paulină, autorul Omiliilor sugerează ideea unui parcurs spiritual, a unei depășiri de sine: „sufletul trebuia înainte de călcarea poruncii să crească și să devină bărbat desăvârșit” (*Om.* 54, 18).¹⁰

Tema „chipului” rămâne un aspect definitoriu pentru întreaga teologie răsăriteană, în mod particular pentru antropologie. Vehiculată în filosofia antică, prezentă în gândirea Vechiului Testament, aceasta dobândește un conținut nou, cu o referință hristologică imediată, în teologia neotestamentară.¹¹ Contribuția Sfântului Apostol Pavel a fost esențială în producerea acestei joncțiuni: Hristos este „chip [eikōn] al Dumnezeuului Celui nevăzut” (*Col.* 1,15). Moștenind această prețioasă achiziție, Părinții Bisericii au interpretat antropologia creștină, cu toate trimerile ei biblice, într-o cheie hristologică.¹² Creația lumii, facerea omului sunt opera Dumnezeuului Cel în Treime. Pluralul [Elohim] utilizat în referatul Facerii (*Fac* 1, 26) este citat ca loc comun în argumentările biblice privind triadologia. Cu alte cuvinte, Fiul lui Dumnezeu neîntrupat și Duhul Sfânt sunt „actori” principali în iconomia mântuirii, încă de la zidirea lumii. Sunt „cele două mâini ale Tatălui”.¹³ Omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu”, mai exact el este chip al Chipului¹⁴, icoană a lui Hristos.

Exprimările lui Macarie sunt fidele în general textului biblic – omul, respectiv sufletul, „a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (*Om.* 32, 6) – deși în câteva locuri lansează o teză extrem de originală:

⁹ Citat în *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Facultățile de Teologie*, vol. I, ed. II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2004, p. 392. În același loc este amintit un cuvânt al Sfântului Vasile cel Mare cu tentă vădit aristotelică: „chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea, chipul în actualitate”.

¹⁰ Ediția românească a Omiliilor tradusă de Pr. C. Cornițescu mai include alte 7 omilii dintr-un manuscris nementionat pe care le-am numerotat plecând de la numărul 50. În sprijinul considerațiilor de mai sus vezi Kallistos WARE, *Ortodoxia calea dreptei credințe*, trad. E. Chiosa, G. Jacotă, Pr. D. Ailincăi, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p.54.

¹¹ Cf. Panayotis NELLAS, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, ed. a II-a, Sibiu, 1999, p. 65.

¹² Cf. Alexandros KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 39.

¹³ Sf. IRINEU DE LYON, *Contra Haereses*, IV, prefatio, PG 7, col. 975 B, *apud* Vladimir LOSSKY, *op.cit.* p. 129

¹⁴ P. NELLAS, *op.cit.*, p. 68.

omul este chip al Duhului [eikōn toū pneūmatos] (*Om.* 30, 3)¹⁵, altfel spus, el este sortit a fi părtaș la slava lui Dumnezeu, la energiile dumnezeiești.¹⁶ Nu găsim în Omilii ideea explicită a zidirii omului după „chipul” Fiului, însă omilistul macarian, zugrăvind tabloul stării paradisiace, subliniază amprenta marcantă a Fiului lui Dumnezeu: „Cuvântul era totul pentru Adam” (*Om.* 12, 8), El „era slava care acoperea pe Adam în afară” (*Om.* 12, 7), deoarece „atâta timp cât Cuvântul lui Dumnezeu era cu el, le avea pe toate. Pentru că Cuvântul Însuși era pentru el moștenire, îmbrăcăminte, slavă care îl acoperea și învățătură” (*Om.* 12, 6)¹⁷. Chip al „Chipului”, întâiul Adam deținea în structurile ființei sale un set de înzestrări care îl evidențiau ca pe o făptură aparte, o „creatură strălucită” (*Om.* 1, 7), un *axis mundi*, încât autorul Omiliilor ne îndeamnă: „Cunoaște-ți, omule, noblețea, demnitatea și valoarea!” (*Om.* 27, 1)¹⁸.

Fiind „chip al Chipului”, Adam manifesta similitudini evidente cu Fiul lui Dumnezeu, avea cu alte cuvinte o constituție hristologică.¹⁹ Între om și Dumnezeu exista o mare înrudire (*Om.* 45, 5) concretizată în mai multe caracteristici: omul era o creatură spirituală, mare și minunată (*Om.* 1, 7), era domn și împărat (*Om.* 11, 5), vasul lui – asemenea unei moșii de mare preț (*Om.* 12, 1), avea puterea să dea nume la toate (*Om.* 12, 6), era în cinste și curăție (*Om.* 12, 10), stăpân pe cugetele sale (*Om.* 15, 25), simplu și fără răutate (*Om.* 16, 1), era stăpân peste toate de sub cer până întru cele mai de jos ale pământului (*Om.* 26, 1). Tot el era în stare să discearnă (*Om.* 26, 1), avea voință liberă (*Om.* 15, 23), era străin de demoni, curat de păcat și de vicii (*Om.* 26, 1), într-un cuvânt, o creatură rațională, de preț și cu totul aparte (*Om.* 49, 4). Însușirile „chipului”, în viziunea lui Macarie, exprimă bogăția de daruri revărsate de Dumnezeu

¹⁵ În *Omilia* 46, 5 Macarie spune: „A pus în el legile virtuților: discernământul, cunoștința, prudența, credința, iubirea și pe celelalte virtuți, după chipul Duhului”.

¹⁶ Vezi Olivier CLEMENT, *Puterea credinței*, trad. Alexandrina Andronescu și Daniela Ciascai, Ed. Pandora, Târgoviște, 1999, p. 14-15. Teologul francez îl citează pe Sf. Irineu de Lyon care afirmă: „chipul și asemănarea divină, în om, nu sunt nimic altceva decât Sfântul Duh”.

¹⁷ Vezi și Preot Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 410.

¹⁸ De aceea omul rămâne o făptură de mare preț, anevoie de înțeles, ceea ce l-a făcut pe teologul rus B. Vișeslavțev să vorbească despre un *homo absconditus*, corelativul lui *Deus absconditus*. Apofatismul divin este dublat de unul antropologic (cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1999, p. 163).

¹⁹ P. NELLAS, *op.cit.*, p. 68.

peste firea umană. Ele n-au avut un caracter virtual. Erau realități concrete pe care, din păcate, Adam nu le-a păstrat.

3. Constituția sufletului

De interes rămâne o altă problemă. Din punctul de vedere al structurii omului, ce compartiment al ființei umane vizează noțiunea de „chip”? Teologii familiarizați cu gândirea autorului nostru tind să acorde omului deplin dreptul de a-și revendica semnificația acestui concept. Omului întreg, trup și suflet, i se deschide orizontul unei relații dialogice cu Ziditorul, atât prin crearea „după chipul și asemănarea” Sa, cât și prin destinul eshatologic. Altfel spus, antropologia macariană are un caracter unificat, evaluează omul dintr-o perspectivă holistă²⁰, unitară. Nu este mai puțin adevărat că Macarie asociază „chipul” lui Dumnezeu în principal cu sufletul, ca expresie definitorie a ființei umane. Toate tezele autorului nostru privitoare la crearea omului, la demnitatea și preeminența sa în raport cu celelalte făpturi, se referă în cele din urmă la suflet. „Pentru că omul depășește în vrednicie pe toate creaturile; aș îndrăzni să zic, nu numai pe cele văzute, ci și pe cele nevăzute, adică duhurile slujitoare. Pentru că nu despre arhanghelii Mihail și Gavriil a zis Dumnezeu: «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră» (Fac 1, 26), ci despre partea cea rațională a omului, adică despre sufletul cel nemuritor” (Om. 15, 22). Întreaga zidire văzută, toată frumusețea și măreția ei nu echivalează cu valoarea unui suflet (Om. 4, 17).

A descrie însă natura sufletului, alcătuirea lui, a pătrunde cu adevărat taina lui rămâne un demers imposibil fără experiența Sfântului Duh. „Nici înțelepții n-au putut să înțeleagă subtilitatea sufletului, nici să spună ce este el; aceasta au putut s-o știe numai aceia care au fost îmbrăcați cu Duhul Sfânt, cei cărora li s-a dat cunoașterea exactă a sufletului” (Om. 49, 4). Totuși, fără a pretinde posesia acestei experiențe, Macarie dovedește o vastă cunoaștere în ce privește natura spirituală a omului. Să vedem însă în ce constă „psihologia” lui.

Deși sufletul, în baza originii și menirii lui ultime, manifestă o largă compatibilitate cu Dumnezeu, autorul Omiliilor elimină ferm posibilitatea confuziei celor două naturi, divină și umană. „Unul este Dumnezeu, altul (sufletul) nu este Dumnezeu...Unul este Creator, altul este creatură... Nu

²⁰ Kallistos WARE, prefață la volumul Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual...*, ed. cit., p. xiv.

este nimic comun între natura unuia și natura celuilalt” (*Om.* 49, 4)²¹. În ordinea creată, autorul nostru găsește similitudini între suflet și înger, amândouă esențe spirituale, raționale, hărăzite unei vieți îndumnezeite prin părtășia de Domnul (*Om.* 4, 9). Macarie afirmă concis: „sufletul are chip și formă asemănătoare îngerului” (*Om.* 7, 7). În alt loc, evidențiind o notă comună a naturilor spirituale, precizează: „fiecare după firea sa este trup: îngerul, sufletul și demonul. Acestea deși fine prin firea și alcătuirea lor, sunt, totuși trupuri, trupuri fine, după cum trupul nostru cel văzut este dens” (*Om.* 4, 9). Corporalitatea sufletului, esența lui cvasi-materială, i-a făcut pe unii specialiști să asocieze gândirea Omiliilor filosofiei stoice.²² E greu de crezut însă că Macarie s-ar fi hrănit din literatura stoică. Mai degrabă el exprimă un punct de vedere familiar altor Părinți ai Bisericii: Clement Alexandrinul²³, Iustin Martirul²⁴, Tertulian²⁵ sau Origen²⁶. Congruența de idei dintre autorul Omiliilor și Origen așteaptă încă o investigație competentă. Oricum, din ideea corporalității sufletului, o teologumenă în fond²⁷, nu ar trebui să conchidem că antropologia macariană este una pur materialistă.²⁸ Aceasta cu atât mai mult cu cât, în alt loc, autorul nostru afirmă că sufletul este „netrupesc”[asōmatos] (*Om.* 15, 28).²⁹

Încercând să pătrundă taina omului, Macarie sondează sufletul în

²¹ În alt loc Macarie nu este la fel de precis. Despre oamenii îndumnezeiți el afirmă că „toți se vor transforma în natură divină” (*Om.* 34, 2), aspect sancționat prompt de Vladimir LOSSKY în *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 102.

²² Cf. Adrian Ghe. PAUL, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Mega și Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2005, nota 823, p. 297.

²³ Clement vorbește despre suflet, care deși incorporal este totuși subtil, având o componentă mai densă și anume „duhul cel trupesc” (Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele VI”, 52, 1-2, trad. Pr. D. Fecioru, *PSB* 5, 1982, p. 419.

²⁴ vezi *Dialogul cu iudeul Tryfon* I, trad. Pr. Prof. Dr. Olimp N. Căciulă, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 119.

²⁵ Cf. Preot. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1984, p. 492.

²⁶ La Origen necorporalitatea absolută este un privilegiu exclusiv al Sfintei Treimi. Sufletul, entitate preexistentă, are un trup eteric (cf. ORIGEN, *Peri Arhon* I, 6, 4, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, *PSB* 8, 1982, p. 96-97; vezi și Henri CROUZEL, *Origen*, trad. Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 147-148).

²⁷ Compendiile dogmatice clasice afirmă clar: „În concepția creștină, sufletul este o substanță reală, vie, imaterială sau spirituală și nemuritoare”(cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, ed. cit., p. 384).

²⁸ Cf. Marcus PLESTED, *The Macarian Legacy*, Oxford University Press, 2005, p. 35.

²⁹ Cf. H. Dörries/ E. Klostermann/ M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien...*, ed. cit., p. 143.

profunzime, descoperind o structură interioară complexă: vasul prețios al sufletului este foarte adânc (*Om.* 41, 1), acesta are multe mădulare (*Om.* 15, 34), care, deși multe, se cuprind într-un tot (*Om.* 7, 8). Când autorul nostru vorbește de mădulare ale sufletului, el uzează de o analogie cu trupul. În fapt, ele sunt facultăți, compartimente sau funcții ale sufletului, unele întâlnite și în psihologia curentă. Astfel, omilistul macarian se referă la voință, la conștiință, la minte și la puterea de a iubi (*Om.* 1, 3), la facultatea judecării și a discernământului (*Om.* 4, 1). Prin intermediul acestora este condus carul sufletului (*Om.* 1, 3), idee ce trimite la imaginarul platonice³⁰. Pe lângă aceste facultăți, sufletul dispune în plus de simțuri care sunt activate pe măsură ce se edifică omul interior³¹. Interpretând o parabolă nouotestamentară, Macarie vorbește de cinci simțuri, care, precum fecioarele înțelepte (*Mt.* 25, 1-13) „primesc darul de sus și sfințenia Duhului” (*Om.* 4, 7). Simțurile trupului sunt dublate de aceste simțuri sufletești, indispensabile când este vorba să percepem realitățile duhovnicești.³²

4. Inima și mintea: doi poli ai persoanei umane

Antropologia macariană a fascinat însă o pleiadă de teologi prin atenția acordată inimii. Într-o semantică primară ea vizează organul fizic ce „stăpânește și domnește peste tot trupul” (*Om.* 15, 20). Ea este însă mai mult decât simplul organ fizic sau sediu al afectivității. În sens spiritual ea trimite la străfundurile ființei umane, fiind un echivalent al persoanei interioare, al „eu”-lui în însăși profunzimea lui.³³ Inima este, cu

³⁰ În *Phaidros* 253e-254a Platon descrie sufletul ca un atelaj tras de doi cai (cf. *Phaidros*, trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 98-99).

³¹ Ideea simțurilor spirituale găsește destule referințe în literatura patristică. O găsim de pildă la Origen în „*Peri Arhon*” I, 1,9, *PSB* 8, 1982, p. 54, în „Convorbirile cu Heraclide”, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, *PSB* 8, 1982, p. 338-339 ș.a., la Sf. Grigorie de Nyssa în „*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor I*”, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, *PSB* 29, 1982, pp. 127-128. Pentru detalii cf. Mariette Canevét, „Sens spirituel” în *Dictionnaire de Spiritualité* XIV (1990), col. 598-617.

³² În alt loc Macarie spune: „că fiecare trebuie să știe că sunt și ochi lăuntrici pe lângă ochii cei din afară, și urechi lăuntrice, pe lângă cele din afară. Și, după cum ochii aceștia trupești, privesc și observă, în chip sensibil, fața prietenului sau a celui iubit, tot așa și ochii sufletului vrednic și credincios, luminați de lumina divină, văd și recunosc în chip spiritual, pe prietenul cel adevărat, pe Domnul” (*Om.* 28, 5). Vezi și M. PLESTED, *op.cit.*, p. 32.

³³ Cf. John MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, trad. Preot conf. dr. Alexandru Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996, pp. 92-93. Din perspectivă biblică inima nu este doar o parte a sufletului, ci reprezintă întreaga făptură umană deschisă relației cu Dumnezeu (cf. Pr. John A. MCGUCKIN, *Semnele Împărăției*, vol. I, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara 2003, p. 234).

alte cuvinte, centrul moral și spiritual al întregii persoane omenești, un topos al experienței mistice, un tărâm al întâlnirii totale, existențiale cu Dumnezeu. Locul pe care îl ocupă inima în opera lui Macarie i-a făcut pe unii specialiști să vorbească despre o „spiritualitate a inimii” când au aprofundat gândirea Omiliilor.³⁴

Teologia inimii, așa cum este ea elaborată de autorul nostru, e de sorginte biblică. Arhetipurile ei se găsesc în Vechiul Testament și sunt consacrate în Noul Testament, mai ales prin învățătura paulină.³⁵ Fiind centru al persoane, inima se află într-o strânsă conexiune cu toate facultățile sufletului.³⁶ Deși este un vas mic (*Om.* 43, 7) ea are un adânc nemărginit (*Om.* 15, 32), e palatul lui Hristos (*Om.* 15, 33), un loc unde El „vine împreună cu îngerii și cu duhurile cele sfinte, să Se odihnească, să locuiască, să umble și să așeze împărăția Sa” (*Om.* 15, 33). După căderea omului inima devine un teatru de război între Dumnezeu și puterile răului, un laborator al dreptății și al nedreptății, un spațiu unde coexistă moartea și viața (*Om.* 15, 32).

Autorul Omiliilor se remarcă și prin maniera în care tratează funcția minții [noūs], fie din perspectiva constituției omului fie din cea a relației cu Dumnezeu. Minte, intelectul, este una dintre facultățile conducătoare ale sufletului (*Om.* 1, 3) sau este ochi al sufletului (*Om.* 7, 8); ea are însă un statut special în raport cu inima: aceasta „are drept căpitan mintea” (*Om.* 15, 33) și-i este sălaș (*Om.* 15, 20), încât s-a spus că antropologia macariană este marcată de localizarea minții în inimă³⁷. Este o idee prețioasă, care a făcut carieră în spiritualitatea isihastă, concentrată pe unirea celor doi poli ai persoanei umane prin deasa rostire a rugăciunii lui Iisus. Mai puțin inspirată pare ideea unor teologi care operează o distincție între lucrările celor două nuclee ale omului, devenite în procesul desăvârșirii două locuri teofanice diferit interpretate, în funcție de anumite școli. S-a vorbit astfel despre „intelectualismul” evagrian (cu accentul pus pe minte ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu) aflat într-o opoziție clară cu mistica macariană a sentimentului (focalizată pe inimă

³⁴ Cf. George A. MALONEY, *Introducere la Pseudo-Macarius, The fifty spiritual Homilies...*, ed. cit., p. 3; vezi și Placide DESEILLE, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 168.

³⁵ Cf. J. A. MCGUCKIN, *op.cit.*, p. 232-233. De precizat că mediul semitic a contribuit decisiv la însușirea acestui mod de gândire de către autorul Omiliilor.

³⁶ *Omilia* 15, 20: „Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădulele și peste toate cugetele. Pentru că acolo în inimă este mintea și toate cugetele sufletului”.

³⁷ M. PLESTED, *op.cit.*, p. 33

ca tărâm al experiențelor duhovnicești). Acest „intelectualism” ar suferi prin Macarie o serioasă corecție. În realitate, spiritualitatea răsăriteană în ansamblul ei e pe deplin coerentă, și a o clasifica în diferite curente exclusive e o metodologie păguboasă.³⁸ Oricum în schema simbolică macariană nu există dihotomie între minte și inimă. Funcțiile lor pot fi interșanjabile, adică putem gândi cu inima.³⁹ Mai mult, în ambele Dumnezeu își găsește sălaș: dacă inima este „palat al lui Hristos” (*Om.* 15, 33), mintea este „tron al Dumnezeirii” (*Om.* 6, 5).

5. Trupul: haină a sufletului și templu al lui Dumnezeu

Dacă structura interioară a omului prezintă o așa complexitate, care este rolul trupului, al constituției fizice, în antropologia Omiliilor? Macarie ne trimite din nou la referatul Facerii, comentându-l: „Dumnezeu, creând trupul, nu i-a dat și însușirea să aibă de la sine. hrana, băutura, îmbrăcăminte și încălțăminte, ci a hotărât să primească toate cele necesare vieții, din afara lui, trupul fiind făcut gol și fără posibilitatea de a trăi, fără ajutorul celor din afară” (*Om.* 1, 10). Între trup și suflet există puncte comune și o anumită interdependență: într-un oarecare sens, trupul este o asemănare a sufletului (*Om.* 30, 3), sufletul poartă învelișul trupului ca pe o haină frumoasă (*Om.* 4, 3) și fin fiind, de o materialitate subtilă, străbate tot trupul (*Om.* 4, 9).

Antropologia macariană – sfidând parcă dualismul gnostic și doctrinele ce reliefează ipostaza sufletului dematerializat – rezervă trupului un destin grandios, anticipat la creație și inaugurat în planul eshatologic. „După cum Dumnezeu a creat cerul și pământul pentru ca omul să-l locuiască, tot așa a creat trupul și sufletul omului ca să fie locuința Sa, ca să locuiască și să se odihnească în trup ca în propria-I casă” (*Om.* 49, 4), autorul nostru situându-se într-un consens deplin cu afirmația paulină ce proclamă trupul „templu al Sfântului Duh” (1 *Co* 6, 19). Surmontând consecințele căderii, trupul va învia, se va acoperi cu o îmbrăcăminte

³⁸ Această teză a fost canonizată în prima jumătate a sec. XX de I. Hausherr și preluată, de multe ori necritic, de majoritatea cercetătorilor (de pildă, J. MEYENDORFF în *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 26 sau V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 99-100). Pentru detalii vezi Ieromonah Alexander GOLITZIN, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, nota 148, p. 249 și Ieromonah Gabriel BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 148-160.

³⁹ K. WARE prefață la Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual Homilies...*, ed. cit., p. xiv.

dumnezeiască și se va hrăni cu merinde cerească (Om. 12, 14).

6. Starea primordială a omului

Prerogativele stării paradisiace decurg din însușirile cu care a fost înzestrat „chipul lui Dumnezeu” din om și din relația sa specială cu Ziditorul. Omul fusese hărăzit slavei dumnezeiești. Era marcat de experiența acesteia. Macarie explică: „Cuvântul era slava care acoperea pe Adam în afară” (Om. 12, 7). Omul înainte de călcarea poruncii avea mintea curată, capabilă să vadă acea slavă (Om. 45, 1). Adam era îmbrăcat cu ea în loc de veșmânt (Om. 12, 8); cu alte cuvinte, aceasta era „imaginea” sau „înfățișarea” lui. Chipul său strălucea de oglindirea slavei.

O altă caracteristică importantă a stării primordiale, ce reflectă unul din principiile călăuzitoare ale scrierii macariene, o constituie perspectiva *locuirii* reciproce dintre om și Dumnezeu.⁴⁰ În această inhabitare divină este realizat scopul creării omului. Autorul Omiliilor accentuează că mișcarea este una dublă: Dumnezeu „a așezat chipul Său, sus, în Ierusalim, cetatea celor sfinți și a pus Chipul Său, chipul luminii inefabile a Dumnezeirii în trupul său. El Însuși slujește sufletul în cetatea trupului său, în timp ce sufletul îl slujește în cetatea cea cerească. El este moștenirea sufletului în cer, iar sufletul este moștenirea Lui pe pământ. Domnul, deci, este moștenirea sufletului și sufletul este moștenirea lui Dumnezeu” (Om. 46, 4). În altă parte precizează concis: „tronul Dumnezeirii este mintea iar tronul minții este Dumnezeirea și Duhul” (Om. 6, 5). Această reciprocitate nu implică totuși confuzia naturilor. „Unul este Dumnezeu altul (sufletul) nu este Dumnezeu...Unul este Creator, altul este creatură... Nu este nimic comun între natura unuia și natura celuilalt” (Om. 49, 4).

Chipul lui Adam în etapa premergătoare căderii se bucura de anumite privilegii, însușiri care manifestau demnitatea sa. Cu toate acestea nu putem vorbi despre o stare desăvârșită a lui Adam în rai. Perfecțiunea sa era o realitate în desfășurare, o țintă încă neatinsă. Trebuie remarcate totuși virtuțile acestui chip originar: omul a fost creat curat pentru a sluji lui Dumnezeu (Om. 11, 5), era în mare cinste (Om. 12, 10), stăpân pe cugetele sale (Om. 15, 25), simplu și fără răutate (Om. 16, 1), nemuritor și prețios, stăpân peste toate de sub cer până în cele mai de jos ale

⁴⁰ M. PLESTED, *op.cit.*, p. 31. Despre metafora „locuirii” omului fie de către Dumnezeu fie de către cel rău în Omiliile lui Macarie a se vedea Columba STEWART, ‘Working the Earth of the Heart’. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 203-208.

pământului (*Om.* 26, 1), era străin față de demoni, curat de păcat și de vicii (*Om.* 26, 1). Acesta se călăuzea după legi sădite în el de Dumnezeu: discernământul, cunoștința, prudența, credința, iubirea și celelalte virtuți (*Om.* 46, 5).

Referatul Facerii, îndată după crearea omului adaugă: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: *Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*” (*Fac.* 1, 28). Sf. Maxim Mărturisitorul interpretează acest text prin ideea unei creșteri și înmulțiri spirituale a neamului omenesc.⁴¹ Una din tezele mesaliene inventariate de Sf. Ioan Damaschin, și sancționate de-a lungul timpului de câteva sinoade, sună astfel: „Că Adam s-a culcat cu Eva în chip nepătimăș înainte de călcarea poruncii” (teza 14)⁴². Această afirmație justifică întrucâtva morala unei facțiuni a grupării mesaliene, descrisă de istoricii vremii ca fiind dominată de vagabondaj și promiscuitate sexuală. Vecinătatea Omiliilor macariene cu gândirea mesaliană pune problema în ce măsură Macarie a împărtășit aceste opinii. Sf. Grigorie de Nyssa, deși favorabil ascetismului harismatic mesalian, combate aceste păreri în tratatul său *De virginitate*, considerându-le un abuz de interpretare. Adam nu a cunoscut-o pe femeia sa mai repede de a fi alungați din rai. Starea primordială presupunea asexualitatea, idee reiterată din perspectiva desăvârșirii eshatologice, când organele sexuale devin nefuncționale. Omul paradisiac era gol (*Fac* 3, 23), fără învelitoarea „pielii”, ce definește simțulalitatea omenească.⁴³ Veșmântul lui Adam era slava lui Dumnezeu (*Om* 12, 7). Textul colecției a II-a a Omiliilor, afinitățile de gândire dintre autorul nostru și alți Părinți ai Bisericii (în mod deosebit Sf. Grigorie de Nyssa) exclud posibilitatea alunecării lui Macarie pe panta mesalianismului grosier. Existau așadar în rai premisele unui progres în virtute, în asemănarea cu Dumnezeu. Acest fapt angaja însă libertatea, un dar pe

⁴¹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua 42”, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *PSB* 80, 1983, p. 155. A se vedea și Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, p. 411 sau P. NELLAS, *op.cit.*, p. 109.

⁴² Acest capitol din opera Sfântului Ioan Damaschin a fost editat critic de Bonifatius KOTTER în *Die Schriften des Johannes von Damaskos: IV. Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS 22, Berlin-New York, 1981 (cf. Klaus Fitschen, *op.cit.*, p. 79).

⁴³ Cf. Reinhart STAATS, „Basilius als lebende Mönchregel in Gregors von Nyssa «De Virginitate»” în *Vigilae Christianae* 39, (1985), E.J. Brill, Leiden, pp. 234-235, K. FITSCHEN, *op.cit.*, p. 182 și Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, pp. 102-105. Trebuie adăugat că prima pereche nu a cunoscut rușinea goliciunii (*Om.* 12, 7); omul „mai înainte era nepătimitor [apathēs]” (*Om.* 48, 5).

care omul nu a știut să-l gestioneze.

7. Căderea și consecințele ei

Deși pare lipsită de istoricitate, existând tendința situării ei în cadrele unui timp mitic, căderea protopărinților rămâne un eveniment de răsunet pentru destinul umanității. Precizările Revelației dumnezeiești constituie date esențiale în elaborarea unei antropologii creștine. Din acest punct de vedere aportul Omiliilor macariene este unul important pentru spiritualitatea răsăriteană.

Autorul nostru manifestă o conștiință pătrunzătoare în privința tragediei căderii. Întreg acest episod prezintă o cauză și mai multe consecințe. Omul, deopotrivă trup și esență spirituală sau suflet, a fost înzestrat cu voință liberă. În uzul acestui dar rezidă explicația căderii: „Toate ființele cele raționale, mă refer la îngeri, la suflete și la demoni, au fost făcute de Creator simple și fără răutate. Că unele dintre ele s-au abătut către ceea ce este rău, acest fapt s-a datorat voinței lor libere. Urmând propriei voințe ele s-au abătut de la gândul cel drept” (*Om. 16, 1*). Revenind la textul Sfintei Scripturi, în baza căruia Macarie își conturează opiniile, referatul Facerii precizează: „Apoi a dat Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: «Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!»” (*Fac 2, 16-17*).

Abuzând de darul libertății, omul manifestă opțiuni contrare vocii lui Dumnezeu. Această alunecare urmează câțiva pași: el nu ascultă sfatul Ziditorului (*Om. 15, 49*), dimpotrivă primește sfatul satanei (*Om. 11, 11*) și calcă porunca (*Om. 11, 9*). „Deși era cu Dumnezeu în paradis, cu voia a călcat porunca și a ascultat de cel viclean” (*Om. 12, 8*). Diavolul, ipostaziere a răzvrătirii, rămâne protagonistul cheie al acestui episod. Inoculând omului gânduri de mărire și ademenindu-l cu iluzia îndumnezeirii, satana reușește să-l deturneze de la scopul lui. Atacul diavolului, simbolizat prin șarpe, se produce la nivelul minții. Macarie precizează: „În vremea călcării poruncii de către Adam, diavolul s-a străduit să rănească și să întunece pe omul cel lăuntric, mintea care conduce și privește spre Dumnezeu” (*Om. 20, 4*), adăugând că „șarpele la început prin îngâmfare și mândrie l-a nimicit pe Adam” (*Om. 27, 5*). Foarte plastic descrie autorul nostru această secvență în *Omilia 11*: „când cel viclean s-a apropiat de el și i-a vorbit, a ascultat mai întâi cuvântul acestuia, din exterior, prin ureche. După aceea, cuvântul acestuia a trecut prin inima lui și i-a cuprins toată

ființa” (*Om.* 11, 5)⁴⁴.

Odată petrecut acest eveniment vor avea loc o serie de prefaceri în natura umană, care vor marca destinul ulterior al omului. Consecințele căderii vor induce omului o existență deviantă și se vor repercuta în mai multe direcții. Omul va suferi în relația cu Dumnezeu, apoi gestul său se va răsfrânge asupra urmașilor, va produce un dezechilibru în mediul înconjurător și în propria-i fire.

Actul de neascultare al lui Adam schimbă natura raporturilor dintre Dumnezeu și om. Din fiu supus al Ziditorului, înrudit cu El și creat spre a-I sluji, din mireasa și părtașa Lui, omul ajunge „dușman al lui Dumnezeu și nesupus legilor Lui” (*Om.* 2, 2), moare față de El (*Om.* 12, 2), devine obiect al mâniei (*Om.* 48, 5) și e alungat din rai (*Om.* 12, 5). Legământul nupțial se destramă iar omul, „vădov și părăsit de Mirele ceresc” (*Om.* 45, 4), gustă experiența singurătății.

Macarie împărtășește ideea monogenismului – din perechea primordială descinde întregul neam omenesc – idee care justifică universalitatea păcatului strămoșesc dar și universalitatea mântuirii în Hristos.⁴⁵ Căderea lui Adam a avut efecte de durată repercutate asupra tuturor urmașilor săi. Autorul nostru precizează: „în urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră, a intrat răutatea patimilor, care prin mult exercițiu și obișnuință ne-a devenit a doua fire” (*Om.* 4, 8). Tot neamul lui a devenit păcătos (*Om.* 5, 2) și poartă în sine acea osândă (*Om.* 5, 3). Moartea a împărțit peste toți fiii acestuia (*Om.* 11, 9) și are în stăpânire sufletele urmașilor lui (*Om.* 11, 11). Toți cei născuți din perechea inițială s-au făcut părtași la aluatul patimilor celor rele (*Om.* 24, 2). Macarie ne transpune pe fiecare în ipostaza lui Adam și în această identificare resimțim personal consecințele căderii: „noi, creați în stare de cinste și puși să locuim în paradis, ne-am coborât, în cele din urmă, pe treapta animalelor celor necuvântătoare, ne-am asemănat lor, și am căzut din slava

⁴⁴ În alt loc, într-un discurs epic, Macarie descrie emoționant episodul căderii și ecoul ei în cer și pe pământ: „În ziua aceea, când a căzut Adam, Dumnezeu a venit să se plimbe în paradis. Văzând pe Adam a plâns, să zicem așa, și a zis: «Ce bunuri ai lepădat și ce rele ai ales! Ce slavă ai dezbrăcat și ce rușine ai îmbrăcat! Ce întunecat ești! Cât de urât! Cât de murdar! Ce lumină ai pierdut și ce întuneric te înconjoară!» In momentul când a căzut Adam și a murit față de Dumnezeu, 1-a plâns pe el Creatorul său, îngerii, toate Puterile, cerurile, pământul. Toate creaturile au plâns pentru moartea și căderea lui Adam, pentru că vedeau pe acela care le fusese dat ca împărat, făcându-se rob al puterii protivnice și viclene” (*Om.* 30, 7).

⁴⁵ Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Facultățile de Teologie*, vol. I, ed. cit., p. 386.

cea fără reproș, atunci află că din cauza neascultării ne-am făcut robi ai patimilor trupului” (*Om. 25, 3*).

Adam a căzut din starea originară printr-un exces de libertate.⁴⁶ Gestul său s-a răsfânt și asupra naturii înconjurătoare, având cu ea un numitor comun: materialitatea. Din împărat al creației (*Om. 11, 5*) și stăpân peste toate cele de sub cer (*Om. 26, 1*), omul ajunge rob al puterilor potrivnice (*Om. 30, 7*), copleșit de greutatea lumii și condamnat să-și câștige prin trudă existența. Stricăciunea revărsată din el se imprimă întregii zidiri, idee adevărată de Sf. Apostol Pavel: „că făptura nu de bună voie s-a supus deșertăciunii, ci din pricina celui ce a supus-o pe ea” (*Rom 8, 20*). Așadar robia stricăciunii propriie lui Adam antrenează robia întregii făpturi, idee împărtășită și de autorul Omiliilor: „și fiind luat el captiv, a fost luată captivă și creația care îi slujea” (*Om. 11, 5*). Restaurarea naturii, slobozirea ei din această captivitate se va petrece tot prin om, redevenit „preot al creației”.⁴⁷

Textul Omiliilor uzează de un imaginar bogat când este vorba să descrie consecințele căderii asupra firii umane. Paleta acestor efecte este variată și se reflectă în ordinea fizică dar mai ales în cea spirituală. Impresionează varietatea daunelor sufletești descrisă de autor, semn al unei adânci cunoașteri a omului. „Răul, care a intrat în lume prin neascultarea lui Adam, este centrul tuturor relelor” (*Om. 15, 49*) spune Macarie. Acest rău, păcatul, „care este o anumită putere rațională a lui Satan”, cum se exprimă autorul în același loc, corupe și natura corporală a omului. „Satana, puterile și începătoriile întunericii s-au sălășluit... și în trupul lui Adam, ca pe propriul lor tron” (*Om. 6, 5*). Trupul este profund afectat, răul atingându-se „chiar și de mădularele și oasele noastre” (*Om. 16, 6*). Odată produs dezechilibrul, omul este supus „patimilor și bolilor cărnii, el, care mai înainte era nepătimitor și scutit de boli” (*Om. 48, 5*). Suferința, boala și stricăciunea converg spre moarte, verdict dat omului din chiar momentul călcării poruncii: „pe când s-a arătat neascultător, omul a murit de o moarte cumplită și peste el a venit blestemul” (*Om. 47, 6*). Moartea fizică este doar o firească urmare a morții lăuntrice produsă în Adam (*Om. 15, 39*), a morții față de Dumnezeu (*Om. 12, 2*) care înseamnă înstrăinare.

⁴⁶ Despre efectele căderii originare în viziunea Omiliilor macariene a se vedea și Prof. Aurora MILEA, *Sobornicitatea spiritualității creștine în omiliile Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 33-38.

⁴⁷ Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999, p. 80.

Consecințele sufletești ale căderii primordiale sunt extrem de grave și sunt reiterate de autor pe tot parcursul textului. Inventariate, reținem pe de o parte grozăvia actului săvârșit de Adam *ab initio*, pe de alta condiția tragică a omului, expus influențelor copleșitoare ale răului dar păstrând totodată un rest de luciditate. Viziunea lui Macarie este sumbră. Printr-un abuz de libertate Adam „s-a vândut pe sine diavolului” (*Om.* 1, 7), Șarpele (satana) pătrunde înlăuntrul omului (*Om.* 15, 13), i-a în posesie sufletul (*Om.* 2, 1) și toate cămărilor lui, până în colțurile cele mai ascunse (*Om.* 41, 1). „Nu i-a lăsat niciun mădular liber; nici cugetele, nici mintea, nici trupul” (*Om.* 2, 1). Păcatul se amestecă cu sufletul, deși fiecare își păstrează natura sa (*Om.* 2, 2). „Păcatul intrând în suflet, s-a făcut mădularul lui, s-a lipit de omul cel trupesc și de aceea se nasc în inimă multe cugete necurate” (*Om.* 15, 35). Pământul inimii rodește spini și pălămidă, mărăcinii gândurilor rele (*Om.* 26, 21) și o povară ca niște munți greu de suportat s-a așezat pe mintea omului (*Om.* 15, 25)⁴⁸. Această suită de efecte este întregită de o altă afirmație: „Când omul a călcat porunca, diavolul a acoperit tot sufletul cu un văl întunecos” (*Om.* 17, 3). Macarie folosește frecvent metafora îmbrăcării⁴⁹: cel viclean l-a îmbrăcat pe om cu „porfira întunericului” (*Om.* 2, 1), „dușmanii l-au dezbrăcat, prin înșelăciune, de slava sa și l-au îmbrăcat în rușine. I-au luat lumina și l-au îmbrăcat cu întunericul” (*Om.* 47, 6). Această înveșmântare produce mutații în structura interioară a omului, prilej pentru Macarie de a profesa ideea unui dualism antropologic: „cel viclean l-a îmbrăcat cu un altul, cu un om vechi întinat și necurat, dușman al lui Dumnezeu și nesupus legilor Lui” (*Om.* 2, 2), „având pe lângă ochii săi alți ochi, pe lângă cap alt cap, pe lângă urechi alte urechi, pe lângă mâini alte mâini, pe lângă picioare alte picioare” (*Om.* 2, 2). Aici intră în funcție un mod de reprezentare și de înțelegere a lumii care împarte realitatea în văzut-nevăzut, noetic-sensibil, spiritual-trupesc, interior-exterior, dualitate definitorie scrierii macariene.⁵⁰ În acest cadru de gândire autorul nostru subliniază că „pe lângă omul cel văzut, este și altul lăuntric, cu ochi pe care i-a orbit satan și urechi pe care le-a surzit” (*Om.* 33, 4). Acest

⁴⁸ În *Omilia* 21, 2 Macarie aduce completări: „Călcând porunca și fiind izgonit din rai, omul a fost încătușat în două chipuri și cu două legături... iubirea lumii... Întru cele lăuntrice, sufletul este înconjurat, împrejmuț, închis cu ziduri și înlănțuit cu lanțurile întunericului de către duhurile răutății”.

⁴⁹ O idee des întâlnită la scriitorii sirieni (cf. Sebastian BROCK, *Efrem Sirul*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 61 și 102-105).

⁵⁰ M. PLESTED, *op.cit.*, p. 32.

dualism primește în *Omilia* 15 o altă nuanță: „de când a călcat Adam porunca, șarpele a intrat și s-a făcut stăpân al casei, și este pe lângă sufletul propriu-zis ca un al doilea suflet” (*Om.* 15, 35). Răutatea patimilor, lucrarea lui Satan, devine în noi o a doua fire (*Om.* 4, 3). Dualismul antropologic mărturisit de Macarie a fost dedus de unii cercetători din învățătura mesaliană, teză care a suscitată mai multe controverse. În realitate, așa cum vom vedea mai jos, coexistența celor doi oameni în fiecare dintre noi ține de dinamica vieții duhovnicești și este o temă cu rezonanță paulină.

Prin facere, Adam a primit un chip [eikōn] ce conținea potențial desăvârșirea, sau toată moștenirea cerească. Natura sa era înzestrată cu un dar, cu o anumită strălucire, cu o „avuție [ktēma] curată și frumoasă, acel «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»” (*Om.* 12, 1). Cele două realități, chipul și avuția – ce sunt distincte – dau naștere în om unei cvasi-dualități. În altă parte (sub forma unei întrebări pusă de un interlocutor), Macarie sugerează o altă dualitate, respectiv existența în om a două chipuri: unul propriu și altul ceresc (*Om.* 12, 6). Cele două vor fi pierdute prin cădere.

Tradiția patristică nu a operat o diferențiere radicală între „chip” [eikōn] și „asemănare” [homoiōsis] însă au fost unanimi de acord că prin căderea primordială omul pierde asemănarea cu Dumnezeu.⁵¹ Chemat să evolueze de la „chip” la „asemănare”, de la nedesăvârșire la îndumnezeire (sau cum ar gândi Macarie, de la chipul „propriu” la cel „ceresc”), Adam gustă experiența libertății neîngrădite și a eșecului. În consecință decade din demnitatea inițială pe treapta animalelor celor necuvântătoare (*Om.* 25, 3) și e dezbrăcat de slava cea fără reproș (*Om.* 47, 6), de acel halou de lumină care îl înconjură – strălucire a chipului dintâi.

8. Omul între cădere și perspectiva restaurării

În textul *Omiliilor* rezidă o viziune sumbră, pesimistă asupra căderii, dar și aici autorul e nuanțat. După ce afirmă că sufletul a pierdut chipul care se afla în el (*Om.* 11, 4), Macarie intervine cu un verdict necruțător: „din cauza neascultării, chipul inițial al lui Adam s-a distrus [ēphānisen]” (*Om.* 11, 5). Această teză pare a fi în consens cu teologia calvină⁵², convinsă de avarierea totală a „chipului” după cădere, însă aici

⁵¹ Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Facultățile de Teologie*, ed. cit., p. 392. Vezi și A. PAUL, *op.cit.*, p. 305.

⁵² Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, ed. cit., p. 399.

interven nuanțările autorului nostru. Chipul lui Dumnezeu în om s-a întunecat⁵³, a fost înfășurat în porfira întunericului, dar nu s-a șters. Mai păstrează câteva din caracteristicile inițiale. „El a murit față de Dumnezeu dar trăiește după firea sa” (*Om.* 12, 2) opinează Macarie adăugând: „subliniem că și după călcarea poruncii a avut cunoștință” (*Om.* 12, 8). Deși mintea i-a fost întunecată, totuși „în parte distinge, are voință și trăiește” (*Om.* 26, 1). Prin urmare ideea coruperii totale a „chipului” este exclusă. Omul încă trăiește, muncește și își exercită puterile creatoare, în limitele unei naturi căzute, are voință liberă și își poate manifesta adeziunea la un plan de mântuire. Mărturie stă întreaga istorie a Vechiului Testament, care converge către o restaurare a sufletului. „Toate câte s-au făcut în Israel, în Legea lui Moise și în timpul profeților, pentru acest suflet s-au făcut, care a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar a căzut sub jugul robiei și în stăpânirea întunericului celui amar” (*Om.* 47, 16).

Vechiul Testament este presărat cu relatări în care Slava lui Dumnezeu irumpe în existența omului. Macarie invocă descrierile vizionare ale unor profeți ca tipuri ale realităților mesianice, dar și ale făgăduințelor eshatologice.⁵⁴ Colecția a II-a a Omiliilor debutează cu vedenia „plină de taine de negrăit” (*Om.* 1, 1) a profetului Iezechiel (*Iez.* 1, 26-27) care contemplă taina sufletului devenit tron al Slavei lui Dumnezeu (*Om.* 1, 2). Grandioasa viziune a profetului este interiorizată la Macarie: promisiunile veterotestamentare vestesc demnitatea redobândită de suflet care devine tron, car și loc al Slavei dumnezeiești.⁵⁵

Istoria Vechiului Testament este istoria unui legământ realizat între Dumnezeu și om. Derularea temporală a acestui angajament este punctată de o manifestare secvențială a Slavei divine. Sinaiul rămâne o paradigmă a teofaniilor veterotestamentare. Notorietatea lor e legată de figura luminoasă a lui Moise, un om nerestaurat, dar devenit prin anticipare un purtător de har. Din perspectiva manifestării Slavei, în fiecare epocă a istoriei, Moise găsește un pandant: Adam înainte de cădere, Hristos pe Tabor în vremea propovăduirii, fiecare suflet după Cincizecime. Există așadar o evoluție de la exterior la interior în imagistica slavei⁵⁶, în care

⁵³ Cf. Kallistos WARE, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, ed. cit., p. 65.

⁵⁴ Macarie subliniază această inspirație a profeților: „Duhul a lucrat prin profeți, i-a învățat, s-a aflat în lăuntru lor și s-a arătat în afara lor” (*Om.* 12, 8).

⁵⁵ Cf. Alexander GOLITZIN, *op.cit.*, p. 28 și 64.

⁵⁶ Cf. Andrei ORLOV și Alexander GOLITZIN, „Many Lamps are Lightened from the One: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, în *Vigilae Christianae* 55, 2001, p. 294.

profetul Moise e luat ca reper. Interiorizarea acestei viziuni, transfigurarea lăuntrică a sufletului, va face carieră în mistica isihastă, al cărei precursor e și Macarie. Dominantele spiritualității isihaste trimit la experiența vederii lui Dumnezeu. Această vedere înseamnă o gustare și o experiență a Slavei care acum inundă sufletul, iar la înviere se va revărsa și peste trupuri. Moise joacă aici un rol de tip: „Moise, având pe chipul său slava Duhului, s-a arătat simbol al slavei trupurilor de la înviere... Slava de la înviere este slava pe care sufletele sfinților și ale credincioșilor s-au învrednicit s-o aibă încă de acum în omul lor cel lăuntric” (*Om.* 5, 10). În ciuda acestor repetate apariții ale Slavei, istoria Vechiului Testament rămâne un timp al captivității, un parcurs al morții, o epocă a neputinței în urma căreia omul devenea cetățean al șeolului, așteptând ivirea zorilor și izbăvirea.

9. Restaurarea omului

Starea căzută a lui Adam nu a avut un caracter irevocabil. Dumnezeu intervine în istorie, resemnifică timpul, orientându-l spre veșnicie. În plan uman această lucrare a condus la remodelarea chipului corupt al omului. Evenimentul coincide cu Întruparea Logosului. Hristos, noul Adam, asumă condiția noastră precară, tămăduind firea omenească și restaurând-o la demnitatea inițială. Segmentul de timp premergător Întrupării Mântuitorului are ca notă definitorie așteptarea. Întreaga umanitate beneficiază doar de pregustări ale harului, de o prezență disimulată a dumnezeirii. Omul e neîmpăcat cu Dumnezeu și se hrănește cu făgăduința răscumpărării. Tot acest mod de existență, toată această stare de spirit avea și un corespondent cultic prin care se prefigura de fapt realitatea Întrupării și viața Bisericii.⁵⁷ Omiliile justifică precis sensul Legii și al cultului mozaic: „preînchipuiri și umbre au fost cele de demult, ale lucrurilor celor adevărate ale Noului Legământ. Astfel, cultul cel vechi era umbră și închipuire a cultului actual. Circumciziunea, cortul, chivotul, ulciorul, mana, preoția, tămâierea, spălările și, într-un cuvânt, toate câte s-au făcut în Israel, în Legea lui Moise și în timpul profeților, pentru acest suflet s-au făcut, care a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar a căzut sub jugul robiei și în

⁵⁷ Părintele Dumitru Stăniloae nota: „Preoția și jertfele Vechiului Testament au fost preînchipuiri ale realității ca va să fie, dar preînchipuiri instituite de Dumnezeu, ca o arvună a bunăvoinței Sale, ca un mijloc de a-i pregăti pe oameni... pentru primirea adevăratului Mijlocitor. Oamenii, având acele simboluri prin instituirea de sus, știau că Dumnezeu nu i-a părăsit și că are un plan cu ei și îi pregătește pentru mântuire. Ele erau semnele obiective ale bunăvoinței lui Dumnezeu și ale făgăduințelor Lui față de oameni” (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 244).

stăpânirea întunericului celui amar” (*Om.* 47, 16). Macarie insistă pe ideea stricăciunii interioare a lui Adam și pe nevoia sa de mântuire. Urmașii lui, plămădiți din același aluat al patimilor (*Om.* 20, 4) suportau această condiție în nădejdea vindecării. Cultul Legii vechi ameliora starea lor fără a poseda valențe soteriologice. Doar Întruparea Domnului dispunea de resurse curative, fiind capabilă să restaureze firea umană. Macarie accentuează această diferență: „Hristos, Păstorul Cel adevărat, venind în lume, El singur a putut să vindece pe această oaie pierdută și răioasă, care este omul, de răia și de lepra păcatului. Preoții de odinioară, leviții și învățătorii, n-au putut să vindece sufletul, prin ofrandele de daruri și sacrificii, nici prin stropirea cu sânge, pentru că nici pe ei înșiși nu puteau să se vindece; ei înșiși erau cuprinși de slăbiciune” (*Om.* 44, 3).

În ce a constat propriu-zis lucrarea restauratoare a lui Hristos? Întruparea Domnului și opera de mântuire sunt relevante pentru om din trei perspective. Altfel spus, iconomia mântuirii a avut o cauză, s-a realizat într-o anumită manieră și a urmărit un scop, respectiv un rezultat precis. Cauzele Întrupării se desprind din suferința omului și sunt un rod al iubirii lui Dumnezeu. Fiul Tatălui se întrupează pentru că Adam cel pierdut era rănit (*Om.* 26, 1), supus robiei (*Om.* 26, 22), zăcea mort în groapa întunericului, a păcatului, și a puterilor celor viclene (*Om.* 34, 2). Macarie ține să precizeze că „Dumnezeu cel nemărginit, nepătruns cu mintea și necreat, pentru bunătatea Sa cea nemărginită și mai presus de cuvânt, S-a făcut trup” (*Om.* 4, 9) și „arătând iubire față de oameni, S-a micșorat pe Sine și coborându-Se din slava Sa cea de negrăit, a îmbrăcat mădularele trupului acestuia” (*Om.* 4, 10).

Maniera în care s-a realizat Întruparea e o expresie a chenozei Fiului lui Dumnezeu, adevăr desprins din Sfintele Evanghelii și mărturisit de Sf. Apostol Pavel. Dumnezeu cel nemărginit și necuprins se micșorează pe Sine, coboară din slava sa cea de negrăit (*Om.* 4, 10), își ascunde dumnezeirea (*Om.* 15, 44) și asumă trupul în toată materialitatea lui. Autorul Omiliilor folosește de câteva ori imaginea „îmbrăcării”⁵⁸, metaforă cu o anumită conotație instrumentală. Totuși autorul, analizând tema înomenirii lui Dumnezeu, nu ia în calcul ideea unui trup gata format, ci e adeptul concomitenței. În plus, el exclude teza asumării unui trup dematerializat, de origine celestă, teză familiară docheților.⁵⁹ „Procedura”

⁵⁸ *Omilia* 26, 15: „Domnul S-a îmbrăcat în trup, părăsind toată strălucirea și puterea”

⁵⁹ Cf. Stelian MANOLACHE, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, Ed. Paralela 45, 2000, p. 93 și A. PAUL, *op.cit.*, p. 330-331.

Întrupării e descrisă de autorul Omiliilor în felul următor: „El nu și-a adus trupul Său din cer, ci Duhul cel ceresc, Care a intrat în firea lui Adam. Trupul luat din Maria s-a unit cu dumnezeirea, iar dumnezeirea a îmbrăcat trup omenesc, format din pântecul fecioarei” (*Om.* 11, 9).

Vechiul Testament abundă în vestiri ale Întrupării. Duhul lucrând prin profeți (*Om.* 12, 8) i-a învățat și i-a inspirat să anunțe venirea lui Mesia. Ceea ce nu cunoștea foarte clar Israel a fost modul economiei mântuirii. Macarie redă perfect acest adevăr: „În acel timp al Vechiului Testament, cei mari, dreptii, împărații și profeții, știau că trebuia să vină Izbăvitorul; dar că va trebui să sufere, să fie răstignit și să-și verse sângele pe cruce, nici nu știau, nici nu se suie la inima lor” (*Om.* 27, 17). Iată aici câteva etape din parcursul pământesc al lui Iisus, realități ce exprimă chenoza Sa. Hristos îl învinge pe diavol, surpă moartea și vindecă firea umană prin smerenie, luând chip de rob (*Om.* 27, 5), fiind umilit mai mult decât toți oamenii (*Om.* 26, 26), răstignindu-se (*Om.* 11, 10), suferind moartea (*Om.* 30, 2) și coborându-se la iad.

Moartea, apoteoză a chenozei, este gestul suprem prin care Hristos plătește tribut firii, însă prin Înviere biruie puterile întunericului și răscumpără neamul omenesc. În *Omilia* 11, folosind procedeele unei drame, autorul își imaginează procesul intentat morții de Hristos Însuși, atunci când a coborât la iad. Macarie transferă pe o scenă interioară cele întâmplate *illo tempore* în sălașul răului. Mecanica morții se vede distrusă datorită unei surprize: diavolul nu bănuiește că în dosul firii obișnuite a unui muritor se ascunde Fiul lui Dumnezeu.

Fără îndoială, pentru natura umană relevante sunt consecințele Întrupării Mântuitorului. Acestea privesc renașterea omului ca întreg și desăvârșirea lui în veșnicie. Hristos este reversul lui Adam, materializând proiectul în care eșuase omul dintâi. Roadele operei săvârșită de Iisus Hristos sunt eficiente în om pe măsura colaborării lui. Dar și în acest demers sinergetic totul datorăm lui Dumnezeu. Macarie ține să precizeze: „De aceea a avut loc venirea Domnului, ca să învrednicească pe cei ce cred cu adevărat în El, de aceste bunuri duhovnicești... dar toată îndreptarea se datorește harului lui Dumnezeu” (*Om.* 5, 5).

Când se referă la scopul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu, autorul Omiliilor este prolix în descrieri, semn că teologia sa are un profund caracter hristologic, fiind în întregime fundamentată pe Întruparea Cuvântului. Macarie scrie că Domnul a venit în lume ca să-i alunge din suflet pe demoni și să-și reia înapoi propria casă și templu, adică pe om (*Om.* 1, 7), s-a unit cu creaturile sale văzute ca acestea să se poată

împărtași de viața dumnezeirii (*Om.* 4, 9), prăbușește duhurile răutății care se sălășluiseră în trup, pe tronurile gândurilor și ale cugetelor, curățește conștiința și face din nou tron al său mintea, cugetele și trupul (*Om.* 6, 5), reinnoiește și reface chipul cel ceresc, face un suflet nou, pentru ca Adam să fie iarăși stăpân al morții și domn peste creaturi (*Om.* 11, 6), mântuiește pe cei păcătoși, înviindu-i din morți (*Om.* 11, 15), vindecă pe omul cel grav bolnav și-l face părtaș la masa Sa cea împărătească (*Om.* 15, 30), îl așează mai presus de îngeri (*Om.* 15, 43). Hristos, mai scrie autorul Omiliilor, redă omului chipul cel dintâi, curat al lui Adam (*Om.* 26, 1), pe cei supuși răutății îi face învingători ai morții și ai păcatului (*Om.* 26, 22), naște din Sine Însuși, din dumnezeirea Sa, fii duhovnicești (*Om.* 30, 2), dă sufletului viața, adică pe Duhul Său (*Om.* 30, 6), îl înviază pe om încă din acest veac, îl curăță de toată întinăciunea, îl luminează și-l îmbracă cu veșmintele cerești ale divinității (*Om.* 34, 2), îl unge pe om cu Duhul Său și toarnă în el vinul vieții, învățătura cea nouă (*Om.* 44, 2), recrează sufletele noastre pentru a le face „părtașe la firea divină” (2 *Ptr.* 1, 4), pentru a le da un suflet ceresc, adică pe Duhul Dumnezeirii, ce conduce spre toată virtutea și spre viața veșnică (*Om.* 44, 9) etc.

Autorul nostru prezintă etapele iconomiei mântuirii într-o descriere de un lirism aparte, uzând de o analogie din peisajul agrar. În urma căderii lui Adam pământul inimii rodește spini, pălămidă și măracini ai gândurilor rele (*Om.* 26, 21). Însă prin Hristos omul se bucură de o prefacere interioară căci „Împăratul cel ceresc și adevăratul agricultor, venind către omenirea cea pustiiată de păcat, îmbrăcând trupul și luând ca instrument crucea, a prelucrat sufletul cel pustiu, a îndepărtat din el spinii și măracinii duhurilor viclene, a smuls neghina păcatului și toată buruiana păcatului a ars-o în foc. Prelucrându-l astfel, cu lemnul crucii, a făcut din el o grădină minunată a Duhului, care aduce Stăpânului Dumnezeu tot felul de roade dulci și plăcute” (*Om.* 28, 3). Ar mai fi de precizat că Mântuitorul nu reface pur și simplu chipul corupt al lui Adam, ci îi conferă omului perspectiva desăvârșirii. Viața în Hristos, inaugurată aici și desăvârșită în veșnicie, nu înseamnă doar simpla restaurare a paradisiului pierdut. Macarie notează în acest sens: „omul reprimește chipul cel dintâi, curat, al lui Adam. Prin puterea Duhului și prin renașterea cea duhovnicească, acesta ajunge la măsura desăvârșirii primului om, ba chiar mai mare decât acesta se face, pentru că omul se îndumnezeiește” (*Om.* 26, 2).

În mod obiectiv opera lui Hristos a fost săvârșită. Rezultatele ei au

pentru noi un caracter virtual, o eficiență potențială. Actualizarea și însușirea acestei lucrări revine personal fiecărui om, în urma unei lupte stăruitoare. Dar și acest război spiritual se poartă prin însoțirea cu Hristos, în corabia Bisericii, trupul Său extins peste veacuri. Botezul legitimează apartenența la acest organism.

10. Lupta pentru desăvârșire

Venirea lui Hristos și darul Botezului îl scot pe om din robia diavolului, la starea unde păcatul și harul coexistă, la starea de luptă.⁶⁰ Coabitarea celor două realități în sufletul omului a indus impresia unei suspiciuni dogmatice. Sunt invocate mai multe pasaje în care Macarie susține această idee: „Sunt unii în care există, lucrează și se odihnește harul, dar în care locuiește și răutatea. Deci două stăpâniri lucrează într-o singură inimă, a luminii și a întunericii” (*Om.* 17, 4) sau „în aceeași casă se află și hoțul și stăpânul casei” (*Om.* 16, 1). Dualismul profesat de autorul Omiliilor își are sorgintea, spun cercetătorii, în doctrina mesaliană, formulată la rândul ei pe baza unor influențe maniheice.⁶¹ Două din tezele mesaliene sună astfel: „că Satan și demonii posedă mintea omenească și firea oamenilor e în comuniune cu duhurile răutății” (J 2) și „că Satan și Duhul Sfânt locuiesc împreună în om” (J 3).⁶² Macarie se exprimă de o manieră asemănătoare: „duhurile cele viclene, satan și demonii, țin în stăpânire cugetul și corup sufletul. Pentru că diavolul cel foarte viclean, având la îndemână multe metode, stăpânește cugetele sufletului și nu-i permite să se roage cum trebuie, nici să se apropie de Dumnezeu. Pentru că firea aceasta omenească, este capabilă să intre în comuniune atât cu demonii și cu duhurile răutății, cât și cu îngerii și cu Duhul Sfânt” (*Om.* 27, 19). E frapant acest paralelism aproape literal, explicabil prin faptul că Macarie fie a folosit *Asceticon*-ul mesalian⁶³ fie a fost în relații strânse cu cercuri în care erau folosite frecvent acele exprimări considerate de Sf.

⁶⁰ M. PLESTED, *op.cit.*, p. 36.

⁶¹ Cf. K. FITSCHEN, *op.cit.*, p. 184.

⁶² E vorba de propozițiile 2 și 3 din lista întocmită de Sf. Ioan Damaschin. Pentru detalii a se vedea K. Fitschen, *op. cit.*, p. 78.

⁶³ Plecând de la aceste asemănări Hermann Dörries, și în urma lui mai mulți cercetători, a identificat *Corpus*-ul macarian cu *Asceticon*-ul mesalian condamnat la Sinodul III Ecumenic de la Efes. Pentru detalii a se vedea diac. Ioan I. Ică jr., *art.cit.*, p. 237, Vincent DESPREZ, „Macaire (Pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité X*, (1980), col. 24-25 și Prof. Dr. Nicolae CHIȚESCU, *Introducere la Sfântul Macarie Egipteanul*, „Scrieri”, ed. cit., *PSB* 34, p. 17.

Ioan Damaschin specifice sectei, fiind ulterior incriminate.⁶⁴ Privită în ansamblu, gândirea macariană nu concordă deplin cu viziunea mesaliană. Dovadă stau o serie de puncte în care autorul nostru se exprimă perfect ortodox, motiv pentru a fi receptat ca o autoritate de alți Părinți ai Bisericii.

Teza mesaliană citată mai sus (J 2) e unilaterală și vorbește doar despre o inhabitare a puterilor răului. Macarie e mai nuanțat. Firea nu are doar o comuniune cu duhurile răului, ci și cu îngerii și cu Sf. Duh, aceasta în funcție de cum se orientează voința omenească. „Ceea ce la Macarie a fost formulat ca prezentare a opțiunilor unei voințe libere, devine în prescurtarea antieretică (a lui Ioan Damaschin – n.n.) o propoziție aproape maniheică”.⁶⁵ Prezența celor doi „actori” în inimă e o chestiune de alegere, e un rod al libertății. Interpretând atent textele macariene putem conchide că este exclusă coexistența celor doi adversari pe același câmp de luptă. La întrebarea: „Cum pot să coexiste în inimă două elemente diferite: harul și păcatul?” (*Om.* 40, 7) „Macarie dă un răspuns care mai degrabă neagă puțința acestei coexistențe, declarând că pe măsură ce sporește în suflet focul harului se depărtează răceala”.⁶⁶ Prezența simultană a harului și a păcatului în inima omului e respinsă de Sf. Diadoh al Foticeii, un autor care combate erorile mesaliene: „Dacă până la botez înăuntru sufletului se află diavolul, de la botez înăuntru lui se sălășluiește harul, iar diavolul este scos afară. De aici înainte sufletul este influențat de har dinăuntru său, iar diavolul îl influențează din afară prin mustul trupului și prin simțirea lui”.⁶⁷ „Din inimă ies cugetele rele” (*Mt.* 15, 19) spune Mântuitorul. Macarie reiterează acest adevăr. Există o răutate rămasă în om. După Diadoh această persistență a răului e semnul unei debilități, dobândită de pe urma căderii lui Adam. Amintirea răului a devenit ca o deprindere. „Lucrează Satana asupra sufletului și după botez... dar nu ca unul ce se află la un loc cu harul, ci învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceața poftelor neraționale”.⁶⁸

⁶⁴ Cf. John MEYENDORFF, „Messalianism or Anti-messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem” în *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Collected Studies, Variorum Reprints London, 1974, p. 587.

⁶⁵ K. FITSCHEN, *op.cit.*, p. 180.

⁶⁶ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie Egipteanul” în *Mitropolia Olteniei* X, nr. 1-2, 1958, p. 24.

⁶⁷ Idem, „Viața și scrierile lui Diadoh al Foticeii” în *FR* 1, Ed. Humanitas, București 1999, p. 334.

⁶⁸ Sf. DIADOH AL FOTICEII, „Cuvânt ascetic” 76, *FR* 1, ed. cit, p. 369-370.

Omilistul macarian afirmă că răul din om nu e o persoană sau substanță: „Cei care susțin că răul are ipostas, are esență, nu știu nimic” (*Om.* 16, 1). Răutatea care constrânge omul este totuși „o putere și esență rațională a lui Satan” (*Om.* 15, 49), cu o forță de manifestare violentă. În vremea rătăcirii, omul ajunge sălașul fiarelor sălbatice și a șerpilor spirituali (*Om.* 28, 1) prin care înțelegem năvala de gânduri demonice.⁶⁹ Când vine însă Hristos în suflet alungă mulțimea acestor fiare, iar casa sufletului reintră în posesia Duhului. Pendularea între cele două stăpâniri, experiența „coexistenței” harului și a păcatului, educă sufletul, îndemnându-l la un război spiritual (*Om.* 21, 4). Prin ideile sale Macarie promovează un creștinism profund militant.⁷⁰

Harul și păcatul luptă în suflet să dețină supremația. Coabitarea celor două puteri poate exprima pentru autorul nostru dinamica vieții duhovnicești, manifestarea dialectică a ceea ce Sf. Apostol Pavel numea „om trupesc” și „om duhovnicesc” (*Rom* 7, 22). Gândirea Omiliilor, rod al unei spiritualități practice, i-a înspăimântat pe unii comentatori moderni, care au evaluat teologia macariană în categorii reformatrice, fiind, prin urmare, convinși de mesalianismul grosier al acestora. Supus coabitării celor două puteri omul este *simul iustus et peccator*.⁷¹ Or, Macarie nu lasă să se întrevadă nicăieri ideea acestei simultaneități. Antropologia macariană este marcată de o îndoită distincție.⁷² Autorul vorbește despre „omul interior” [ho eśō ánthropos]⁷³ dublat de „omul exterior” [ho exō ánthropos].⁷⁴ E vorba de două ipostaze ale aceluiași om care se manifestă concomitent. Această dualitate este complementară alteia: autorul nostru face o diferență între „omul vechi” [ho palaiòs ánthropos] și „omul nou” [ho kainòs ánthropos]. În vreme ce prima arată un raport de simultaneitate, a doua exprimă două stări etice consecutive⁷⁵. „Nu ne-am îmbrăcat încă în omul cel nou... pentru că nu ne-am dezbrăcat încă de omul cel vechi” (*Om.* 25, 4). „Omul nou” este omul aflat în starea de har, în timp ce „omul vechi” este omul supus păcatului. „Toate textele macariene ce ar

⁶⁹ Cf. K. FITSCHEN, *op.cit.*, p. 181.

⁷⁰ M. PLESTED, *op.cit.*, p. 37.

⁷¹ Cf. Louis BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* I, Aubier, Paris 1960, p. 455.

⁷² Ea își are originea în teologia paulină. A se vedea Pr. Prof. Grigorie MARCU, „«Omul cel nou» în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel” în *StTheol* III, nr. 7-8, 1951, p. 417-429.

⁷³ Vezi de pildă *Om.* 1, 12; *Om.* 4, 16; *Om.* 5, 10.

⁷⁴ Vezi de pildă *Om.* 7, 7

⁷⁵ Pr. Prof. Grigorie MARCU, *art.cit.*, p. 421.

implica dualismul ontologic al binelui și al răului în suflet sunt doar dezvoltări ale temei pauline referitoare la Adam cel vechi și cel nou: ambii coexistă în mod dinamic în om atâta vreme cât omul nu participă la plenitudinea eshatologică.⁷⁶ Dualismul ontologic mesalian devine la Macarie un dualism etic, duhovnicesc, un vast câmp al voinței libere care poate fi umplut doar prin realizări ascetice și lupte interioare.⁷⁷

Toate amărăciunile vieții, dar și ostenele de bună voie sunt factori care concură la purificarea sufletului de balastul păcatului. Desăvârșirea este un deziderat care motivează asceza omului. Lupta duhovnicească nu se sfârșește până la moarte⁷⁸, semn că plinătatea harului nu poate fi atinsă în timpul vieții. Macarie exprimă această convingere ca pe un adevăr trăit personal: „Eu încă n-am văzut pe nimeni să fie creștin desăvârșit și liber de păcat... Și eu am ajuns, în anumite momente la măsura libertății posibile și știu că nu există om desăvârșit” (*Om.* 8, 5).⁷⁹ Cu toate acestea, în limitele temporalității omul poate gusta experiența desăvârșirii, iar Omiliile macariene abundă în imagini ce descriu starea omului îndumnezeit, inaugurată aici și trăită plenar în veșnicie. Macarie zugrăvește în felurite imagini chipul acestei stări, fie folosind unele simboluri – cortul, templul Slavei, carul ce urcă la cer, nunta mistică cu Mirele ceresc, ascensiunea pe munte – fie explicând-o prin diferite concepte – îndumnezeire, îmbrăcare în har, prefacere în natură divină, amestec cu Sfântul Duh – fie invocă apofatic neputința descrierii ei. Toate sunt menite să indice pe de o parte contribuția lui Dumnezeu și a omului într-o lucrare sinergică iar pe de alta rodul acestei conlucrări: natura transfigurată a omului.⁸⁰

⁷⁶ John MEYENDORFF, *Messalianism or Anti-messalianism?...*, p. 587-589.

⁷⁷ Cf. Otmar HESSE, „Makarius” în *Theologische Realenzyklopädie* XXI, Berlin-New York 1991, p. 733.

⁷⁸ Prof. N. CHIȚESCU, „Introducere” la *PSB* 34, 1992, p. 27.

⁷⁹ În contrast cu această afirmație, mesalienii credeau că omul poate ajunge prin efort propriu (adică prin rugăciune) la nepătimire, moment în care asceza devine superflua iar cel desăvârșit, plin de Duhul Sfânt, beneficiază de stări extatice, fiind capabil să vadă Treimea dumnezeiască cu ochii trupești. Pentru detalii a se vedea K. FITSCHEN, op.cit., p. 70-72, Antoine GUILLAUMONT, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1980, col. 1080 și TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, „Istoria bisericească” IV,11, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, *PSB* 44, 1995, pp. 166-167.

⁸⁰ În ce privește desăvârșirea omului așa cum este ea prezentată în Omiliile a se vedea Pr. Prof. Constantin CORNȚESCU, „Deșăvârșirea după Omiliile Sfântului Macarie Egipteanul” în *Ortodoxia* anul LI, nr. 3-4, iulie-decembrie, 2000, p. 26-32 și articolul nostru „Perspectiva desăvârșirii în mistica macariană” în *Renașterea*, nr. 11, 2004, p. 8.

11. Concluzie

Situată la interferența capitolelor fundamentale ale învățaturii de credință, ancorată solid în Revelația biblică și configurată pe baza unor stăruitoare aprofundări ale Părinților Bisericii, antropologia ortodoxă înfățișează omul în liniile lui esențiale. Autorul *Omiliilor* macariene vine să explice taina omului și din perspectiva experienței proprii. Tonalitatea descrierilor sale oscilează de la prezentări luminoase ale stării adamice primordiale, la o viziune sumbră și pesimistă privind căderea, pentru ca desăvârșirea să fie zugrăvită în imagini de un entuziasm cuceritor. În centrul acestei expunerii se situează Întruparea Cuvântului, moment cheie în iconomia mântuirii, care dă sens existenței umane. Textul celor 50 de *Omilii* surprinde omul în toate ipostazele sale, și prin savoarea lor au făcut deliciul unor căutători ai Duhului, rămânând o piesă de rezistență a spiritualității creștine.

Makarian Homilies Anthropology

For a long time, makarian homilies were attributed to this famous Egyptian ascetic. But recent research demonstrated beyond doubt that their source is in connection with the evolution of a 4th century ascetical movement known as “messalianism”. This context, however, didn’t affect their orthodoxy. Important Saints of the Eastern Tradition found in these writings, especially in the 2nd collection, solid references for their spiritual experiences. In the West they also had a serious echo.

The major theme of the 50 “Spiritual Homilies” is the teaching about man and his struggle for perfection. From the contents of the homilies – even if Makarios isn’t a very systematic author – a coherent anthropology could be discerned. We followed in this study the classical steps: the creation of the man, the fall, the restoration in Christ and the perfection. Although in the development of this teaching Makarios uses essential data from Revelation, the force of his exposition emerges from the frequent references to his own experience.

Man’s description gravitates around “God’s image” notion. The richness in the characteristics of the “image” shows God’s gifts poured by God over the human nature. The body and the soul form a unit – makarian anthropology is a holistic, unitary one – and both are in the same time capable of becoming a dwelling home of the Divinity. The author outstands through the attention given to the heart as center of the human essence and the place of the most deep spiritual experiences. Talking about man’s fall, Makarios expresses a somber vision. But the fall does not destroy “God’s image”, the right ones of the Old Testament being the witnesses to this. Moses became a prefigure of the perfect man. The consequences of the fall are canceled in us, virtually, through Christ embodiment. The materialization of the gifts

offered to us by the Son of God is fulfilled through insistent ascetical struggles. The new man fights in us with the old one, the grace with the sin, not as an ontological dualism, but as an ethical, spiritual one. Even if perfection is a reality characteristic to the next eon, the Saint already taste from here the unspeakable sweetness of the grace. Makarian Homilies fascinated through their enthusiasm and through the abundance of imagery that describes the existence of the perfect man.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Drd. George PALADE

IISUS HRISTOS - ÎNȚELEPCIUNEA LUI DUMNEZEU, LA SUCEVIȚA

Studiul propune cititorilor o analiză a frescelor „Înțelepciunii lui Dumnezeu” de la Mănăstirea Sucevița, fresce care se evidențiază prin unicitatea lor în spațiul iconografic românesc. Reprezentarea Mântuitorului „Înțelepciunea lui Dumnezeu” în trei ipostaze diferite relevă importanța temei în programul iconografic al bisericii. Analiza detaliată a celor trei fresce pune în lumină rolul de mijlocitoare al icoanei pentru închinători, dar mai ales legătura ființială dintre doctrină, cult și icoană ce se împletesc pe parcursul erminiei.

Este cunoscut faptul că icoana ca imagine a doctrinei se întemeiază pe textul Sf. Scripturi, pe reflexia teologică a Sf. Părinți și pe iconografia doxologică a Bisericii. Iconografiile sau zugravii, scriitorii de icoane, în lucrarea lor sfântă de scriere prin imagini a evenimentelor mântuitoare, de tâlcuire vizuală a adevărilor credinței noastre, de orânduire a lor în programul iconografic, s-au străduit să adâncească înțelegerea lucrării de mântuire, vizualizând simbolurile și prefigurările „*tainei celei din veac ascunse*”, și au realizat o teologie în imagini, o fereastră spre ceruri.

În programul iconografic al mănăstirii Sucevița, numit și „testamentul artei feudale românești din secolul al 16-lea”¹, se află trei fresce unice în pictura murală românească². Ele înfățișează pe Domnul nostru Iisus Hristos în chipul Mântuitorului „Înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Cor. 1, 24). Titlul sau scrisul pe fiecare din cele trei fresce este în sacra limbă slavonă bisericească, ce era în uz pe atunci și în Biserica noastră, și identifică pe Mântuitorul ca fiind „Содѣла свѣтителѣ Прѣмѣдростѣ Бжїа” – „Sofia Luminătoare - Înțelepciunea lui Dumnezeu”. Cele trei fresce sunt zugrăvite în interiorul bisericii. Prima are titlul: „Прѣмѣдростѣ създа себѣ храмъ и ѡтверѣди столпъ седмъ закла своа жерѣтвнага и чрѣпа въ чаше своен вино и ѡготова своа трапезѣ посла своа

¹ P. HENRY, *Monumentele din Moldova de nord*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 232.

² I.D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 80.

равы”- „Înțelepciunea și-a zidit sieși Biserică³, a întărit-o pe șapte stâlpi; a jertfit cele de jertfă și a scos vinul în potir și a pregătit masa sa. A trimis slujitorii...”. Titlul redă textul biblic din cartea Proverbe 9, 1-3. Este zugrăvită în pridvorul bisericii, în registrul de sus, pe peretele de sud. Celelalte două fresce sunt zugrăvite în Sf. Altar: fresca de la nord, deasupra proscomidiarului, are titlul „**ГОДЪА СВѢТНТЕАЪ ПРѢМЪДРОСТЬ БЖІА**” - „Sofia luminătoare - Înțelepciunea lui Dumnezeu”, iar cea din partea de sud, deasupra diaconiconului, are titlul „**ПРѢМЪДРОСТЬ СЪЗДА СЕБЕ ХРАМЪ,**” – „Înțelepciunea și-a zidit sieși biserică”. Toate aceste trei fresce au ca fundament doctrinar pericopa din Proverbe 9, 1-6, care se citește în cultul ortodox sub formă de paremie, mai ales la sărbătorile Maicii Domnului⁴, la Nașterea Domnului, dar și la sărbătorile consacrate unora din Sf. Părinți și Sinoadelor Ecumenice.⁵

Pentru a putea citi frescele „Înțelepciunii” de la Sucevița avem nevoie de două instrumente: mai întâi, de ilustrarea fiecăreia din cele trei fresce, și apoi de identificarea textelor biblice, patristice și iconografice de care s-au folosit zugravii, autorii frescelor,⁶ atunci când au scris icoanele.

Vom începe cu fresca din pridvor, nu doar din motivul că ne întâmpină la intrarea în biserică, ci și pentru faptul că are înscris cel mai lung titlu explicativ, care ne ajută să identificăm textul biblic și apoi este pusă în relație cu alte două fresce din pridvor, ce ne înlesnesc înțelegerea iconografică a faptului Întrupării Înțelepciunii, Cuvîntul lui Dumnezeu, Iisus Hristos. Începând în ordinea firească a citirii programului iconografic,

³ Textul scris pe icoană folosește cuvântul „храмъ”, hram – Biserică. Biblia de la Petersburg din 1900, la Proverbe 9, 1, folosește cuvântul „дом”, dom-casă. Cuvântul „hram” este folosit pentru a desemna templul lui Solomon, (3 Regi 6, 1).

⁴ Alexis KNIAZEFF, „Mariologie biblique et liturgie byzantine, în *Irenikon*, XXVIII (1955), p. 268-289.

⁵ N. DRAGOMIR, „Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe”, în *StTeol.*, XXXIII (1981), nr. 3-4, p. 220.

⁶ Potrivit lui V. BRĂTULESCU, „Pictura Suceviței și datarea ei”, în *MitrMold.*, XL (1964), nr. 5-6, p. 210 și 227, autorii ansamblului ar fi frații Ion și Sofronie în 1596; S. ULEA în lucrarea: *Datarea ansamblului de pictură de la Sucevița*, Ed. Axa, Botoșani, 2006, la p. 11-28, propune ca dată de realizare a picturii anul 1601. După opinia noastră pictorii par să fi fost și localnici, după cum reiese din înscrisul icoanelor ierarhilor Grigorie Dialogul și Silvestru, pictate în altar: „**СТЫ ГЛГГОРІЕ ДВОЕСЛОВ ПАПА ДЕ РЪМЪ**” – „**СТЫ СЕЛІВЕСТРУ ПАПА ДЕ РЪМЪ**” unde Papii poartă titlul românesc: „papa de Răm”, și nu slavonescul „**ПАПА РИМСКЫ**” așa cum apare și în icoana miniată din slujebnicul din 1653-54, publicată de Gh. BULUȚĂ și S. CRAIA în: *Manuscrise miniata și ornate din epoca lui Matei Basarab*, ed. Meridiane, București, 1984, ilustr. 16.

de sus din cupolă, unde este înfățișată icoana Maicii Domnului⁷, cunoscută ca icoana Întrupării, a Semnului⁸ sau Vlahernitisa, adică Maica Domnului Orantă, având la piept icoana Pruncului Care binecuvintează cu ambele mâini, în registrele superioare ale pereților de nord și de vest ne întâmpină icoanele intitulate: „Rugăciunea prorocului Ghedeon”⁹ și „Vedenia împăratului Nabucodonosor”¹⁰, ambele prefigurări ale Întrupării Mântuitorului. Pentru a sublinia aceasta, iconografiile au zugrăvit în fiecare frescă, într-un cerc luminos, adică o slavă, icoana Întrupării, care tronează în cupolă.

În acest context al dogmei Întrupării Cuvântului se înscrie fresca Înțelepciunii, care face obiectul exegezei noastre și pe care o reproducem în ilustrație:

E
O
L
O
G
I
C
E

Titlul sau scrisul icoanei este: „Пемѹдростьъ създа себѣ храмъ и ѹтврѣди столпъ седмъ закла своѹ жерѣтвнага и чръпа въ чаше своен вино и ѹготова своѹ трапезѹ посла своѹ рабы - „*Întelepciunea și-a zidit sieși Biserică, a întărit-o pe șapte stâlpi; a jertfit cele de jertfă și a scos vinul în potir și a pregătit masa sa. A trimis slujitorii*”. Titlul ne trimite la pericopa din Proverbe 9, 1-6, care se citește la mai multe vecernii din cursul anului liturgic. Iată textul paremiei:

⁷ În jurul slavei Maicii Domnului este scris textul axionului: „Достойно естъ тако...”- „Vrednică ești...”.

⁸ Isaia 7, 14.

⁹ Judecători 6, 36-40: „Precum peste lână, așa și în pânțelele tău, Fecioară, s-a pogorât fără sunet din cer ploaia cea dumnezeiască, și a mântuit toată firea oamenilor cea uscată, Preacurată” (*Octoih*, glas 5, duminica, miezonoptică, canonul Sf. Treimi, cântarea 1-a, troparul Născătoarei): „моленіе Гедевна пророка” - Rugăciunea Prorocului Ghedeon.

¹⁰ Daniel 2, 31-45: „виданіе Навѣхдонисора царю” - Vedenia Împăratului Nabucodonosor.

„Întelepțiunea și-a zidit casă¹¹ rezemată pe șapte stâlpi, a înjunghiat vite pentru ospăț, a pregătit vinul cu mirodenii și-a întins masa sa. Ea a trimis slugile sale să strige pe vârfurile dealurilor cetății: *Cine este neînțelept să între la mine!*. Și celor lipsiți de bună-chibzuială le zice: *Veniți și mâncați din pâinea mea și beți vinul pe care eu l-am amestecat cu mirodenii. Părăsiți neînțelepciunea ca să rămâneți cu viață și să umblați pe calea cea dreaptă a priceperii!*”

Fresca Întelepțiunii ilustrează pericopa paremiei și răspunde în imagini la întrebările: Cine este Întelepțiunea? Ce semnifică: „și-a zidit sieși Casă”? Cine este Biserica, Templul sau Casa întărită pe cei șapte stâlpi? Cine sau ce sunt stâlpii? Ce înseamnă „a junghiat cele de jertfă, a scos vinul în potir și a întins masă”? Cine sunt slugile trimise să strige de pe înălțimi: „Veniți și mâncați pâinea și beți vinul meu, dacă vreți să aveți viață în voi!” Cine sunt cei chemați la ospățul, masa (cina) Întelepțiunii? Răspunsul la aceste întrebări l-au dat textele Noului Testament: „Iisus Hristos este Întelepțiunea lui Dumnezeu” (1 Cor. 1, 24), „Cuvântul lui Dumnezeu” (Ioan 1, 1), Lumina Lumii” (Ioan 8, 12). Textele Sf. Părinți, interpretii Sfintei Scripturi, s-au oprit și ele asupra pericopei din Proverbe¹². Iată ce scrie Sf. Atanasie Sinaitul, în secolul al 7-lea, în

¹¹ În textul icoanei este scris cuvântul „храмъ”, hram – Biserică.

¹² În confruntarea cu ereziile hristologice, Sfinții Părinți ai Bisericii au adâncit reflexia asupra Mântuitorului ca Întelepțiunea, Sofia sau Logosul Îtrupat: Ipolit, papa Romei, *Contra Haereses Noeti*, cap. X, în *Patrologia Graecae*, 10, col. 817B; Ilarie de Poitiers, *De Trinitate. Liber XII*, 20-50, P.G., 10, col. 445-465; Marius Victorinus, *Adversus Arium. Liber I*, cap. LVI, în *Patrologia Latina*, 8, col. 1083B; Tertulian, *Adversus Hermogenem*, cap. XLV, P.L., 2, col. 261B; Ieronim, *Commentar In Epist. Ad Ephes. Liber II*, cap. III, 10-11, P.L., 26, col. 515D; Ireneu de Lyon, *Contra Haereses. Liber IV*, cap. 20, 3, P.G., 7, col. 1033C; Sf. Clement Alexandrinul, *Stromates I*, cap. XVII, 81, în P.S.B. 5, București, 1982, p. 60; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistolae Interpolae- Ad Smyrnaeos II*, P.G., 5, col. 841B; Origen, *Περι Αρχων*, cap. II, 1-2, P.G., 11, col. 130-131; Sf. Evagrie Ponticul, *Σχολιας εις τας Παροιμιας*, 105, apud. Sources Chretienne 340, Paris, 1986, p. 205; Sf. Grigorie de Nyssa, *Επιστολης*, III, 19, apud. S.C. 363, Paris, 1990, p. 139, *Λογος Κατηχητικος*, V, 24-34, în S.C. 453, p. 162, *Adversus Apollinarem*, cap. X, P.G., 45, col. 1141; Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, cap. XXX, 2, trad. D. Stăniloae, București, 1993, p. 71-72; Sf. Vasile cel Mare, *Homilia in principium Proverbiorum*, P.G., 31, col. 389C; Sf. Atanasie de Alexandria, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, cap. 16, în P.S.B. 15, p. 174; *Cuvânt al doilea împotriva arienilor*, cap. 44, 50; *De sententia Dionysii*, cap. 25, P.G., 25, col. 517; Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, București, 1980, p. 311.

lucrarea sa *Întrebări și Răspunsuri*: „Ce vrea să zică : Înțelepciunea și-a zidit Casa?

„Hristos, Înțelepciunea și Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu Tatăl a zidit propriul său trup, Cuvântul Și-a făcut trup și a locuit printre noi”. Ea a întărit-o pe șapte stâlpi. Aceștia înseamnă cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, cum spune la Isaia 11, 2-3: *El va face să se odihnească peste El cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu*. Ea a junghiat cele de jertfă. Acestea înseamnă Prorocii care au pierit în vremea lor, uciși de către cei ce nu iubeau adevărul. Ea a pregătit vinul său într-un vas, după ce în sânul Fecioarei, Dumnezeirea Sa s-a unit cu trupul ca un vin neamestecat, Mântuitorul S-a născut din aceasta, Dumnezeu și Om fără amestecare. Ea a pregătit masa sa, numită cunoașterea adevărului. Ea a trimis slujitorii săi strigând cu glas mare: cel ce este neînțelept să se întoarcă către mine, adică Ea a trimis Apostolii în toată lumea, chemând toate popoarele la cunoașterea lui Dumnezeu. Ea a zis celor care doresc să înțeleagă, adică celor care n-au primit încă puterea Sfântului Duh: *Veniți, mâncați pâinea mea și beți vinul pe care l-am pregătit pentru voi*; Ea ne-a dat să mâncăm și să bem pentru iertarea păcatelor noastre Trupul său dumnezeiesc și Sfântul său Sânge”¹³. Iată și câteva texte iconografice care interpretează același text din Proverbe, zugrăvit în fresca: „Înțelepciunea lui Dumnezeu cea nemărginită, Hristos, Și-a zidit sieși Casa mai presus de minte în Fecioară...”¹⁴; „Cuvântul se naște și Înțelepciunea se face văzută...”¹⁵; „Înțelepciunea, Cuvântul, Puterea și Fiul și Strălucirea Tatălui, Hristos Dumnezeu... Întrupându-Se ne-a mântuit”¹⁶.

Fresca Înțelepciunii din pridvorul Suceviței narează în imagini momentul în care, cei chemați la ospățul Înțelepciunii vin cu mâinile întinse să primească pâinea și vinul care dau viață. În fundal vedem Casa Înțelepciunii cu turnuri și ziduri. Pe turnurile din extremități se întinde vâlul care ne spune că acțiunea se petrece înăuntrul casei. În centrul zidurilor, pe o coloană cu capitel, pe locul cel mai înalt din imagine, se vede potirul, „ceașa”, cu care în icoana „Împărtășirea Apostolilor” din Altar, Domnul îl împătrășește pe Pavel. Ceașa are aspectul unui ulcior cu două torți. În centru vedem o masă lungă, având pe ea pâini și cupe. În

¹³ P.G. 89, C. 593, apud. J. MEYENDORFF, „Icoana Înțelepciunii Divine în tradiția bizantină”, în *Cahiers Archeologiques*, X (1959), Paris, p. 259-277, tradus de N. Vornicescu, în *MitrMold.*, XLII (1966), nr. 3-4, p. 162-177.

¹⁴ *Mineiul lunii decembrie*, ziua 23, stihira înainte prăznuirii de la stihovăna.

¹⁵ *Ibidem*, ziua 20, stihira înainte prăznuirii de la laude.

¹⁶ *Ibidem*, ziua 25, canonul lui Cosma, cântarea 1-a, troparul al 3-lea.

capul mesei, șezând pe un pat cu perină alungită, stă Întelepciunea în chipul lui Iisus Emanuel (Isaia 7, 14)¹⁷, tânăr care binecuvintează masa cu ambele mâini. Întelepciunea are aureolă cruciferă, cu trigrama „o ων” – „Cel ce este” (Ieșirea, 3, 14)¹⁸. Titlul scris deasupra identifică Întelepciunea: Este Iisus Hristos (IC XC). În capătul opus al mesei, patru din neînțelepții chemați la ospățul Întelepciunii vin cu mâinile întinse în sus, ca să primească de la cei șase slujitori¹⁹, aflați în partea de sus a mesei, pâinea și cupa cu vin ce li se oferă. În partea de jos a mesei doi slujitori înjunghie viței, ca în icoana „Filoxenia lui Avraam”. În partea dreaptă a frescei, stând în picioare, sunt zugraviți regele Solomon, autorul Proverbelor și Sf. Ioan Damaschin²⁰. Ambii au aureolă și țin ridicat cu mâna dreaptă câte un filacteriu desfășurat. Pe filacteriul lui Solomon se poate citi: „зачало прѣмѣдрости страхъ гдѣнь и совѣтъ стыхъ разумъ” – „Începutul Întelepciunii este frica de Dumnezeu, iar sfătuirea este înțelegerea celor sfinți,” (Proverbe 9, 10). Pe filacteriul Sf. Ioan Damaschin

¹⁷ Iisus Hristos - Emanuel (Isaia 7, 14) reprezintă în egală măsură pe „Iisus Prunc Tânăr” în ieslea Betleemului, pe Iisus Copilul învățând pe cărturarii templului, așa cum apare în icoana „Înjumătățirii Praznicului”, cât și pe Logosul veșnic tânăr, pe „Dumnezeu Cel mai Înainte de veci” (*Mineul lunii decembrie*, ziua 25, condacul, A. TRADIGO, *Icones et saints d'Orient*, Ed. Hazan, Paris, 2005, p. 227).

¹⁸ „Acest nume, ne spune Sf. Grigorie de Nazianz, și-L atribuie El însuși, vorbindu-i lui Moise, pe munte: pentru că El adună în El Însuși ființa pleneră, care nu are început și nu va avea sfârșit, care este ca o mare de ființă, de nedefinit și de necuprins, ce întrece hotarele tuturor noțiunilor de timp sau natură...” (*Omilia 38 la Teofanie*, P.G. 36, 317 B-C)

¹⁹ Sf. Clement din Alexandria ne spune că aceștia reprezintă profeții, care pregătesc venirea lui Mesia. (Stromates I, 17, în P.S.B. 5, București, 1982, p. 60). Evagrie Ponticul vedea în ei și chipul Sf. Apostoli ce ne chemă spre împărtășire (*Σχολιας εις τας Παραομιμας*, 105, în S.C. 340, 1986, p. 205). „Având Întelepciunea cea ipostatică a Tatălui, Care v-a înțelepțit pe voi pe toți, Ucenici ai lui Hristos, cu râvna propovăduirii Lumea ați luminat-o, și la cunoștința lui Dumnezeu ați adus-o” (*Octoih*, glas 1, joi, stihira Feriților a 3-a).

²⁰ În icoana prototip, provenită din Școala de la Novgorod, datată secolul al XVI-lea și păstrată azi la Galeriele Tretyakov (nr. Inv. 28.830), apar, de asemenea, două personaje purtând filacterii. Unul este regele Salomon, dar cel de al doilea nu are scris deasupra numele. La Sucevița inscripția este prezentă și ne dezvăluie pe Sf. Ioan Damaschin, dar pe filacterul său nu apare nimic scris. În icoana de la Novgorod pe filacterul personajului fără nume se poate citi începutul troparului întâi, din prima cântare a canonului utreniei din Sfânta și Marea Zi Joi: „всевинновнаа ѿ животѣ подателнаа мѣдрость божіа созда себѣ храм ѿ чистыа...” – Cea atotpricinuitoare și de viață dătătoare, Întelepciunea lui Dumnezeu, și-a zidit sieși Biserică din cinstita... (V.I. ANTONOVA, N.E. MNEVA, *Katalog drevennerusskoi živopisi*, Moskva, 1963, vol. 2, ilustrația nr. 5, purtând titlul: „Întelepciunea și-a zidit casă, anul 1584, Ioan Damaschin și cei însetați de Întelepciune”. Textul explicativ este scris sub nr. 325, la p. 25).

nu este scris nimic. Dacă nu ar fi fost scris numele său deasupra capului, nu l-am putea identifica. Presupunem că în filacteriul său zugrăvii intenționau să scrie memorabilul tropar liturgic din Canonul Învierii Domnului, care se rostește și la fiecare Sfântă Liturghie, când se pun în potir miridele: „*O Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea, dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale*”²¹.

Semnificația euharistică a frescei, care s-ar putea intitula și „Ospățul Înțelepciunii”, este evidentă. Imaginea ospățului, a cinei, a mesei mari este frecventă în parabolele Mântuitorului, ca o pregustare a ospățului duhovnicesc din Împărăția lui Dumnezeu. Imnografiile au meditat poetic asupra relației dintre ospățul Înțelepciunii și Cina cea de Taină; Iată câteva texte imnografice din utrenia Sfintei și Marei Zile Joi, când rememorăm Cina cea de Taină și instituirea Sfintei Euharistii: „*Cea pricinuitoare a toate și dătătoare de viață, Înțelepciunea lui Dumnezeu cea nemăsurată, și-a zidit Ei și casă din Maică curată, care nu știe de bărbat; că îmbrăcându-Se cu locaș trupesc, cu slavă S-a preaslăvit Hristos Dumnezeuul nostru*”; „*Taine învățând pe prietenii Săi, gătește masă hrănitore de suflete, băutura dumnezeiască fiind cu adevărat Înțelepciunea lui Dumnezeu, și drege pahar celor credincioși. Să ne apropiem cu dreaptă credință și să grăim: Cu slavă S-a preaslăvit Hristos Dumnezeuul nostru*”; „*Să auzim toți credincioșii Înțelepciunea lui Dumnezeu cea nezidită și firească chemând cu înaltă propovăduire. Că zice: Gustați și, cunoscând că Eu sânt bun, ziceți: Cu slavă S-a preaslăvit Hristos Dumnezeuul nostru*”²²; „*Din Ospățul Stăpânului și din masa cea nemuritoare, veniți credincioșilor la loc înalt, cu gânduri curate să ne îndulcim, pe Cuvântul cel Preaînalt din cuvântul lui cunoscându-L, pe Cruce Il slăvim*”²³.

În concluzie, fresca Înțelepciunii din pridvorul Suceviței zugrăvește profeția regelui Solomon din cartea Proverbelor, care prefigurează, atât Întruparea Mântuitorului din Sf. Fecioară, cât și Taina Sf. Euharistii, în care pâinea și vinul, adică Sfântul Trup și Sânge ale Înțelepciunii lui

²¹ *Penticostar*, Slujba Învierii Domnului, Canonul Sf. Ioan Damaschin, cântarea a 9-a, troparul al 2-lea.

²² *Triod*, În Sf. și Marea zi Joi, Utenia, Canonul alcătuit de Sf. Cosma de Maiuma, cântarea 1-a, troparele 2-4.

²³ *Ibidem*, cântarea a 9-a, irmosul.

Dumnezeu dau viață veșnică „celor care părăsesc neînțelepciunea și umblă pe calea cea dreaptă a priceperii” (Proverbe, 9, 6)²⁴.

Vom proceda acum la citirea sau interpretarea celor două fresce ale „Înțelepciunii lui Dumnezeu” zugrăvite în absida Altarului mănăstirii Sucevița. După cum am mai spus, ele sunt zugrăvite deasupra proscomidiarului și diaconiconului. În iconomia programului iconografic specific Sf. Altar, cele două fresce ale Înțelepciunii se interpretează în lumina lui Hristos cel proslăvit din icoana „Înălțarea Domnului”, aflată în conca Altarului, a lui Hristos Cel care se naște și se jertfește nesângeros în pregătirea Sf. Daruri la proscomidiar, a lui Hristos, Care pe Sf. Masă în chipul său Euharistic se întrupează în fiecare Sf. Liturghie și rămâne mereu prezent în Sf. Chivot, într-un cuvânt, în lumina Sf. Altar, Sfânta Sfintelor a Noului Legământ. Vom începe cu fresca zugrăvită deasupra diaconiconului, pe peretele de sud, deoarece ea adâncește înțelesul mistic al celor înfățișate în pridvor.



²⁴ „Numai celui ce s-a făcut năstrapă, sau cupă, sau pahar, sau înțelepciune, atât în cuvinte și în virtuțile sale, care cresc din cuvinte și pe care o tălmăcesc cuvintele, acestuia i se fac după vreme vin al beției treze și al bucuriei curate. Căci prin ele se ajunge la unirea cu Dumnezeu, sau din ele țâșnește de la o vreme vinul acestei uniri care îmbată. Vinul spiritual cel mai tare e propriu-zis Dumnezeu însuși prin iubirea Lui. De aceea se folosește și în Dumnezeiasca Euharistie vinul, ca să simțim sângele Domnului, ca vinul dumnezeiesc, dat fiind că acest sânge e plin de iubirea Lui”. D. STĂNILOAE, nota 298 la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, în P.S.B. 29, București, 1982, p. 316.

Titlul scris pe frescă ne spune ce au zugrăvit aici iconografiile de la Sucevița: „Прѣмъдростъ създа себе храмъ, — *Înțelepciunea și-a zidit sieși Biserica*„. Fresca prezintă, pe fundalul unui cer înstelat, Sf. Masă a Altarului Bisericii Cerești. Un zid în semicerc sugerează absida Altarului. În centrul imaginii se află Sf. Masă, cu acoperământul ca o draperie ornată cu cruci, având deasupra un baldachin sprijinit pe patru stâlpi și luminat de trei candelă, care atârnă de marginile acoperișului. În jurul Sf. Mese sunt zugrăvite zece persoane cu aureolă. În stânga, așezată pe un tron cu pernă, cu haină împărătească și coroană pe cap, stă Înțelepciunea. Aureola ei este înstelată (aureolă circulară cu stea cu opt colțuri). În mâna dreaptă ține la piept o cupă, iar mâna stângă, cu arătătorul întins, ne sugerează că Înțelepciunea vorbește cu cei cinci îngeri și patru ierarhi aflați în fața sa și care o privesc cu evlavie și atenție, după cum se citește pe fețele lor. Deasupra Înțelepciunii se află scrisă monograma IC XC. Îngerii și ierarhii stau în picioare, cu mâinile la piept, în fața Înțelepciunii, Iisus Hristos. Pe Sf. Masă, ca la Cina cea de Taină, se văd pâini rotunde, ridichii – ierburi amare, și două vase largi în care se văd pești. Momentul acțiunii pe care îl înfățișează fresca este unul eshatologic. Vedem masa din Împărăția lui Dumnezeu, la care vor participa mulți de la Răsărit și de la Apus, împreună cu Avraam, Isaac și Iacob (Mt. 8, 11). Înțelepciunea lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Cel care ține în mâna dreaptă cupa și cu arătătorul mâinii stângi îndreptat spre îngerii și ierarhii cu fețe atente și evlavioase, pare a le spune: Aduceți-vă aminte de cuvintele mele de la Cina cea de Taină: „*Și vă spun că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței de vie, până în ziua când îl voi bea cu voi nou, în Împărăția Tatălui Meu*” (Mt. 26, 29). Prezența celor nouă, cinci îngeri și patru ierarhi, ne sugerează cele nouă miride, de fapt cele nouă cete de îngeri și sfinți, care stau lângă Înțelepciunea – Agnețul lui Dumnezeu, pe Sf. Disc la Euharistie. În numele lor cere Sf. Ioan Damaschin să ne împărtășim cu Înțelepciunea lui Dumnezeu mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Sale. Ierarhii reprezintă învățătorii și luminătorii Bisericii. Ei sunt cei care strigă în Icosul canonului din slujba Duminicilor consacrate Sfinților Părinți și Sinoadelor Ecumenice: „*Să ascultăm Biserica lui Dumnezeu; care strigă cu înaltă glăsuire: Cel însetat să vină la Mine și să bea, paharul pe care Eu îl țin,*

*este pahar al Înțelepciunii, băutura lui am dres-o cu cuvântul adevărului, turnând din apa mântuirii...*²⁵.

Ultima din cele trei fresce ale Mântuitorului Iisus Hristos în chipul Înțelepciunii lui Dumnezeu se află zugrăvită deasupra proscomidiarului. În apropiere se afla zugrăvite icoanele: „Cina cea de Taină” și „Sfânta Treime cu Avraam și Sarra”, iar în interiorul absidei proscomidiarului: „Vedenia Sf. Petru al Alexandriei”, „Jertfa lui Avraam”, „Nu Mă plânge, Maică” și „Iisus Hristos în Slavă înconjurat de simbolurile celor patru Evangheliști”.



²⁵ *Penticostar, Duminica Sfinților Părinți, canonul, icosul.*

Icoana se aseamăna cu icoana Intercesiunii, Deisis, din catapeteasma bisericilor spre care gravitează toate icoanele. Mântuitorul Iisus Hristos, ca Dreptul Judecător, stă pe tron având în dreapta Sa pe Maica Domnului, iar în stânga, pe Sf. Ioan, după mantia aspră, cu siguranță Înaintemergătorul. Ambii stau în picioare. Sfântul Ioan are mâinile rugător îndreptate spre Hristos, iar Maica Domnului nu mai are mâinile îndreptate spre Hristos, ca în icoana Deisis, ci ține cu ambele mâini la piept un medalion cu chipul lui Hristos, care binecuvintează cu dreapta, iar cu stânga ține ruloul Evangheliei. Deosebiri evidente în raport cu icoana Deisis privesc înfățișarea Mântuitorului. Acesta stă așezat pe un tron cu pernă, având picioarele sprijinite pe un *suppodaneum*. Tronul se sprijină pe patru picioare și pe șapte coloane subțiri, așezate într-un fundament verzui, ca și cum ar fi pe apă. Pe același fundament verzui se află și *suppodaneum*-urile pe care stau Maica Domnului și Sf. Ioan Botezătorul. Tronul Mântuitorului este înconjurat de o slavă luminoasă (Mt. 19, 28). Mântuitorul este îmbrăcat într-o haină luminoasă, de aceeași culoare cu aureola cruciferă, ce-I înconjoară capul încoronat. În mâna dreaptă are un toiag înalt terminat cu cruce, iar în stânga ruloul Evangheliei. Deosebirea esențială față de icoana Deisis constă în cele două aripi mari ale Mântuitorului. Aripile au culoare roșie cu asiste de aur, ca și tronul pe care stă așezat. Conturul mâinilor, feței, gâtului și părului sunt trasate cu aceeași culoare roșie. Cel care stă pe tron, având aripi de înger, chipul lui Hristos – Emanuel²⁶, cu aureolă cruciferă, în care citim trigrama „o ων”, este IC XC, așa îl identifică monograma, dar un Iisus Hristos sub înfățișarea „Îngerului Marelui Sfat”- „μεγαλης βουλης αγγελος”²⁷, „Îngerul Legământului”-

²⁶ Trebuie să remarcăm că în pictura Suceviței, Mântuitorul Iisus Hristos purtând aripi îngerești mai apare o dată zugrăvit, în calota noasului, sub chipul lui Hristos-Emanuel spre care converg cete de îngeri și heruvimi.

²⁷ Isaia 9, 5. „Arătatu-Te-ai lui Moise în rug, ca un înger al Sfatului celui mare al Atoatețitorului, mai înainte închipuind întruparea Ta cea din Fecioară, Cuvântule al lui Dumnezeu, prin care ne-ai prefăcut și la ceruri ne-ai suit” (*Octoih*, glas 5, duminică, miezanoptică, cântarea a 3-a, troparul Născătoarei). Despre Logos, ca „Înger al Marelui Sfat” ne vorbesc trei manuscrise paleocreștine: „Vedenia lui Isaia prorocul - Ascensio Isaiae”, 10, 16-31, (apud. E. NORELLI, *Ascension d'Isaie*, Brepols, 1993, p. 142-144) și „Cuvântul Sf. Ioan Teologul la Adormirea Maicii Domnului – Transitus graecus „R” Liber de dormitione”, 2-5, 7 ; 10; 29, (apud. A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du IV-e au X-e siecle*, Archives de L'Orient chretien 5, Paris, 1955, p. 210-213, 228). Aceste două manuscrise au circulat în slavonă atât în Rusia, cât și în Țara noastră. Al treilea manuscris, „Epistola către apostoli - Epistula apostolorum”, 13-14, 21, 28, ne vorbește despre „Fiul care îmbracă haina Înțelepciunii și puterea Tatălui, într-o asemănarea celor cerești, ia chip de înger și coboară la cele de jos. Sub chipul

„αγγελος της διαθηκης”²⁸, „chipul misiunii sale în lume”²⁹. Culoarea roșie este culoarea îngerilor „pară de foc”³⁰. Deasupra Mântuitorului, „Înger de Mare Sfat”, într-o slavă rotundă colorată în roșu și cu siniliu pe margine, presarată cu cruci înflorate, vedem icoana medalion a Mântuitorului Iisus Hristos, reprezentat bust și binecuvântând cu ambele mâini întinse, gest specific în iconografie lui Dumnezeu Tatăl. El este îmbrăcat cu tunică (hiton) albă și togă (himation) albastră, are fața matură, purtând barbă și plete. Ca și la „Îngerul Marelui Sfat”, aureola este cruciferă, cu trigrama „o ων” și are înscris deasupra slavei monograma IC XC. De o parte și de alta a slavei, zugravii au scris titlul icoanei „**Содѣла свѣтителя Прѣмудрость Бжиа**” – „*Sofia Luminătoare – Înțelepciunea lui Dumnezeu*”.³¹ În partea

Arhanghelului Gavriil binevestește și Se întrupează din Sf. Fecioară, ca și celor ce sălășluiau în întuneric să le aducă lumină și să devină fii ai luminii și ai înțelepciunii” (apud. J.N. PERES, *L'Épître des apotres*, Brepols, 1994, p. 72-74).

²⁸ Maleahi 3, 1.

²⁹ J. BARBEL, *Christos-Anghelos*, Bonn, 1941, apud. J. MEYENDORFF, *art.cit.*, p. 169. Iisus Hristos, Înger al Marelui Sfat, se întâlnește și la biserica mănăstirii Studenița, din sec. 13, și poartă inscripția: „IC XC Înger al Marelui Sfat al Tatălui”, *ibidem*, p. 170.

³⁰ Psalmi 103, 5. „Sfinții teologi (proroci) descriu de multe ori ființa mai presus de ființă și fără formă prin focul care redă multe din însușirile dumnezeirii începătoare (Cf. Ies. 3, 2-6; 14, 24; 19, 18; Is. 4, 5; 29, 6; 30, 30; Deut. 4, 24; Psami 88, 45; Iez. 1, 4; 3 Reg. 19, 12), dacă putem spune așa, în forma văzută. Căci focul sensibil este, așa-zicând, în toate și pătrunde prin toate în chip neamestecat și e mai presus de toate. Și fiind întreg luminos și în același timp ascuns, este necunoscut prin el însuși, că nu există o materie în care să-și arate lucrarea proprie... Aceasta știind-o, înțelepții în cele dumnezeiești au plâsmuit pe seama ființelor cerești chipuri de foc, descoperind asemănarea lor cu Dumnezeu și, pe cât se poate, imitarea lui Dumnezeu de către ele... Dar, deoarece înțelepciunea simplă și de multe feluri (cf. Efes. 3, 10) îmbracă și pe cei neacoperiți și le dă să poarte și anumite unelte (cf. Iez. 9, 1), să talmăcim după puterea noastră, și sfințele veșminte și uneltele minților cerești. Veșmântul luminos și înfocat (cf. Luc. 24, 4; Apoc. 9, 17; Is. 63, 1) socotesc că înseamnă asemănarea cu Dumnezeu, prin chipul focului și prin asemănarea a celor din ceruri, unde e lumina ce umple de stălucire îndeobște ființele inteligibile și le iluminează în chip înțelegător. Iar veșmântul lor preoțesc (cf. Dan. 7, 9; 10, 5-6; Iez. 10, 6) înseamnă capacitatea lor de a se apropia de vederile dumnezeiești și tainice (mistiche) și sfânta dăruire a întregii lor vieți. Iar cingătoarele (cf. Iez. 9, 2; Dan. 10, 5; Apoc. 15, 6) înseamnă păzirea puterilor lor de viață născătoare și deprinderea de-a se aduna (concentra), de a se întoarce în chip unitar spre ele însele și de a se învârti în cerc cu bună rânduială în jurul lor, rămânând necăzute din identitatea lor. Toiegele arată autoritatea împărătească și conducătoare și puterea de-a conduce toate pe calea cea dreaptă (cf. Jud. 6, 21). DIONISIE AEROPAGITUL, *Ierarhia cerească*, XV, 2, București, 1996, p. 35-36.

³¹ „Tatăl M-a născut mai înainte de veci pe Mine, Înțelepciunea cea împreună-lucrătoare; și M-a zidit începătură căilor Lui, spre lucrurile ce se săvârșesc acum în taină. Căci

de sus a frescei se vede cerul înstelat, pe care șase îngeri în zbor îl înfășoară ca pe un covor³², pentru a face loc tronului Hetimasiei, care precizează momentul eshatologic prezentat în frescă, adică Judecata de Apoi. Dacă în celelalte două fresce ale Înțelepciunii titlul înscris de zugravi ne înlesnește înțelesul icoanelor, aici titlul simplu „*Sofia luminătoare - Înțelepciunea lui Dumnezeu*” nu înlesnește o explicație convingătoare. I.D. Ștefănescu a intitulat această frescă: „Iisus - Înger al Marelui Sfat, pe tron, Fecioara Maria și Ioan Botezătorul”³³, abținându-se de la comentariu³⁴, făcând doar trimitere la originalul rusesc al icoanei „*Înțelepciunea lui Dumnezeu*”, de tipul Novgorod, din secolul al 16-lea. Într-adevăr această frescă a fost pictată după modelul Sofiei - Înțelepciunea lui Dumnezeu, de tipul Novgorod, pe care o reproduce cu mici deosebiri. De exemplu, acolo Sf. Ioan Botezătorul ține în mână un filacteriu pe care scrie: „*Acesta este mielul lui Dumnezeu care ridică...*” (Ioan 1, 29), iar în icoana Înțelepciunii lui Dumnezeu, datată din secolul al 17-lea și păstrată la Pinacoteca din Permi (Rusia), vedem și pe Dumnezeu Tatăl, șezând pe tronul măririi, într-o slavă rotundă, chiar sub cerul înfășurat de îngeri³⁵.

În Biserica Rusă, icoanele Înțelepciunii lui Dumnezeu au constituit temă de meditație și teologhisire³⁶, ajungându-se în final la crearea curentului teologico-filozofic, cunoscut sub numele de sofologie³⁷, având ca

Cuvânt fiind din fire nezidit, primesc numirile trupului celui ce am luat acum” (*Triod*, Sfânta și Marea Zi Joi, canonul lui Cosma Melodul, cântarea a 9-a, troparul al 2-lea).

³² La Voroneț, în fresca „Judecata de Apoi”, în registrul de sus, unde se văd îngerii înfășurând cerul cu semnele zodiacului, zugraviile au scris titlul luat din Apoc. 6, 14: „Îngerii înfășoară cerul...” ceea ce înseamnă sfârșitul timpului.

³³ I.D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române*, Timișoara, 1981, p. 214.

³⁴ Idem, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 80; Menționăm că în muzeul mănăstirii Sf. Ioan cel Nou din Suceava se păstrează o xilogravură ce redă icoana din fresca de la Sucevița, având scris titlul: „*Înțelepciunea și-a zidit sieși hram*”. Vezi: N. VORNICESCU, „Două xilogravuri-clisee vechi la mănăstirea Sf. Ioan cel Nou din Suceava”, în *BORom.*, LXXXIV (1966), nr. 1-2, p. 209-228.

³⁵ V.I. ANTONOVA, N.E. MNEVA, *op.cit.*, vol.2, ilustrația nr. 28 și 126, text 482 și 852; A. Tradigo, *Icones et saints d'Orient*, Ed. Hazan, Paris, 2005, Icoanele Înțelepciunii lui Dumnezeu, reproduse la p. 44 și 56.

³⁶ La începutul secolului 17 s-a compus o lucrare liturgică în cinstea „Înțelepciunii lui Dumnezeu” cu un tropar și condace speciale în cinstea icoanei „Sf. Sofia de la Novgorod”; Th. Spassky, „L'office liturgique slave de la *Sagesse de Dieu*”, *Irenikon*, tom. XXX, 2 (1957), p. 164-188.

³⁷ Despre sofologie se poate citi, în lb. română: T. SPIDLIC, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, IV, Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 305-327; E.N. TRUBEȚKOI, *Trei eseuri despre icoană*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 93-129; S. BULGAKOV, *Icoana și cinstirea sfințelor icoane*, Ed. Anastasia, 2000, p. 69-88;

reprezentant de seamă pe preotul și profesorul Serghei Bulgakov (1871-1944), teolog și scriitor prolific. Teologia sofologică profesată de el a fost condamnată de Sinodul Bisericii Ruse, în 1935. Mitropolitul Serghie, viitorul patriarh al Moscovei, a formulat decizia sinodală în termenii: „Sofologia lui Bulgakov poate, fie să înlocuiască învățătura Bisericii, fie să-i cedeze locul, însă acestea nu se pot amesteca în nici un caz”.³⁸

Cu toate acestea, fresca „*Sofia Luminătoare – Întelepciunea lui Dumnezeu*” zugrăvită deasupra proscomidiarului de la Sucevița, pe care am descris-o mai sus, necesită un comentariu, chiar dacă teologul P. Evdochimov spune că: „Înainte icoanelor Întelepciunii lui Dumnezeu simți un mister profund și nu există o explicație absolut convingătoare a semnificației acestei figuri enigmatice”³⁹, numită „Îngerul Marelui Sfat”, de către I. D. Ștefănescu. Și totuși P. Evdochimov ne oferă „o ipoteză teologică, o sugestie pe lângă celelalte”⁴⁰, pe care o supunem atenției

Replica celor care combat sofologia: Pr. D. Stăniloae, „Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog”, *Ort.*, I (1949), nr.2-3, p. 173-186; V. GOREANU, „Icoanele Sofiei – Întelepciunea Divină, punct de sprijin în susținerea teologiei sofianice”, *Ort.*, LV (2004), nr. 3-4, p. 198-221.

³⁸ L. USPENSKI, *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă Rusă*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2005, p. 197. vezi și Pr. D. STĂNILOAE, „Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog”, în *Ort.*, I (1949), nr. 2-3, p. 173-186.

³⁹ P. EVDOCHIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 287.

⁴⁰ Iată, spre exemplu, interpretarea lui E.N. Trebețkoi: „Cât de profund și subtil este reprezentată Sofia ca proiectul divin cel dinainte de veci asupra lumii, ca Întelepciunea prin care a fost creat universul! Este firesc, așadar, ca Sofia să fie asociată – așa cum vedem în icoană – cuvântului primordial. În registrul superior apare o Evanghelie – imaginea Cuvântului etern – înconjurată de îngeri. Este un „comentariu” la primul verset din Evanghelia după Ioan: „La început era Cuvântul”. Mai jos, sub Evanghelie, o altă apariție a Cuvântului: Hristos în strălucirea solară a slavei dumnezeiești, Hristos Creatorul – potrivit versetului al treilea din aceeași Evanghelie: Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”. Încă mai jos, aflată în raport de subordonare față de Hristos-Creatorul, apare Sofia-Întelepciunea divină pe fondul întunecat al unui cer de noapte presărat cu stele. Ce semnifică aici întunericul nopții? Din nou o trimitere explicită la versetul Evangheliei: „Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o”. Stelele ce scânteiază pe cer sunt focuri aprinse în beznă de Întelepciunea divină, scântei de lumină dumnezeiască, răspândite pe tot firmamentul, „luminile” pe care actul divin creator le-a trezit la viață și lumină din neant. Văzând această noapte, cu puzderia de stele din jurul Sofiei, ne revine în minte fără să vrem verseturile din Golubinaja Kniga: „Noptile sunt întunecate de gândurile lui Dumnezeu”. Am explicat în altă parte de ce fața, mâinile și aripile Sofiei sunt pictate în roșu. Purpuriul semnifică aureola divină ce străluminează tenebrele nesiinței; înseamnă răsăritul veșnicului soare deasupra făpturii. Sofia precede zilele genezei. Notă: Potrivit unei vechi legende bizantine, chipul Sofiei i-a apărut prima dată de culoare purpurie, într-o vedenie, fiului meșterului care a construit Sfânta Sofia de la Constantinopol.

cititorului. „În ipoteza noastră, icoana Sofiei reunește toate imaginile Întelepciunii. În partea de sus, Evanghelia așezată pe tronul Hetimasiei, constituie conținutul Întelepciunii propovăduite. Hristos, înveșmântat rege este Întelepciunea identificată cu Logosul Întrupat. Theotokos, ținându-l în medalion pe Hristos-Emanuel, este Întelepciunea în taina teandrică a Întrupării și locul privilegiat al prezenței sale. Maica Domnului, Fecioară și Sf. Ioan Botezătorul, „fiu al Întelepciunii” (Luca 7, 35), Roaba Domnului și Prietenul Mirelui din Deisis, reprezintă Întelepciunea ca Biserică în misiunea ei intercesoare. Și, în sfârșit, Îngerul din mijloc reprezintă Întelepciunea ca izvor personificat al energiilor și al sfințeniei, Pnevma... Putem considera Îngerul icoanei Sofia ca icoană a Duhului Sfânt, nu în ipostaza sa, cu totul ascunsă, ci ca o imagine a Fiului, după cuvintele Sf. Ioan Damaschin: Fiul este icoana Tatălui, iar Duhul icoana Fiului⁴¹. Astfel icoana Întelepciunii reproduce Deisis-ul, dar dintr-o perspectivă eshatologică, transformând Judecata de Apoi în Nunta Mielului⁴².

În opinia noastră, prezența acestei icoane în Sf. Altar, deasupra proscomidiarului, conferă frescei „Întelepciunea lui Dumnezeu” o semnificație specifică locului, destinat de zugrăvi în cadrul programului iconografic al Suceviței. Ea trebuie citită și înțeleasă în acest context cultic și liturgic al tainelor săvâșite la proscomidiar. Semnificația ei cultică și didactică depășește pe oricare din icoanele Întelepciunii aflate astăzi în diferite colecții publice sau particulare, menite admirației estetice. Pe câtă vreme în iconografia proscomidiarului de la Sucevița fresca Întelepciunii se citește în relație cu icoanele din proximitate: „Cina cea de Taină”, „Sfânta Treime cu Avraam și Sara”, „Jertfa lui Avraam”, „Vedenia Sf. Petru al Alexandriei”, „Nu Mă plânge, Maică” și „Iisus Hristos în Slavă înconjurat de simbolurile celor patru Evangheliști”. Proscomidiarul este locul cel mai bogat în semnificații simbolice și mistice din întreg locașul bisericii. Aici Hristos-Agnetul se naște din Sf. Fecioară, suferă pentru mântuirea lumii înfricoșătoarele Patimi, este străpuns și junghiat și apoi pus în mormânt. Părinții și liturghiștii Bisericii interpretează proscomidiarul ca fiind concomitent

Cadrul nocturn al viziunii iconografice este, bineînțeles, rezultatul imaginației artistice a zugravului”. (E.N. TRUBEŢKOI, *Trei eseuri despre icoană*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 113-114).

⁴¹ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, cartea 1-a, cap. 13, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 49.

⁴² P. EVDOKHIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 291-293.

peștera Betleemului, Golgota sau „*locul Căpățânei care s-a făcut rai*”⁴³, dar și Sf. Mormânt în care se pune Viața lumii⁴⁴. Acest înțeles mistic este întărit de textele biblice care se rostesc în marea rugăciune a ritului Proscomidiei. Citirea și interpretarea frescei „Întelepciunea lui Dumnezeu” sau „Îngerul Marelui Sfat” trebuie făcută cu ochii preotului care săvârșește ritul Proscomidiei. Locul ei în programul iconografic al proscomidiarului indică destinatarul mesajului icoanei și rostul euharistic al acestei fresce singulare în pictura noastră bisericească. Hristos înaripat ca „Înger al Marelui Sfat” (Isaia 9, 5) este Dumnezeu Cel mai înainte de veci⁴⁵ Care S-a pogorât în Fecioară, „Scaunul de heruvimii”⁴⁶, luând din ea Sfântul său trup, Agnețul. Prescura din care s-a scos Sf. Agneț preînchipuie trupul Maicii Domnului, al Prea curatei Fecioare, al Împărătesei îngerilor, care stă pe Sf. Disc, ca miridă, „de-a dreapta, în haină aurită îmbrăcată și preainfrumusețată”⁴⁷. Ea însăși, Împărăteasa îngerilor și Scaunul heruvimic vede în dumnezeiescul său Fiu pe „Îngerul Marelui Sfat”. Sf. Ioan Teologul, în Cuvântul său la Adormirea Maicii Domnului, ne spune că aceasta L-a întâmpinat pe Hristos, zicându-i cu bucurie duhovnicească: „*Te binecuvânteț Mare Heruvim al luminii, care Ți-ai făcut sălaș în pântecul meu*”⁴⁸. Pe Sf. Disc ca și în frescă, Maica

⁴³ *Octoih*, glas 5, miercuri, sedelna întâi. (Inițialele cuvintelor de început ale sedelnei: „Locul Căpățânii Rai s-a Făcut ...”, L.C.R.F. ; „τόπος Κρανίου, Παράδεισος γέγονε ...”, T.K.Π.Γ.; „Мѣсто локное рай высть ...”, М.А.Р.Б. apar înscrise pe vechile epitafuri și antimise, pe poala icoanelor, pe schimele monahale și în partea de jos a semnelui Sf. Cruci).

⁴⁴ P. VINTILESCU, „Ritul Proscomidiei”, în *BORom.*, LXXXII (1964), p. 1050 și 1054, notele 30 și 45.

⁴⁵ „Înaintea scaunului Stăpânului stând întru lumină preasfinții Îngeri, pe Cel împreună fără de început cu Tatăl și Înger al sfatului Său celui mare, rugați-L ca să-mi însufle cuvânt mie celui ce vă laud pe voi” (*Octoih*, glas 1, luni, utrenie, canonul Sf. Îngeri, cântarea 1-a, troparul 1).

⁴⁶ *Mineiuil lunii decembrie*, ziua 25, canonul, cântarea a 9-a, irmosul.

⁴⁷ *Liturgier*. Rânduiala dumnezeieștii Proscomidii, text luat din Psalmi 44, 11, pentru așezarea miridei Maicii Domnului pe Sf. Disc. „În haină aurită ca pe o împărăteasă, luminându-te Fiul tău cu raza Duhului, de-a dreapta Sa te-a așezat. Precurată; pe Care Îl preainălțăm întru toți vecii” (*Octoih*, gals 6, duminică, utrenie, canonul Născătoarei, cântarea a 8-a, troparul 1).

⁴⁸ „το μέγα χερουβιμ του φωτός, το γενόμενόν σου παροικία εν την κοιλία μου...” în A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du IV-e au X-e siècle*, Archives de L'Orient chretien 5, Paris, 1955, p. 228. Vezi și Sf. Ioan Teologul și Evanghelistul, „Relatare asupra Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și cum s-a mutat (la cer) neprihănită Maică a Domnului”, în *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului*, trad. I. I. Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 238.

Domnului nu este numai intercesioarea din Deisis, ci Împărăteasa-Theotokos. Prescuroa din care s-a scos Sf. Agneț ține în frescă, în brațele strânse la piept pe Hristos-Emanuel, ca adevărată Fecioară a Semnului (Isaia 7, 14), ca *Znamenie* sau Maică a Întrupării, *Vlahernitisa*. De cealaltă parte a „*Îngerului Marelui Sfat*”, a „*Marelui Heruvim al Luminii*” stă reprezentantul celor nouă cete intercesoare, îngeri și sfinți, ca unul care a fost înger în trup⁴⁹ (Matei 11, 10) și care în majoritatea icoanelor ce-l înfățișează poartă el însuși aripi îngerești, Sfântul Ioan Botezătorul.

Citită și interpretată cu mintea și ochii duhovnicești ai preotului liturghisitor, cel de la care Hristos împrumută mâna și slova, care-L invocă pe Domnul prin cuvintele rugăciunii heruvimice: „*Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase Dumnezeuul nostru*”⁵⁰, icoana „*Sofia Luminătoare - Înțelepciunea lui Dumnezeu*” nu se pretează interpretării estetic-filozofice vehiculată de sofologi, ci rămâne ca o fereastră deschisă spre lumina cea neînserată a Euharistiei cerești, de care se împărtășesc sfinții Apostoli în marea frescă din altarul mănăstirii Sucevița.

Jesus Christ, wisdom of God at the Monastery of Sucevitza

The icones of Jesus Christ „Wisdom of God” have a unique representation at the monastery of Sucevitza, built at the end of the 16th. Century in the nord of Romania by the Movila family. Present in the church of “Resurrection” at the monastery, in tree diferent hypostasis, one in the porch and the two other in the altar, the subject of the „Wisdom of God” have its origine in the holy book of the Proverbs of Solomon (9, 1-6), who represent a profecy of the holy Communion. The holy Fathers of the Church identify the „Wisdom of God” with the second person of the Trinity, Jesus Christ. He is the Wisdom of God who call and give himself to those who are thursty of wisdom. This subject of painting is not new in the post-byzantine iconografy, especialy present in Russia but also in Serbia, the monastery of Sucevitza give a new manner to represent this subject by the icone „*Прѣмъдростъ създа себе храмъ*,”-“*The Wisdom built herself a church*”. After a close analyze, we can say that each of the icones by their specifical place and representations is not the result of the imagination of the painters, but express the close relation between faith, doctrine, cult and iconografy.

⁴⁹ „Înger cu obiceiurile te-ai arătat, Botezătorule Ioane, pe Îngerul sfatului celui mare propovăduindu-L marginilor. Pentru aceea, cu cântări te laudăm întru toți vecii” (*Octoih*, glas 1, marți, utrenie, canonul Înaintemergătorului, cântarea a 8-a, troparul al 2-lea).

⁵⁰ *Liturghier*, Rugăciunea din timpul cântării heruvimice.

Drd. Constantin POGOR

ETUDE NARRATIVE SUR L'ACTIVITÉ ET SUR LE RÔLE DU SAINT PROPHÈTE JEAN-BAPTISTE DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Une approche narrative du quatrième évangile nous permettra d'identifier et de comprendre les clefs de lecture que saint Jean, l'auteur du quatrième évangile, a mis à notre disposition. Cette lecture narrative ne nie pas les autres points de vue émis par les Pères de l'Église, mais essaie de contribuer au développement des connaissances sur saint Jean-Baptiste.

1. La méthode du travail et la thématique¹

Ce travail portera sur le „dévoilement” du personnage de Jean-Baptiste, dans le récit johannique. Il est clair qu'on ne peut pas discuter des détails concernant Jean-Baptiste en leur donnant un poids historique. La problématique est de décrire ici le personnage de Jean-Baptiste, personnage qui échappe à nos observations à cause de la manière dont l'auteur a souhaité rédiger son évangile. Alors, nous chercherons à décrire les traits du personnage de Jean-Baptiste tel qu'ils ressortent du texte actuel. Même si notre texte fait partie du canon biblique du Nouveau Testament, cet évangile contient aussi des caractéristiques hébraïques. Il convient donc de lire cet évangile d'après les techniques littéraires qui ont été à la base du récit.

Dès le début, on a décidé de rejeter une lecture de type „historiciste” car le danger est de comprendre le texte comme une compilation des traditions diverses avec ou sans connections réelles entre eux, ce qui nous aurait amené sûrement à une lecture préférentielle, dans laquelle les suppressions ou les déplacements auraient été licites, voire nécessaires. De même manière, la méthode „diachronique” (c'est-à-dire la reconstitution de la genèse des textes bibliques, afin d'en dégager les informations utiles sur leurs auteurs, leur environnement, leur histoire, leur théologie etc.) possède des carences trop grandes pour satisfaire le dévoilement de tous les sens possibles du texte.

¹ Cet article fut élaboré et présenté dans le cadre du cours de *l'Exégèse du Nouveau Testament*, sous la direction du professeur Jean-Marie Sevrin de la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain, en juin 2006.

La méthode qu'on va suivre dans ce travail est l'analyse narrative des textes bibliques (elle étudie la façon dont une histoire est racontée, de manière à engager le lecteur dans „le monde du récit” et dans son système de valeurs). Elle s'efforce d'aider le lecteur à saisir les sens d'un texte à partir d'un message neutre, qui peut être repéré entre le lecteur et le texte. Dans l'évangile de Jean, le narrateur est omniscient et fiable dans la narration. Il maîtrise la situation même quand il nous fait comprendre que ce sont ses personnages qui parlent, parce que son histoire est cohérente et elle a un but bien établi : celui de faire croire aux gens que Jésus est le Fils de Dieu et que c'est Lui et uniquement Lui qui donne la vie éternelle (Jn 3, 15.36; 6, 47 ou 20, 31). Entre Jean-Baptiste et le narrateur il y a un fond de proximité, en comprenant par cette idée que le personnage coïncide exactement avec ce que dit le narrateur. On ne trouve pas de discordances réelles dans la logique du narrateur transposé dans son texte.

2. Qui est Jean-Baptiste dans le quatrième évangile?

Pour analyser le personnage de Jean-Baptiste une double démarche s'impose. D'abord, une étude structurelle, qui nous permettra d'encadrer Jean-Baptiste dans le macro-récit johannique. En suite, une étude du personnage, c'est-à-dire la caractérisation du personnage en faisant attention à ce qu'il dit et à ce que les autres personnages disent de lui, et bien sûr à la manière dont le narrateur le raconte et le situe dans l'économie de son exposé.

Dans cet évangile Jean-Baptiste occupe un rôle spécial qui le différencie des autres personnages. La présence de Jean-Baptiste est ici privilégiée, si on pense qu'il a une scène qui lui est exclusive (1, 15-36), lors de laquelle il se déploie sans être, semble-t-il, lié au personnage de Jésus. De même, dans le chapitre 3, 23-36, l'auteur nous donne l'impression que l'activité de ce personnage est quasi indépendante. Le narrateur a utilisé un procédé littéraire appelé „intrigue thématique”, pour permettre à son personnage principal, Jésus, d'être reçu d'une manière spéciale. Donc, on peut affirmer que, pour Jean, la présence de Jean-Baptiste dans cet évangile est une „utilité textuelle”, sans nier nullement l'historicité de Jean-Baptiste en tant qu'existence historique réelle.

Les informations données par l'écrivain sont floues puisqu'il ne dessine pas un portrait physique de Jean-Baptiste, comme il ne trace pas non plus les traits psychologiques de son personnage. Comme on verra

plus tard dans ce travail, la présence de ce personnage est simplement fonctionnelle dans le récit. Le manque des traits physiques de Jean-Baptiste ne nous laisse pas autre chose à prendre en considération que son activité. L'auteur de l'évangile connaît très bien Jean-Baptiste - plus précisément, son enseignement - et il décide de l'intégrer dans le discours en faisant de lui le „porte-parole” de la divinité (car il est un envoyé de Dieu) et de l'écrivain. Son propre discours ne porte jamais sur lui ou sur son œuvre, sauf quand il se compare à Jésus (1, 20 : „Je ne suis pas le Christ” ou 1, 31.33 : „Je suis venu baptisant dans l'eau... c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint”), restant secondaire sur le plan de l'intrigue de l'évangile. Partout dans cet évangile il y a uniquement cinq références directes à Jean-Baptiste (1, 6-8.15; 1, 19-34; 3, 23 - 4, 2; 5, 33-36 et 10, 40-42), dont juste deux contiennent des discours qui lui sont propres (1, 19-34 et 3, 23-36). L'évangile de Jean est très différent des récits des Synoptiques, qui donnent plus d'informations sur le personnage de Baptiste. Chez Jean il n'y a pas de typologies narratives.

Pour conclure il est évident que nulle part dans cet évangile on ne trouvera d'informations concrètes sur Jean-Baptiste comme le lieu de sa naissance, ou sa famille (Lc 1), la nourriture (Mc 1, 6 ; Mt 3, 4 et Lc 7, 33) ou les vêtements (Mc 1, 6 ; Mt 3, 4). Il nous est dit qu'il „baptisait, à Aenon, près de Salim” (3, 23) sans donner d'autres informations concernant les destinataires de ce baptême, ou comment il baptisait. Il n'a pas une action solitaire même quand il est présenté comme baptisant, car il est dans le récit à la disposition de l'auteur de l'évangile.

3. La fonction de Jean-Baptiste dans le récit johannique

La place que Jean-Baptiste occupe dans l'évangile est très importante du point de vue de la christologie et du point de vue littéraire. Contrairement aux autres personnages, il a une allure de „vedette” car il commence en force en étant celui qui a vu et qui a compris que Jésus est le Fils de Dieu (1, 34), mais son importance est effacée par l'apparition de Jésus. Le narrateur utilise des procédés littéraires, comme le „jeu de l'antériorité” pour arriver à son but. Ainsi, il nous donne l'impression que Jean-Baptiste n'est qu'une „marionnette” dans un théâtre, dans lequel le narrateur est le metteur en scène.

Notre personnage est dans le récit pour exprimer un message, qui n'est pas original parce qu'il l'a reçu de la part d'une autre personne. Il est l'*envoyé* par excellence (1, 33) envers quelqu'un qui lui est antérieur mais qu'il peut tout de suite reconnaître, justement à cause de sa qualité

d'envoyé de Dieu. Dans tout le récit, à part cette exception où Jean-Baptiste est qualifié comme venant de Dieu (1, 6), seul Jésus est „l'Envoyé”². Jean-Baptiste a le rôle d'annonceur et de témoin. En dehors de la vérité historique, Jean fait de Jean-Baptiste un „faire-valoir” pour souligner les qualités du protagoniste du récit, ici Jésus. Le témoignage de Jean-Baptiste a une substance et il détermine, pas la foi, mais les questions concernant la foi. Son rôle n'est pas actif, il introduit justement le thème messianique sur un niveau d'attente messianique. Il n'est pas actif dans le discours linéaire de l'évangile, il n'est que la voix qui crie dans le désert, parce qu'il est en dehors de l'action. Dans cet évangile Jésus et Jean-Baptiste ne se parlent jamais, mais et l'un et l'autre parlent de l'autre (1, 19-34 et 5, 32-35).

L'auteur de l'évangile utilise la technique de l'anticipation en employant les énigmes. Jean, au lieu de raconter la naissance de Jésus, parle du caractère primordial de Logos avec l'appui de Jean-Baptiste, qui est une sorte d'ouverture du champ narratif. Pour faire entrer le Logos atemporel sur la scène de l'histoire, l'auteur „fabrique” le personnage de Jean-Baptiste pour situer Jésus au cours de „cette histoire” qui est vraie. Le dernier prophète de l'Ancienne Alliance s'interpole avec le Prophète de la Nouvelle Alliance pour le présenter au monde, pour donner du poids à son enseignement. Donc, il est simplement là pour dire ce qu'il a à dire et ensuite pour disparaître de la scène. Il n'implique pas la foi et il n'en a pas le but, car il témoigne. Sa christologie concorde totalement avec celle du narrateur, étant subordonnée à la venue du Christ.

Le personnage du Jean-Baptiste offre un exemple de la présentation fictive d'un personnage historique³ où, dans le cadre de la narration, l'auteur du récit, sans mettre en cause l'historicité de son personnage, est doté du privilège d'intervention. Comme déjà mentionné, Jean-Baptiste est un „faire-valoir”, dont le rôle est de mettre en évidence la personne de Jésus et de confirmer son identité de Fils de Dieu. Il a aussi la fonction de diminuer, en dépit de son maître, pour qu'Il grandisse. Pourtant il n'est pas là pour confesser sa foi en Jésus, étant donné qu'un envoyé fait simplement ce qu'il doit faire. L'envoyé doit se conformer aux règles de celui qui l'envoie et il doit aussi démontrer son identité, pour qu'ensuite il rentre chez Celui qui l'a envoyé.

² R. E. BROWN, *An introduction to the Gospel of John*, New York, Doubleday, 2003, p. 156.

³ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 55-56.

Avant de finir ce chapitre, il est nécessaire de parler de la qualité du témoignage de Jean-Baptiste. La présence d'un précurseur qui témoigne est dû à la coutume du temps (celui d'envoyer quelqu'un pour transmettre un message, comme les prêtres et les Lévites sont envoyés par leurs chefs de Jérusalem - 1, 19) et de la Loi juive, qui fait un écho dans l'affirmation de Jésus „et il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux personnes est valable” (8, 17). De la même façon, Jésus est introduit par Jean-Baptiste et Jésus introduit le Père. Le témoignage de Jean-Baptiste est vrai à l'égard de Jésus (5, 33), et pourtant „j'ai plus grand que le témoignage de Jean” (5, 36). Le témoignage de Jean-Baptiste est très important car il confirme la divinité de Jésus dans la problématique suivante: si Jésus s'est il fait Dieu lui-même, ou est-il Dieu? (5, 18; 10, 33-36 et 19, 7). Xavier Léon-Dufour pense avoir ici une dimension juridique du texte johannique car il décrit, selon lui, le „procès» de Jésus avec les Juifs qui contestaient sa filiation divine. Pour se défendre Jésus fait appel à ses témoins (en 5, 33 Jean-Baptiste est cité comme un témoin)⁴. Dès que Jésus entre dans l'action du récit, Jean-Baptiste est „condamné” à disparaître, puisque son travail est fini. Son message, vrai et très important, sera disqualifié pour la raison qu'il est second et temporel. Cependant, le message du Baptiste n'est pas considéré comme faux par ce qu'ainsi l'auteur du quatrième évangile se nierait lui-même quand il dit „celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu” (3, 34). Jean-Baptiste parle vrai et il témoigne la vérité sans être toutefois la Vérité (14, 6) et sans avoir la qualité d'être l'Envoyeur lui-même (10, 30). De plus, Jean-Baptiste est mineur par rapport à Jésus d'autant qu'il ne fait pas de signes („ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον” 10, 41) comme Jésus. Le seul témoignage fondateur c'est le témoignage de Dieu: par le témoignage des œuvres et par le témoignage de la Loi (8, 17 et 15, 20). La figure de Jean-Baptiste cesse d'exister dans la conscience collective de l'évangile et dans la nécessité narrative dès le troisième cycle de l'évangile avec la résurrection de Lazare au chapitre 11, parce que la foule croit en Jésus. Si dans le prologue Jean-Baptiste témoigne pour que les gens croient en Lui, dans le chapitre 10, 42 la foule croit.

Jean-Baptiste est l'homme de l'antériorité, il vient avant et donne son message pour se retirer, sans faire quelque chose de particulier. On note qu'il ne baptise pas Jésus et même son baptême est subordonné à

⁴ Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* (Parole de Dieu, 26), v. 1, Paris, Seuil, 1988, p. 90-91, 125-126.

Jésus. Il est un prophète, le dernier prophète, car il dit ce que Dieu lui a dit de dire et donc son témoignage est vrai.

4. La relation entre Jean-Baptiste et Jésus

Dans cet évangile le personnage de Jean-Baptiste se comporte d'une manière „bizarre” si on peut dire, dans le sens que son activité baptismale est simultanée avec l'activité baptismale de Jésus. Il nous semble que les deux sont sinon en „concurrence”, ou du moins en «parallèle» (3, 22-30). Chez les Synoptiques il y a une succession temporelle dans la narration concernant les deux personnages mais ici on découvre une simultanéité dans le temps. En effet, les Synoptiques disent que Jean-Baptiste était en prison au moment où Jésus commença à exercer son ministère (Mc 1, 14). Ce fait étrange peut être expliqué de deux manières: soit, il y a ici un écho de l'activité baptismale de Jean-Baptiste, soit on rencontre une intention implicite, de la part du narrateur, de placer en contraste les deux personnages, en vue de souligner et de mettre en valeur les qualités de Jésus qui viendra baptiser dans l'Esprit. Il faut aussi comprendre ici une sorte d'„apologie” faite par l'auteur de cet évangile contre les mouvements baptismaux de son temps, qui devraient accorder une autorité excessive à l'action même du baptême. Le baptême de Jean-Baptiste se détache nettement du baptême qumranien, qui comportait des bains rituels fréquents alors que le baptême de Jean était unique et il demandait la confession des péchés et la conversion (Mc 1, 4s; Lc 3, 10-14; Mt 3, 8.11). Le baptême de Jean-Baptiste était néanmoins inférieur au baptême de Jésus. Lui aussi va reconnaître la supériorité du baptême christique „je suis venu baptisant dans l'eau” mais „lui qui baptise dans l'Esprit Saint” (1, 31.33). Le narrateur aussi semble avoir disqualifié le baptême de Baptiste dans le quatrième chapitre quand mentionne que „Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples” (4, 2). Le syllogisme de l'auteur est de dire que si les disciples de Jésus baptisent plus que Jean-Baptiste alors le pouvoir de leur Maître est sûrement plus grand que le pouvoir de ces disciples et donc il est supérieur à Jean-Baptiste. En conséquence il est évident que le donateur de ce récit a voulu mettre en évidence la personne de Jésus.

Dans cet évangile il n'y pas de communication directe entre Jésus et Jean-Baptiste, l'auteur préférant les juxtaposer. Jean-Baptiste semble être extérieur à l'action et lui-même n'agit pas dans le cadre de la narration. „Il n'est pas directement concerné par l'intrigue de Jésus, car il n'est pas dans la série de personnages qui défilent dans l'histoire de Jésus

et qui réagissent face à son message”⁵. Ce personnage n’a pas été guéri par Jésus, il n’a pas besoin d’être sauvé et jamais il ne fait de confession de foi envers Jésus. Ce dernier est avant le récit et extérieur au récit et, de la même manière, Ses apparitions ultérieures dans l’évangile ont le rôle d’effacer Jean-Baptiste. Les disciples de Jean-Baptiste (1, 35-39) développent la foi quand ils entendent la confirmation que Jésus est le Fils de Dieu. Le personnage de Jean-Baptiste est „statique”, fait qui nous indique sa tâche d’utilité narrative, celle d’être „porte-parole”, en introduisant le personnage de Jésus.

Un dernier point de ce chapitre sera le titre d’„Agneau de Dieu” que Jean-Baptiste va employer à l’égard de Jésus. Ce titre est propre à cet évangile et une explication sentimentale par l’innocence de Jésus ne peut pas être prise au sérieux. Les termes grecques usés pour exprimer le mot d’agneau dans la Bible sont ἀμνός (Ac 8, 32 qui cite Is 53, 7 : „ὥς ἀμνός ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρωνος”), ἀρνίον (Apoc 5, 6.12; 7, 14; etc.) et πρόβατον (Lv 4, 32; Is 53, 7; etc.). L’évangéliste, traduit cette expression en utilisant le mot grec ἀμνός. Le problème, d’ailleurs très difficile, est de savoir ce que l’auteur, et implicitement Jean-Baptiste, comprenait par cela. La plus vraisemblable explication d’après C.H. Dodd est que ce titre signifiait le Messie. Ce que Jean-Baptiste annonce par „l’Agneau de Dieu”, l’apôtre André entend et annonce aussi comme „Nous avons trouvé le Messie” (1, 41). Ce titre est similaire à d’autres titres accordés à Jésus comme celui de „Roi d’Israël”⁶. Le fait que ce soit seulement l’auteur du quatrième évangile qui utilise ce titre peut nous montrer qu’il a essayé d’éviter toute confusion entre le Messie chrétien et le Messie politique, royal, attendu par les Juifs ou, peut-être, contre les deux Messies qumraniens manifestement attendus pour la guerre finale (1QM et 4Q285 5, 5). Il est donc clair que la fonction du Messie johannique est profondément différente de celle des autres Messies l’époque.

5. Conclusions

Après ce petit excursus dans le monde du quatrième évangile il est possible de donner quelques opinions sur la figure de Jean-Baptiste. Il est

⁵ Godefroid MUNIMA MASHIE, *La figure de Jean-Baptiste dans le récit johannique*, promoteur : Jean-Marie Sevrin, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2000, p. 51.

⁶ Ch.-Harold DODD, *L’interprétation du quatrième évangile* (Lectio Divina, 82), Paris, Cerf, 1975, p. 306-308.

irrécusable que l'auteur connaissait très bien son personnage, car il ne met jamais en cause l'existence historique de Jean-Baptiste. Le message eschatologique de Baptiste est intégré dans cet évangile par le narrateur pour faire ressortir le message de Jésus. Si Jean-Baptiste a une utilité textuelle, cette utilité est d'exprimer la christologie de l'auteur. A aucun instant de la narration il ne déploie sa foi, n'essaie de développer la foi de ses disciples. Il est simplement un „faire-valoir” sous la plume d'un narrateur omniscient et omniprésent dans son récit. On peut l'expliquer comme étant „un artifice littéraire” sans valeur personnelle, en vue d'introduire et/ou de faire connaître le Christ. Une fois cette fonction accomplie il sort de la scène, après avoir joué son rôle. De même, il n'a pas d'action, il n'a pas de contact direct avec Jésus et aussi il ne le baptise pas. En plus, il est réduit à son témoignage envers Jésus. Une question alors s'impose est-ce que Jean-Baptiste, en tant qu'un „artifice littéraire”, est indispensable dans l'ensemble du récit johannique? L'évangile de Jean fait partie pareillement du genre des „évangiles” et donc son auteur est obligé de respecter quelques règles parmi lesquelles l'authenticité des faits décrits. Ceci ne signifie pas que Jean-Baptiste est inclus dans le texte seulement pour respecter les règles de la rédaction. La place de ce personnage est très importante car c'est lui qui introduit Jésus dans le cours de l'histoire humaine, et il est le seul à donner à Jésus le titre de „Fils de Dieu” (1, 34), en reconnaissant sa divinité. De plus, Jean-Baptiste a vraiment existé, contemporain de Jésus, en Palestine, car même notre auteur donne des références topographiques exactes sur le périmètre de l'activité baptismale de Jean-Baptiste (3, 23). La manière dont notre narrateur peint son personnage peut être décodée dans le cadre d'un possible conflit entre les chrétiens, adeptes du baptême de Jésus, et les disciples de Jean-Baptiste ou „les cercles baptistes”⁷. Apparemment, le style rédactionnel spécial de l'auteur du quatrième évangile nous propose des défis dans notre travail de pénétrer le message derrière le texte écrit. Il est fort probable, à mon avis, que sans le personnage de Jean-Baptiste le travail de composition de l'auteur aurait été démolé, puisqu'il n'aurait pu „expliquer” l'origine divine de Jésus, étant donné que Jean-Baptiste était un homme très connu et fort apprécié par ses contemporains à cause de ses qualités morales. De même, ses lecteurs, Juifs et païens, pourraient

⁷ Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon Jean*, dans Daniel Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 358-359.

très bien mettre en cause la validité du message de Jésus qui aurait été coupé de l'Ancien Testament, où on parle des signes ou des prophéties pour savoir et reconnaître la venue du Messie. Jean-Baptiste est la voix qui crie dans le désert (Is 40, 3 et Jn 1, 23), il est l'extension de l'Ancienne Alliance dans les temps eschatologiques qu'il annonce comme présents. Il faut achever en soulignant la nécessité pour le récit johannique d'intégrer l'action et la notoriété d'un tel personnage. Jean-Baptiste est le seul à avoir une indépendance dans l'action générale de l'évangile, même s'il est „effacé” à la suite de la narration.

Studiu narativ privind activitatea și rolul sfântului proroc Ioan Botezătorul în cea de-a patra evanghelie

Sfântul Ioan Botezătorul nu încetează nici până astăzi să prezinte un interes special. Acest fapt ne determină să procedăm la un studiu detaliat al personajului sfântului Ioan Botezătorul, așa cum este schițat de către autorul celei de-a patra evanghelii. Am ales ca metodă de lucru analiza narativă cu scopul de a reprezenta și de a introduce un personaj, Ioan Botezătorul - a cărui existență fizică este în același timp demonstrabilă din punct de vedere istoric -, într-o operă literară în care întâlnim o înțelegere specială a timpului și a istoriei. Astfel, apar o serie de întrebări legitime din partea cititorului despre rolul și funcțiunea acestui personaj precum și despre locul pe care acesta îl ocupă în cadrul lucrării.

Studiul de față nu își propune să diminueze persoana sau personalitatea sfântului Ioan Botezătorul, prin reducerea acestuia la un simplu „instrument de lucru exegetic” aflat la dispoziția autorului evangheliei, ci urmărește să evidențieze rolul și importanța acestuia în cadrul istoriei mânturii, căci el este primul care mărturisește despre divinitatea lui Hristos.

Drd. Cătălin VĂTĂMANU

„RĂZBOIUL SFÂNT” DIN PERSPECTIVA VECHIULUI TESTAMENT

La prima vedere, imperativul ebraic „*qaddešū milhamā*” (sfințiți războiul!) pare a justifica biblic „jihad”-ul islamic. Intervenția lui Jahwe în istoria poporului Israel ne este prezentată adeseori ca fiind urmarea pregătirii cultice a războiului. Exegeza biblică ne arată însă că „războaiele Domnului” au avut drept scop oferirea „Țării promise” ca dar „poporului ales”. Studiul asupra specificității noțiunii biblice de „război” încearcă să argumenteze faptul că violența sub forma „războiului sfânt” este străină culturii Vechiului Israel.

Asociată mai întotdeauna cu „jihadul” islamic, expresia „război sfânt” pare o construcție ilogică de cuvinte, o contradicție crasă între realitatea crudă, pur umană, a unui conflict armat și atributul dumnezeiesc, devenit și uman, al sfințeniei. Întrucât este menționată adeseori în mass-media, această sintagmă a ajuns să ne aducă îngrijorare și spaimă ori de câte ori o citim sau o auzim, iar sensul ei de bază, cel lingvistic, religios sau politic, se reduce pentru contemporani doar la o posibilă discuție cu caracter academic. Cu toate acestea, noțiunea biblică de „război” trebuie delimitată conceptual clar, pentru a înțelege, pe de o parte, implicarea Divinului în istoria poporului Israel, iar pe de altă parte, pentru a nu constitui nicidecum o justificare a tendințelor hegemonice contemporane.

Geo-politic vorbind, Palestina a avut în Antichitate un statut total nefavorabil, situându-se la confluența a două mari popoare, cel egiptean și cel asiro-babilonian. Conflictele militare dintre cele două mari puteri se purtau de multe ori pe acest teritoriu intermediar, iar învingătoarea putea primi drept trofeu autoritatea controlului politic asupra Palestinei.¹

Eliberarea de sub stăpânirea egipteană, conducerea prin deșertul Sinai și cucerirea Canaanului de către poporul ales trebuie înțelese ca pronie divină și împlinire a promisiunii lui Jahwe. De aceea trebuie de la început clar precizat că ceea ce va primi poporul ales de la Jahwe nu se datorează unei obligații în sine și nici unor merite proprii ale lui Israel. Canaanul este primit ca dar (Ios 21:43-45 Deut 26:5-9) și ca moștenire (Gen 13:15) și cu toate acestea nu poporul Israel este posesorul ei, ci

¹ „Război” în *Dicționar biblic*, Edit. Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 1111.

Dumnezeu (Lev 25:23, Ps 95:4-7). Cucerirea teritoriilor și cetăților respective ne apare astfel, în mod absolut, ca acțiune a lui Jahwe (Exod 23:30-33) și nu ca urmarea unui conflict de interese politice.

Deși nimicirea trupelor egiptene la Marea Roșie nu poate fi considerată din punct de vedere militar un război, poporul Israel a conștientizat și prin această minune rolul de conducător a lui Jahwe, pe care nu a prețuit să-l numească „Cel Atotputernic” (*El sadday*) (Gen 17:1, 35:11, 48:3, 6:3), „Domnul” (*Jahwe*), „Domnul oștirilor” (*Jahwe sebaot*) (I Sam 17:45, Ps 59:5).² Un nume dat lui Dumnezeu chiar în acest context istoric este menționat în *Cântarea lui Moise* (Exod 15, 3): „Domnul este războinic, Domnul este numele Lui” (*yhw h i s milhamâ yhw h šemo*). În ordinea cărților canonului biblic, același text face și prima conexiune între o victorie militară și sfințenia lui Dumnezeu: „Prin mulțimea slavei Tale ai doborât pe vrăjmașii Tăi pe când Tu ai trimis mânia Ta și i-ai mistuit ca pe paie. (...) Cine este ca Tine între dumnezei, Doamne? Cine este asemenea Ție preamărit în sfințenie, căruia să te rogi cu frică, făcător de minuni. Tu ți-ai întins mâna dreaptă și i-a înghițit pământul. Tu ai condus prin bunătatea Ta poporul acesta și l-ai răscumpărat. Tu îl conduci cu puterea ta spre locașul sfințeniei Tale. Neamurile au auzit și s-au cutremurat” (Exod 15:7.11-14a).

Această atitudine de „războinic” a „Sfântului lui Israel” nu este străină culturii Orientului Apropiat. Războiul era considerat o acțiune sacră și victoria era în totalitate atribuită zeului național, a cărui onoare depindea adeseori de soarta politică a popoului său.

Nicăieri în Vechiul Testament nu întâlnim expresia „război sfânt” ad-literam. Doar trei texte, Miheia 3:5, Ierem 6:4 și Ioel 4:9, pun în relație, în aceeași propoziție, substantivul „război” (*milhama*) și verbul „a sfinți, a consacra” (*qadaš*).³ Prezența verbului determină traducerea sintagmei în aceste texte ca referire la pregătirea unui conflict, însă nu obligatoriu ca finalitate sau ca rezultat al intervenției lui Jahwe.

„Războiul” este desemnat în Vechiul Testament prin ebraicul „*milhama*” care apare menționat de aproximativ 320 de ori.⁴ Substantivul

² Pr. Petre SEMEN, „Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor”, în *Teologie și Viață*, anul 1992, nr. 1-3, p. 56-57.

³ La Miheia verbul „qadaš”, la forma Piel perfect, face referire la profeții falși, în timp ce la Ieremia și Ioel verbul este la Piel imperativ, în ambele texte subiectul acțiunii fiind popoarele dușmane lui Israel. A se vedea capitolele 3-5.

⁴ „Milhamah” în G. Johannes BOTTERWECK, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWT)*, Band IV, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 916.

derivă de la verbul „*lacham*”, care la forma Qal se poate traduce prin „a se lupta cu”, iar la Nifal are sensul de „a se angaja într-o luptă”. Abundenta menționare în cărțile Primului Testament nu ar trebui să ne mire dacă luăm în considerare că termenul „*shalom*” (pace) a avut inițial valențe eshatologice, definind conformitatea dintre om și Dumnezeu, bunăstarea sau deplinătatea și abia mai apoi a dobândit sens politic.

De cealaltă parte, putem spune că „sfințenia” caracterizează întreaga Scriptură întrucât ea reprezintă conformarea omului cu legea lui Dumnezeu. Această idee este cuprinsă în semnificația verbului *qadaş* și a substantivului *qadoş*, ambele desemnând separarea de profan, „puritatea”, „consacrarea”, în concluzie, un statut excepțional ce implică relația cu Divinul.⁵ Aşadar, nu doar oamenii se împărtășesc din sfințenia lui Dumnezeu, ci întreaga făptură este sfințită în scopul răscumpărării omului. Sunt sfințite: ziua de sabat (Gen 2:3), obiecte de cult (cortul mărturiei Exod 29:44, altarul Exod 29:37, veșmintele Lev 8:30), casele particulare (Lev 27:14), poporul și preoții (Exod 19:14, 28:41).

„Sfințirea războiului” nu mai apare astfel în context vechitestamentar ca nonsens, expresia capătând nuanțe cu caracter teologic. Bazându-se pe textele biblice de bază care invocă prezența sacralului în actul militar, articolul de față își propune să sublinieze specificitatea acestei terminologii a Vechiului Testament.

1. „Războaiele Domnului” (*milhámôt yhw*) (I Sam 18:17, 25:28)

Textele cu referire la conflicte militare sunt puține la număr în perioada premonarhică. Abia după întemeierea Regatului Israel informațiile despre războaie abundă, aproape întotdeauna fiind puse în legătură cu intervenția lui Iahwe. „Războaiele noastre” (I Sam 8:20) devin astfel „războaiele Domnului” (I Sam 18:17). Israelii mărturisesc convingerea că „cu noi este Domnul Dumnezeu nostru Care ne ajută și Care luptă în bătăliile noastre” (II Chr 32:8). Jahwe este deopotrivă un „războinic” (Exod 15:3, Is 42:13), „Împăratul slavei, Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război” (Ps 24:8), dar și Dumnezeu lui Israel, care luptă pentru Israel (Jos 10:42). Din păcate „Cartea războaielor Domnului” nu s-a păstrat, însă menționarea sa în Num 21:14 ne face să credem că aceasta cuprindea importante informații istorice.

⁵ „Qdş” în *op.cit.*, Band VI, p. 1179.

Israel, ca „popor al lui Jahwe” (*am-yhwh*) (Jud 5:11.13, 20:2), a fost scos din Egipt prin „semne” și prin „război”, „cu mână tare și cu braț înalt” (Deut 4:34). Cele mai multe războaie s-au dus apoi împotriva filistenilor, amoniților, amaleciților sau arameilor. Jahwe dă putere de luptă soldaților (II Chr 25:8), îi învață arta războiului (II Sam 22:35), îi ajută în luptă (I Sam 14:23). Victoria era un semn că „lupta a fost de la Dumnezeu” (I Chr 5:22).

Tipică pentru redactarea deuteronomică, expresia „războaiele Domnului” apare adeseori în corelație cu „războaiele lui Israel” sau „războaiele lui Iuda”. Uneori Jahwe este prezentat ca luptând singur pentru poporul Său (Exod 14:14.25, Deut 1:30, 3:22, 20:4, Jos 23:3), alteori prezența Sa „în mijlocul lui Israel” (Deut 1:42-45) se dovedește hotărâtoare.

Așadar, actul cultic de pregătire a războiului se adresează lui Jahwe și, din punct de vedere teologic, numai în aceasta constă contribuția poporului Israel la cucerirea Canaanului. Jahwe este Cel care luptă, poporului Său ales.⁶

Dacă Jahwe îl conduce și apără pe Israel prin intermediul războiului, tot prin aceleași mijloace îl sancționează în caz de nesupunere. Însă în această situație nu Jahwe este Cel care susține războiul, ci El doar permite în mod pedagogic celorlalte popoare să-l asuprească pe Israel în speranța îndreptării lui. De aceea, avertismentele profeților sunt în mod consecvent foarte stricte. Păcatele lui Israel nu implică doar pierderea susținerii autoritare a lui Dumnezeu, ci și pedeapsa. Domnul îi va pedepsi „după roadele faptelor” (Ier 21:14) și îi va lovi cu „toiagul cel de muștrare” (Is 30:32), care nu poate fi mai dur decât robia politică (Osea 10:9, Ierem 6:22-23). Așadar războiul va deveni un mod de judecată a poporului ales, însă nu ca „război sfânt” al lui Jahwe, ci ca metodă politică de redeşptare a credinței în El. În această situație „ziua Domnului” (*jom Jahwe*)⁷ nu mai este vestită ca „zi de lumină” ci ca „zi de

⁶ A se vedea studiul comparativ al respectivelor texte la Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli Verlag, Zürich, 1951, p. 10-11.

⁷ Gerhard von Rad consideră că expresia „ziua lui Jahwe” nu are nicidecum caracter eshatologic și că în timpul profetului Amos contemporanii o înțelegeau în contextul „tradiției” „războaielor sfinte”. Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, Chr. Kaiser Verlag, München, 1960, p.137.

întuneric” (Amos 5:18), ca o reală amenințare, iminentă sancționare a neascultării (Iez 13:5, Is 13:9, 34:8, Ioel 1:15).⁸

2. Pregătirea războiului ca act de cult

Implicarea lui Dumnezeu în războiul și în istoria poporului ales nu are caracter ludic și nu este nicidecum un simplu joc de rol. Jahwe este „Dumnezeul lui Israel” și se comportă față de acesta în mod pedagogic, uneori certându-l, alteori protejându-l. Statutul politic al lui Israel a fost stabilit prin profeții (Gen 9:25-27, 22:17, 28:10-15), a căror împlinire confirma sprijinul absolut din partea lui Jahwe. Războaiele de cucerire sau de apărare se înscriu astfel în această politică a Vechiului Testament.

În ansamblu, organizarea unui conflict armat în perioada vechiului Israel avea o profundă caracteristică religioasă. Cei ce urmau să lupte trebuiau să fie într-o stare de „puritate”, trebuiau „sfințiți” (Deut 23:10-15, Jos 3:5, I Sam 21:6). Este posibil ca acest act de curățire să presupună în primul rând postul sau o stare similară de asceză (cf. Jud 20:26, I Sam 21:6, II Sam 11:11). Mai mult chiar, textul de la II Sam 1:21 vorbește de o sfințire a armelor.

În Antichitate metodele de invocare a ajutorului zeului erau din cele mai diverse. Pe vârfuri de dealuri sau munți, preoții, ca reprezentanți ai poporului, se rugau aducând jertfe și, în funcție de anumite semne ce însoțeau actul de cult, cererea era considerată ca fiind conformă sau nu cu voința zeului și, așadar, se putea trece la punerea ei în practică. Lipsa acestui ritual era considerată o ofensă adusă zeității și atrăgea după sine pedeapsa. Acestui context cultural aparține și pregătirea războiului la vechii israeliți.⁹

Se pare că actul cultic începea cu aducerea unei jertfe, după I Sam 7:9, aceasta fiind un miel. Jertfa putea fi adusă numai de către preot (în I Sam 7:8-10 este vorba de Samuel), a cărui lipsă nu putea fi suplinită nici măcar de însuși regele (a se vedea greșeala lui Saul în I Sam 13:8-14).

Înainte de război era „întrebat” Dumnezeu, prin intermediul preoților sau, mai târziu, al proorocilor, asupra oportunității unui conflict militar (I Sam 14:37, 23:2.4). Textele care menționează această procedură (Jud 1:1, 20:18. 23. 28, I Rg 22:6.15, 20:13-14) nu specifică în ce consta exact

⁸ A se vedea și Pr. Petre SEMEN, „Sensul expresiei „Yom-Iahve - Ziua Domnului” la profeții Vechiului Testament”, în *Studii Teologice*, 1978, nr. 1-2, p. 149-161.

⁹ Roland DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Band II, Verlag Herder, Freiburg, 1962, p. 69.

aceasta. Se poate doar presupune că se proceda ca de obicei la consultarea sortilor „urim” și „tummim” sau, în legătură cu aceștia, era folosit efordul (I Sam 23:9-12, 30:7-8, Prov 16:33).¹⁰ Sortii alegeau chiar numele seminției care pornea la luptă împotriva vrăjmașului. Începerea luptei nu era doar o inițiativă politică, ci și una divină. Numai asigurați de prezența lui Jahwe, israeliții intrau în luptă (Jud 3:28, I Chr 5:22).

Textul din II Chr 13:12 ne dă un indiciu important cu privire la începutul luptei: „cu noi în frunte stă Dumnezeu și preoții Lui și trâmbițele cele de război, ca să răsunе împotriva voastră.” Această „ierarhie” menționată în text arată clar prezența în fruntea armatei a clerului. Este foarte puțin probabil ca preoții să fi participat la luptă, mai ales că atribuțiile lor vizau în mod special cultul (a se vedea Num 4 și 18). Poate de aceea leviții nu au fost numărați între bărbații „pregătiți de război” conform I Chr 21:5-6.

Alte gesturi cultice erau strigătul de război (*teru'ah*) și sunarea din trâmbițe (*chasoserah*).¹¹

Strigătul de luptă trebuie diferențiat de larma firească unui asemenea eveniment (I Chr 5:20, Exod 32:17, Jud 7:20, Ier 50:22, 4:19, 49:2). Acesta era un semnal de luptă, dar era și un strigăt cu caracter religios, fiind o componentă a ritualului ce marca prezența Chivotului (II Sam 6:15). Un argument în plus îl constituie faptul că acest strigăt se făcea înainte de luptă, pe când „oștirea era așezată în linie de bătaie”, în cadrul rugăciunii (I Sam 7:8, 17:20). Că anumite strigăte erau acte de cult putem deduce din numeroasa lor menționare în Psalmi: Ps 50:15, 120:1, 27:6-7, 28:1. Cartea I Samuel ne arată că, în fapt, strigătul însemna prezența Sfântului Chivot în mijlocul armatei (I Sam 4:4-7) sau poporului (II Sam 6:15). În alt caz, strigătul îndreptat spre Jahwe are drept scop invocarea forțelor naturii (Iosua 10, 12-14, Jud 5:20).¹²

Conform Iosua 6:13, Num 31:6 și II Chr 13:14 trâmbițele erau utilizate de preoți în timpul luptei. Mai mult chiar, este menționată o „sărbătoare a trâmbițelor” (Lev 23:24, Num 29:1).

Chivotul Legământului era simbolul prezenței divine și, prin urmare, era obiectul de cult de nelipsit în război. Acest lucru trebuie înțeles în analogie cu practica de război neo-asiriană, unde reprezentarea

¹⁰ *Ibidem*, p. 70.

¹¹ *Ibidem*, p. 63-64.

¹² A se vedea în acest sens Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg ...*, p. 32-33.

zeului însoțea desfășurarea luptei.¹³ Deasupra Chivotului era chemat numele lui Dumnezeu ca „Savaot”, ceea ce constituie încă un argument pentru prezența lui în mijlocul luptei. Leviții erau singurii care puteau transporta chivotul sfânt și ei aveau datoria fermă de a-l apăra (a se vedea I Chr 15:2 în paral. cu I Chr 23:25-26). Acapararea acestuia în lupta împotriva filistenilor, prezentată în I Sam 4, a însemnat pentru Israel nu doar pierderea unei bătălii, ci însăși pierderea „slavei din Israel” (I Sam 4:22).¹⁴

Toate cele menționate mai sus constituie argumente pentru a dovedi că îndemnul de pregătire a unui conflict militar se referă mai întâi la ceremonia religioasă de invocare a prezenței lui Jahwe. Și din punct de vedere lingvistic lucrurile nu stau altfel: expresia cea mai des folosită este *qaddešû milhamâ* (Miheia 3:5, Ierem. 6:4 și Ioel 4:9). Etimologia rădăcinei verbale *qdš* nu este nici acum clară exegeților¹⁵, însă o interpretare străină sensului „a sfinți” nu poate fi conformă spiritului Vechiului Testament. Traducerea românească a verbului *qadaš* prin „a pregăti” nu este greșită dacă termenul este înțeles ca „sfințire”, „consacrare”.

Din punct de vedere cultural și religios pregătirea unui război în Antichitate avea ca moment central invocarea zeului național în luptă, însă ritualul de „sfințire” al războiului în cazul poporului Israel se diferențiază fundamental de cel al popoarelor străine. Jahwe este „războinic” doar pentru Israel și atunci când profeții vorbesc de îndemnul lui Jahwe către celelalte popoare de a se pregăti pentru război se are în vedere modul specific al acelor de a îndeplini acest lucru, fără a-L implica cu nimic în acest proces pe Jahwe. Așadar, traducerea expresiei *qaddešû milhamâ* cu „a sfinți războiul”, atunci când textul biblic se referă la alte popoare, este improprie întrucât nu are nimic de a face cu Sfințenia lui Dumnezeu. De aceea vom folosi în traducerea acelor texte cu preferință verbul „a pregăti” cu sensul de „a (se) consacra”, „a sacraliza”.

„Sfințirea războiului”, după metoda prezentată mai sus, este semn al prezenței iminente unui conflict care, așa cum vom vedea în textele următoare, stă în strânsă legătură cu atributul Dreptății lui Dumnezeu și cu autoritatea Sa de Judecător al oamenilor.

¹³ L. SCHWIENHORST, SBS 122, 1986, p. 76 apud Manfred GÖRG und Bernhard LANG, *Neus Bibel-Lexicon*, Band II, Benziger Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1995, p. 575.

¹⁴ Pentru mai multe informații referitoare la Chivotul Domnului a se vedea J. MAIER, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, BZAW, nr. 93, 1965.

¹⁵ „Qdš” în G. Johannes BOTTERWECK, *op.cit.*, p. 1181.

3. Miheia 4:1-4 – promisiunea păcii mesianice în contextul unui discurs politic

Înainte de a prezenta textul de la Miheia 4:1-4 trebuie să facem neapărat referire la un text anterior acestuia, cel de la cap 3:5, care se presupune a fi primul care folosește expresia *qiddešû milhamâ*:

Miheia 3:5 „Așa vorbește Domnul împotriva profeților care rătăcesc pe poporul Meu, care, dacă au ceva de mușcat cu dinții, vestesc pacea, iar dacă nu li se pune nimic în gură, ei împotriva aceloră pregătesc războiul (*qiddešû milhamâ*).”

În cărțile profetice, textul lui Miheia este primul și în ceea ce privește subiectul falșilor profeți. Ieremia va face din această temă unul din subiectele de referință, așa cum ușor se poate observa din parcurgerea cap. 23 al cărții sale. Spre deosebire însă de acesta, Miheia se revoltă în 3:5 asupra abuzurilor falșilor prooroci care, dacă primesc bani (3:11a), profesesc binele, iar în caz contrar „pregătesc” războiul, convinși fiind că „Domnul este în mijlocul nostru și răul nu va veni peste noi” (3:11b). Așadar, pentru aceștia „pacea” a devenit un „subiect de tranzacție între un client și un liber-profesionist”¹⁶. Din punct de vedere literar expresia *qiddešû milhamâ* din acest text nu are nimic de a face cu un conflict armat, așa cum este presupus în alte texte precum Ierem 6:4 sau Ioel 4:9. Mai sigur, aici este vorba de plasticizarea ostilității falșilor profeți prin folosirea metaforei consacării unui război.¹⁷

Opinia aproape unanimă a exegeților este că Miheia și Isaia au fost contemporani, activitatea profetică a amândurora desfășurându-se în a doua jumătate a sec. al VIII-lea. Așadar, contextul istoric în care aceștia scriu trebuie să fi fost același, mai ales că cei doi au trăit aceleași evenimente ca locuitori ai regatului Iuda.

După distrugerea Ierusalimului prezisă în v. 3:12, Miheia vede transformarea radicală a acestuia prin sosirea masivă a popoarelor în Templul Domnului.¹⁸ Ideea este întâlnită și la Isaia 60:4, la Ageu 2:7-9 (popoarele aduc pentru Templu obiecte de preț) și Zaharia 14:16 (toate neamurile se vor închina lui Jahwe și vor prăznuir împreună sărbătoarea

¹⁶ James Luther MAYS, *Micah. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976, p. 83.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Hans Walter WOLFF, *Dodekapheton 4, Micha*, Neukirchener Verlag, 1982, p. 97.

corturilor). Acestea vor cunoaște dreptatea lui Jahwe, care nu înseamnă altceva decât pacea popoarelor.¹⁹ Însă nu Jahwe trebuie să distrugă armele (precum în Ps 46:10), ci popoarele însele le vor transforma în unelte de pace.

Textul de la Miheia 4:1-4 surprinde prin asemănarea izbitoare cu Isaia 2:2-4, probabil ambele având ca fond aceeași tradiție.²⁰ Fără a insista asupra diferențelor celor două texte, dorim să vedem în ce măsură acestea au caracter pur mesianic sau sunt apeluri politice enunțate în contextul războiului siro-eframitic și amenințării asiriene.

Profeția lui Miheia se încadrează perfect în contextul istoric al vremii, întrucât o revoltă împotriva Asiriei echivala cu inrobirea politică. În timpul lui Mehachem (747-738)²¹ regatul Israel s-a bucurat de o relativă liniște politică (II Regi 15:14-22). Urcarea pe tronul Asiriei a lui Tiglatpileser III (745) a însemnat pe plan internațional un nou motiv de îngrijorare. Atât timp cât micile state vecine Palestinei își reînnoiesc tratatele de vasalitate și plătesc tribut, Tiglatpileser III își asigură prin noi cuceriri liniștea politică în zonă. În anul 734 este cucerit Nordul Israelului, probabil în ideea de a constitui pe viitor pista de lansare a atacurilor spre Egipt.

Rasyan al Damascului (742-732) și Pekah al Israelului (735-732) încearcă să-l atragă pe Ahaz (741-725 sau 744-729?), rege în Iuda, în primăvara anului 734 într-o coaliție antiasiriană. Refuzul acestuia constituie începutul războiului siro-eframitic (734-732), dorindu-se înlăturarea lui Ahaz și așezarea pe tron a lui Ben-Tabel, obedient politicii celorlalte două state. Ahaz cade în deznădejdea unei insuficiente rezistențe a Ierusalimului în fața atacatorilor și de aceea cere sfatul profetului Isaia. Acesta, anticipând eșecul unei coaliții împotriva Asiriei, recomandă regatelor Iuda și Israel calea păcii. Acest îndemn politic, venit providențial ca „vedenie” (Is 2:1), constituie prin conținutul său deopotrivă un mesaj mesianic.

¹⁹ Popoarele nu vin în muntele Sionului pentru a privi un ritual special sau pentru a fi impresionate de măreția lui Jahwe, ci scopul sosirii lor este să pună o nouă ordine vieții lor conform voinței lui Dumnezeu. Cf. Walther EICHRODT, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1-12*, în „Die Botschaft des Alten Testaments” (17.1), Calwer Verlag, Stuttgart, 1960, p. 45. Alte texte care vorbesc de „pelerinajul” popoarelor spre Sion (Is 60:3, Zah 8:22) sunt post-exilice.

²⁰ Hans Walter WOLFF, *op.cit.*, p. 94-95.

²¹ Informațiile de ordin istoric care vor urma sunt preluate din Herbert DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, p. 334-347.

În centrul concepției despre pace a profetului Miheia stă Ierusalimul, al cărui centru spiritual, Templul, va aduna toate popoarele. Așadar, la Miheia este prezentă o concepție universală a păcii în ciuda unui context particular. Miheia întemeiază concepția sa despre pace și demilitarizare prin a face cunoscut popoarelor Legea lui Dumnezeu (*Torah*) în „muntele Domnului” – Sionul²², aceasta după ce în cap. 3:9-12 insistase asupra distrugerii lui totale. Și cu toate acestea, Sionul nu devine „centrul unui imperiu religios al Israelului triumfător”, ci un loc al echității și solidarității.²³ Disensiunile dintre popoare vor fi judecate de către Jahwe cu dreptate, încât prezența armelor devine o inutilitate.

Întreaga viziune nu rămâne însă doar un „vis frumos”. Textul pare a fi foarte bine construit, încât se pot delimita 5 fragmente: (I) 4:1abc, (II) 4:1c-2, (III) 4:3ab, (IV) 4:3cde-4, (V) 4:5.²⁴ Textul median (III) îl are drept subiect pe Dumnezeu și este încadrat, cel puțin simbolic, de texte în care popoarele sunt privite ca unitate (II și IV). Dumnezeu în mijlocul oamenilor nu rămâne o simplă speranță de viitor (I), ci este trăit ca o realitate prezentă „pentru totdeauna până în veac” (*le olam wa’ed*) (V).

4. Războiul ca pedeapsă pentru Israel în Ierem. 6:1-6

Ieremia 6, 4: „Pregătiți războiul (*qaddešû milhamâ*) împotriva ei! Sculați-vă și să urcăm pe timpul amiezii! Vai nouă! Căci se sfârșește ziua și se coboară umbrele serii.”

Mult mai concret decât textul anterior, Ierem. 6:1-6 anunță distrugerea Ierusalimului, numit în text „fiica Sionului” (6:2). Capitolele anterioare avertizează asupra iminenței muștrării lui Jahwe ca urmare a înmulțirii fărădelegilor lui Iuda. Numai că, spre deosebire de alte texte profetice, pedeapsa este anunțată de Ieremia ca urmare consacării unui „război” (6:4).

Ideea nu este singulară în cartea lui Ieremia. Deși în unele texte (22:7, 51:27) verbul „a sfinți” nu este însoțit în mod expres de substantivul „război”, nu este nici o îndoială că profetul păstrează aceeași

²² Teologia Sionului va trăi o dezvoltare deosebită începând cu momentul asedierii nereușite a Ierusalimului în 701 de către regele asirian Sannacherib (705-681).

²³ James Luther MAYS, *op.cit.*, p. 98.

²⁴ Aaron SCHAT, *Krieg und Frieden im Alten Testament: Die Realität des Krieges und die Sehnsucht nach Frieden*, Vortrag im Rahmen der interkulturellen Woche in Oberhausen, 08.10.2002, conferință publicată pe adresa de internet <http://www.uni-essen.de/Ev-Theologie/courses/schart/schart-krieg+frieden.htm>

atitudine ca în 6:4, în al doilea text (51:27) cu referire la distrugerea Babilonului. Artur Weiser este singurul dintre exegeți care consideră că și textul din 22:7 face referire la „consacrarea unui război”, părere susținută lingvistic prin prezența termenului latin „sanctificabo” în traducerea Vulgata.²⁵

Textul de la Ieremia 6:4 este introdus de 4:5-6 și 6:1-2 unde profetul avertizează Ierusalimul de un iminent pericol ce vine de la nord.²⁶ Cuceritorii nu pot fi decât asirienii, identificați în numeroase rânduri ca „poporul ce vine de la miazănoapte” (Sofonie 2:13, Amos 5:27, Ierem 6:22) și aceasta pentru că un atac asupra Palestinei era cel mai facil prin partea de nord, dinspre Damasc.²⁷ Apelul este adresat „fiilor lui Beniamin”, din a cărei seminție provenea însuși profetul.²⁸ Deși se aud sunete de trâmbiță și stigăte de război (4:19) acestea sunt cu caracter defensiv, pentru că Ierusalimul nu va putea rezista atacului. Jahwe nu intervine să-l apere, ci dimpotrivă îl încurajează pe dușman și îl îndeamnă să fie fără milă, întrucât păcatele lui Israel sunt prea mari. În această accepțiune, putem afirma ca textul Ierem 6:4 este singurul care vorbește clar de actul cultic de consacrare a unui război împotriva israeliților.

Dumnezeu se revelează însă în profeția lui Ieremia ca un Domn milostiv, arătând că El așteaptă până în ultimul moment îndreptarea lui Israel: „îndreaptă-te, Ierusalime, și nu se va depărta sufletul Meu de la tine (...) Până la sfârșit se vor culege rămășițele lui Israel, cum se culege via” (Ierem 6:8-9); „Opriti-vă din drum! Priviți și întrebați de căile cele de demult, de calea cea bună și mergeți pe ea și veți afla odihnă sufletelor voastre.” (Ierem 6:16).

²⁵ Artur WEISER, *Das Buch Jeremia*, (ATD 20/21), 5. Auflage, Bandenhoed&Ruprecht, 1966, p. 186 și J. Alberto SOGGIN, *Der Prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel*, în „Vetus Testamentum”, Quarterly published by the International Organization of Old Testament Scholars, 1960, nr. 10, p. 81.

²⁶ A se vedea Wilhelm RUDOLPH, *Jeremia*, 3. Auflage, Handbuch zum Alten Testament XII, Tübingen, 1968, p. 43. Autorul consideră că este problematică înțelegerea unui „război sfânt” în Ierem 6:4.

²⁷ Așa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul cuceririi Regatului de Nord. Ieremia este consecvent în afirmațiile sale, precizând adesea că pedeapsa lui Jahwe va veni prin asirieni (25:9, 27:12, 21:7, 37: 10.17, 34:2, 32:5). Sheldon H. BLANK, *Jeremiah. Man and prophet*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1961, p. 203-205.

²⁸ Julius A. BEWER, *The Prophets in the King James Version with Introduction and Critical Notes*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1955, p. 191.

5. Ioel 4:9-14 – propagandă de război?

Ioel 4, 9: „Vestiți acestea popoarelor! Pregătiți războiul (*qaddešū milhamā*)! Chemați vitejii! Lăsați să se apropie și să înainteze toți oamenii războiului!”

Asupra perioadei în care profetul Ioel și-a desfășurat activitatea s-au purtat multe discuții contradictorii, încât, ca generalitate, se poate vorbi de o perioadă cuprinsă între sec. al IX-lea și epoca macabeilor. Din păcate cartea lui Ioel nu ne oferă coordonate de timp concrete și cele care există pot fi speculate. Părerea majorității este totuși că scrierea lui Ioel aparține timpului post-exilic, sau chiar perioadei elenistice.²⁹

Din punct de vedere al retoricii textului este evident că Ioel reacționează la cuvintele profetilor Isaia și Miheia. Textul din cap. 4:9-14 pare la prima vedere similar celui din Ierem. 6:1-6: Jahwe nu mai cheamă „neamurile” în Sion pentru a le învăța Legea, ci le cere să se pregătească pentru un conflict militar de mare anvergură³⁰ împotriva lui Israel. Pacea eshatologică în care Israel își pune speranța ca urmare a profețiilor lui Isaia (2:2-4) și Miheia (4:2-3) este compromisă.³¹

În text apare din nou expresia „sfințiți războiul!” (*qaddešu milhamā*) în accepțiunea mai-sus explicată. Se cere apoi transformarea uneltelor agricole în arme de război, acesta în clară contradicție cu Miheia 4:3. Acest război nu permite eschivarea: „toți bărbații buni de luptă să dea fuga și să se apropie” (4:9), „cel slab să zică: Eu sunt viteaz!” (4:10). Așa după cum textul o arată, slăbiciunea este încurajată cu entuziasm, cel slab (*halaš*) este numit „viteaz” (*gabor*), gata de război, asta în comparație cu legea deuteronomică care interzicea participarea la vreo luptă a celor fricoși (Deut 20:8, Jud 7:3). Toată această pregătire se face în grabă, fără ca popoarele să conștientizeze ceea ce va urma. De altfel, profeții avertizaseră

²⁹ George Arthur BUTTRICK, *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions with general Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for each Book of the Bible*, Vol. VI, Abingdon Press, Nashville, 1956, p. 732; Wilhelm RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, Kommentar zum Alten Testament XIII/2, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, p. 24-28; Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*, 3. Auflage, Neukirchener Verlag, 1985, p. 2-3.

³⁰ Am putea numi conflictul înfățișat de Ioel un „război total”, însă conceptul în sine este relativ nou și a fost enunțat în această formă pentru prima dată de către Erich van Ludendorff (1865-1937) în lucrarea *The Total War* (1935).

³¹ Carl A. KELLER, „Joel”, în *Commentaire de l'Ancien Testament* XIa, Editions Delachaux&Niestle Neuchatel, 1965, p. 150.

asupra faptului că un atac asupra poporului lui Jahwe înseamnă propria distrugere (Is 17:12-14, 29:5, Iezec 38:17, Zah 12:2, 14:2).

Acest război nu dorește însă pedepsirea Sionului pentru păcatele sale, ci judecarea popoarelor în „valea lui Iosafat” pentru faptul că au risipit pe Israel (Ioel 4:2). Deși s-a încercat localizarea geografică a acestui loc³², „valea lui Iosafat” (*emeq yohosapat*) este mai sigur un joc de cuvinte al profetului. De fapt, „valea lui Iosafat” este menționată numai de Ioel și traducerea prin „Jahwe a judecat” este în spiritul contextului biblic.

După apelul încurajator făcut de mesagerul divin, Jahwe descoperă adevăratul obiectiv al luptei: judecata neamurilor în valea Iosafat (4:12 și 4:2). Deși sosite în grabă și cu multă zarvă, popoarele străine nu sunt așteptate pe „câmpul de luptă” de armata israelită, ci de Jahwe, prezent nu ca un conducător de oști, ci ca Judecător și Domn. Scena este întreruptă de solicitarea unei terțe persoane: „Acolo coboară, Doamne, pe vitejii Tăi!” (4:11b). În Vechiul Testament Dumnezeu este prezentat ca făcând singur judecata (a se vedea Is 2:4). Exegeza textului ne duce la concluzia că „vitejii” lui Jahwe nu pot fi decât puterile cerești³³, mai ales că textul folosește verbul *nachat* „a cobori” și nu precum în v. 9 *alah* „a merge”. Că nu poate fi vorba despre o armată israelită³⁴ putem deduce numai din nefirescul situației.

Justificarea pedepsei ce apare în v. 13 („fărădelegile lor nu au seamă”) ne reîntoarce la începutul capitoului (4:2-3). Popoarele sunt asemănate cu un câmp care așteaptă secerișul (Is 17:5, Mih 4:12, Mt 13:30, Apoc 14:15), apoi cu struguri sau măslina al căror rod, prin stoarcere, dă pe dinafară. Faptul că dușmanii sunt nimiciți cu propriile arme (4:13a) arată încă o dată că încurajarea lor pentru pregătirea de luptă a fost un neîndoielnic discurs ironic. În v. 14 se reamintește faptul că toate acestea au loc în „Valea Judecății” (*emeq hecharuț*).

Accepțiunea aproape unanimă a exegeților este că textul de mai sus este o clară ironie la adresa popoarelor care, nesocotind intervenția lui Dumnezeu în istorie, pornesc războaie de cucerire cu scopul de a distruge statutul național al acelor state.³⁵ Invitația la război din v. 9 capătă

³² S-a susținut că scena ultimei judecăți va avea loc în valea Kidron, între Ierusalim și Muntele Măslinilor. Vezi George Arthur BUTTRICK, *op.cit.*, p. 754-755.

³³ Wilhelm RUDOLPH, „Joel” ..., p. 84.

³⁴ „Vitejii” (*gibborim*) constituiau o categorie aparte de luptători și sunt enumerați alături de Kereti și Peleti, probabil mercenari la curtea regelui David (II Sam 20:7), sau alături de popor (II Sam 16:6, 10:7)

³⁵ Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 2...*, p. 95-96.

specificitate prin v. 11b care nu poate fi altfel înțeles decât în sensul afirmațiilor profetilor Isaia (8:9) sau Ieremia (46:3-6). Ironia devine mai ascuțită în v. 10, unde se cere transformarea uneltelor de muncă în arme și omul slab este incurajat ca un adevărat viteaz.

Scopul acestui text este de a arăta încă o dată că războiul este eminamente o greșeală a oamenilor avizi de putere și că Dumnezeu este Judecător al popoarelor (în comp. cu Ps 9:8, 122:5).

6. Concluzii asupra ideii de „război sfânt” în istoria vechiului Israel

„Războiul” în timpul Primului Testament nu a fost nicidecum „sfânt”, însă el nu putea fi conceput în afara spațiului religios. Până în momentul intrării în Canaan, comunitatea era simbol al unității naționale, deopotrivă loc al prezenței Sfințeniei lui Jahwe (prin Cortul Mărturie) și tabără de război. Jahwe este înțeles primar ca un Dumnezeu Care intervine în războaie pentru victoria lui Israel. Acele câteva texte care îl prezintă pe Jahwe ca *gibbor* sau *melek* nu descriu nicidecum lupta ca un conflict cosmic, rupt de realitate, ci doar rezultatul ne apare ca miraculos (Is 13, Ioel 4, Ps 18, Ex 15).³⁶

Gerhard von Rad³⁷ susține pe baza dovezilor arheologice că cucerirea orașelor Ai (Jos 7) și Jerihon (Jos 6) nu a fost rezultatul unor campanii militare. Paul Johnson afirmă tot în virtutea argumentelor științifice că cetăți precum Ugarit, Biblos, Megiddo și Ierihon au suferit o „întrerupere totală a continuității populației ca urmare a jefuirii și abandonării lor”.³⁸ Este posibil ca alte orașe, precum Sichem, să fi fost populate anterior exodului din Egipt de către evrei, încât cucerirea lor să nu mai pară „o aventură disperată”.³⁹ Să înțelegem că, în conformitate cu această teorie, retorica „războiului sfânt” este doar o metodă de manipulare politico-religioasă?

Cucerirea Canaanului a însemnat pentru Israel nu o proprie victorie politică, ci convingerea că „Domnul a dat pe canaanei și pe ferezei în mâinile lor” (Jud 1:1-4). De altfel, numai în acest context ideea de „război sfânt” primește o conotație teologică, având ca suport implicarea

³⁶ G. Johannes BOTTERWECK, *TWAT*, Band IV, p. 922.

³⁷ Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg ...*, p. 15-16.

³⁸ Kathleen KENYON, *The Bible and recent Archeology*, London, 1978, p. 7-24, apud Paul JOHNSON, *O istorie a evreilor*, Edit. Hasefer, București, 2001, p. 23, nota 27.

³⁹ Paul JOHNSON, *op.cit.*, p. 30.

directă a lui Jahwe în istoria poporului ales. În epoca Judecătorilor și în vremea regelui Saul, Israel a dus doar războaie de apărare a teritoriului, încât nu se poate vorbi de expansionism.

În perioada premonarhică războiul lui Israel are caracter sacral, însă aceasta nu înseamnă că el este unul religios. Israel luptă doar pentru credința sa, pentru propria existență. Războiul poate fi socotit o faptă sfântă numai în cadrul unei ideologii și a unor legi proprii. Acesta a fost sensul de bază al „războiului” în Israel, însă caracterul lui sacral s-a diminuat începând cu epoca monarhică și se poate spune cu certitudine că în timpul macabeilor războiul a fost „profanat”.⁴⁰ Așadar, „războiul sfânt” al Islamului, definit ca răspândire a convingerilor religioase prin intervenție armată, este o idee străină vechiului Israel.⁴¹ Israel nu luptă pentru credința în Jahwe, ci Jahwe luptă pentru Israel.⁴² „Războiul” nu este pentru poporul Israel un război cu caracter religios. El nu urmărește răspândirea credinței în Jahwe printre celelalte popoare și, prin urmare, relatările despre cucerirea Canaanului nu fac referiri la zeitățile sau cultul canaanitilor.

Israel luptă pentru existența sa ca popor și nu pentru o libertate religioasă.⁴³ Se poate însă afirma că acest ideal al războiului aproape că dispăre în perioada monarhică, ca urmare a existenței unei armate profesioniste. Acum comandantul oștirii nu mai este Jahwe, ci însuși regele (I Sam 8:20), iar soldații nu doar simpli israeliți, ci persoane special pregătite și plătite pentru acest scop (II Sam 24:1-9). Războiul devine astfel o chestiune pur politică, o problemă de stat și nu mai poate fi conceput ca „sfințit”.⁴⁴

Că ideea de „sfințire a războiului” se pervertește începând cu perioada monarhică ne-o dovedește însăși noua modalitate de pregătire a lui: în vederea oportunității declanșării unui război nu mai sunt întrebați preoții prin consultarea sorților „urim” și „tummim”, ci profeții (I Regi 20:13.22.28, 5:10.12, II Regi 3.11-15, 13.15-19), sau chiar regele însuși caută singur un răspuns favorabil (I Regi 22). Conceptul persistă în cercurile profetice, însă greșita lui înțelegere pune pe profeți în contradicție cu regele (I Regi 22.15-28).

⁴⁰ Roland DE VAUX, *op.cit.*, p. 69.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg ...*, p. 32.

⁴³ Roland DE VAUX, *op.cit.*, p. 74.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 75.

Contextul politic existent în perioada macabeilor trezește amintirea vechilor războaie. Nu lipsită de coincidență ne apare nouă descrierea pregătirii războiului în I Macab 3:46-4:8: înainte de război se postește (3:48, în paral. cu II Mac 13:10-12), spre a afla voia Domnului, în lipsa sortilor se deschide „Cartea Legii” (τὸ βιβλίον τοῦ νόμου) (3:48) sau „Sfânta Carte” (τὴν ἱερὰν βίβλον) (II Macab 8:23), se aduc înainte primele roade și zeciuiala (3:49), este chemat Domnul în ajutor prin strigăte (3:51.54) și sunet de trâmbițe (3:54). Cu toate că „tipic” pregătirii războiului în epoca macabeilor este izbitor de asemănător cu cel existent în perioada pre-monarhică, diferențele sunt fundamentale: războiul nu începe ca poruncă a lui Jahwe și, prin urmare, El nu intervine direct în acest conflict. Așa cum textele o arată, războaiele macabeilor sunt câștigate datorită avantajului militar.

Roland de Vaux argumentează chiar că războaiele macabeilor aveau caracter religios: Matatia cere celor care au „râvna legii și se țin de legământ” să-l urmeze (I Macab 2:27), Iuda incită la un război pentru popor și pentru „cele sfinte” (I Macab 3:44), pentru că „cetatea și sfintele și Templul Domnului erau în pericol” (II Macab 15:17). Acesta nu este un război de apărare, ci se urmărește libertatea religioasă. Macabeii luptă împotriva „răului”, a „necredincioșilor”, a „păcătoșilor” (I Macab 2:44.48, 3:5.15, 7:5.23, 9:25), însă în realitate toate aceste argumente nu sunt decât forma religioasă a pretextelor politice.⁴⁵

7. O teologie a toleranței în Vechiul Testament

În Vechiul Testament războiul nu a fost nicicând lăudat etic, ci dimpotrivă a fost demascat ca un instrument omenesc politic de acaparare a puterii, contrar voii lui Dumnezeu.

Cartea Proverbelor insistă asupra faptului că un război trebuie dus cu bună rațiune și echilibru: „Planurile vor fi stabilite prin sfat și fă război cu judecată!” (Prov 20:18) „căci prin măsuri chibzuite vei face războiul și biruința prin mulți sfătuitoari” (Prov 24:6). De aceea, o caracteristică a războiului în vechiul Israel o constituie faptul că acesta era bine delimitat din punct de vedere juridic. Capitolul 20 din cartea Deuteronom este dedicat în întregime legilor despre război. După ce în versetele 1-8 se recomandă neparticiparea la luptă a celor ce nu sunt pregătiți pentru aceasta (a se vedea și I Macab 3:56), prima lege are în vedere îndemnul la pace: „Când te vei apropia de cetate ca să porți război împotriva ei, fă-i

⁴⁵ *Ibidem*, p. 78-79.

îndemn de pace” (20:10). Cucerirea unei cetăți nu înseamnă distrugerea ei, ci, conform textului, „tu vei mânca toată prada vrăjmașilor tăi pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-a dat-o ție” (20:14). Legiferarea respectării „blestemului”, a interdicției impuse de Jahwe, are drept scop păstrarea credinței nealterate: „Ca aceia să nu vă învețe să faceți toate ticăloșiile pe care le-au făcut ei pentru dumnezeii lor și ca să nu greșiți înaintea Domnului Dumnezeului vostru” (20:18). Se poate vorbi chiar de un caracter ecologic al războiului în v.19: „să nu distrugi copacii ei (*ai cetății* n.n.) și să nu-i tai cu securea, ci să te hrănești din ei și să nu-i dobori.”

Înainte de începutul unei lupte, Jahwe stabilea anumite interdicții, ce constituiau astfel parte din programul militar al israeliților. De cele mai multe ori aceste interdicții se refereau la anumite persoane, bunuri materiale, la cetăți sau popoare întregi.⁴⁶ Valoarea pe care noțiunea de „victorie” o dobândește în cadrul teologiei „războiului lui Israel” are caracter specific, întrucât aceasta nu are eminentamente sens politic, ci, în primul rând, ea este consacrată Domnului. Nerespectarea interdicțiilor impuse de Jahwe ca o condiție a victoriei atrăgea după sine „mânia Domnului” (Jos 7:1, 22:20, I Sam 15).

Din punct de vedere lingvistic, cuvintele ce derivă din rădăcina *hrm* se întâlnesc în primul rând în contextul relatărilor despre război (Jos 6:17, 7:13, 11:12-15, Deut 13:16, I Sam 15:8, Is 34:5, Ier 50:21, 51:3).⁴⁷ *Cherem* poate fi înțeles ca ceva „separat”, „ferit de profan”, ceva interzis omului pentru că este sfințit lui Dumnezeu.⁴⁸ În contextul relatării unui conflict, *cherem* aparține ritualului de război. Abia mai apoi acest termen va fi înglobat vocabularului religios-cultic (Num 18:14, Lev 27:21.28, Iezec 44:29).⁴⁹ *Cherem* corespunde unei cereri exprese a lui Jahwe, unei porunci, unei interdicții, unui blestem divin (Deut 7:2, 20:17, Jos 8:2, Jud 21:11, I Sam 15:3). După cum se poate vedea, aceste formulări aparțin cu precădere istoriei deuteronomice.

Textul din Num 10:9 arată că un război poate fi încununat de victorie numai când el va fi „împotriva vrăjmașilor care vă asupresc”.

Un aspect pozitiv al acestui subiect îl întâlnim în interdicția dată regelui David de a construi Templul: „Tu ai vărsat mult sânge și ai purtat războaie mari; tu nu vei zidi casă numelui Meu, pentru că ai vărsat mult sânge pe pământ înaintea Mea” (I Chr 22:8 și asem. 28:3).

⁴⁶ Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg* ..., p. 13-14.

⁴⁷ „Cherem” în G. Johannes BOTTERWECK, *TWAT*, Band III, p. 195.

⁴⁸ Roland DE VAUX, *op.cit.*, p. 71

⁴⁹ *Ibidem*.

Numeroase sunt textele care arată că violența nu face parte din firescul istoriei și că pacea promisă oamenilor nu este doar un ideal îndepărtat, ci realitate prezentă și intrinsecă istoriei mântuirii noastre:

„Domnul pe cel drept îl încearcă, dar urăște pe ucigaș și pe cel care iubește violența” (Ps 11:5 și paral. Ps 140:12).

„Izvor de viață este gura celui drept și gura ucigașului ascunde violența” (Prov 10:11).

„Omul violent amăgește pe aproapele său și îl duce pe o cale care nu este bună” (Prov 16:29).

„Nu fi invidios pe omul violent și nu alege vre-una din căile sale!” (Prov 3:31)

În unele texte războiul este descris în toată urâciunea lui, cu furturi (Mih 2:8) și cu pierderi de vieți omenești (II Sam 1:25, 11:25, Deut 20:5-7, Is 22:2). Doar „ziua Domnului” poate fi momentul abolirii războiului. Pacea mesianică, ca semn eshatologic, va însemna transformarea armelor în unelte de lucru, abolirea oricărui conflict; atunci „nici un neam nu va mai învăța războiul” (Is 2:2-4, Mih 4:2-4). Dumnezeu „va nimici carele din Efraim, caii din Ierusalim și arcul de război va fi frânt. El va vesti pacea popoarelor și împărăția Lui se va întinde de la o mare până la cealaltă mare și de la Eufrat până la marginile pământului” (Zah 9:10). Jahwe este numit de Isaia „Domn al păcii” (Is 9:5).

Milhamah (războiul) este întâlnit doar târziu într-o opoziție deplină cu *shalom* (pacea): Ps 120:7, I Rg 20:18, Mih 3:5, Zah 9:10, Deut 20:12, Is 27:4-5, I Rg 2:5. În nici un caz *shalom* nu s-a definit întotdeauna ca „non-război”, fapt dovedit în II Sam 11:7, Jud 8:9 sau I Rg 2:5.⁵⁰

Cartea Genezei ne descoperă o profundă teologie a ceea ce înseamnă violența și războiul. În vremea lui Noe, dese războaie sunt cauza alterării relației dintre om (înțeles în text cu sens general de „pământ”) și Dumnezeu: „Pământul a fost stricat înaintea lui Dumnezeu și s-a umplut de violență (*hamas*)⁵¹” (Gen 6:11). Cf. Gen 6:13 violența își găsește sfârșitul numai prin omorârea a tot ceea ce este rău: „Sfârșitul fiecărei făpturi este hotărât înaintea Mea întrucât s-a umplut pământul de violență (*hamas*) înaintea lor și iată Eu îi voi pierde de pe pământ.” Se poate vorbi așadar de funcția de *chataris* a conflictului.

⁵⁰ G. Johannes BOTTERWECK, *TWAT*, Band IV, p. 923.

⁵¹ Cuvântul *hamas* are ca prim sens „violență”, însă poate fi tradus ca excepție prin „păcat”, „nedreptate”, așa cum întâlnim în traducerea *Septuaginta*, *Redivierete Lutherbibel*, ediția IBM BOR (1988) și Cornilescu.

În încercarea sa de a-și dovedi nevinovăția, Iov aduce drept argument lipsa violenței și rugăciunea curată: „nici o violență nu a fost în palmele mele și rugăciunea mea este curată” (Iov 16:17). Relația de interdependență dintre cele două noțiuni dovedește faptul că invocarea lui Jahwe în contextul unui conflict armat nu este nicidecum în duhul de iubire și dreptate al Vechiului Testament. De asemenea trebuie să luăm în considerare faptul că „dreptatea” nu este un concept abstract al Primului Testament, ci el trebuie înțeles ca „dreptatea lui Dumnezeu”.

Faptul că mare parte din textele referitoare la „pace” au sens eshatologic se explică prin faptul că acestea sunt scrise în perioadă post-exilică, timp în care „mântuirea” lui Israel era văzută ca iminentă victorie asupra vrăjmașilor și instaurare a păcii mesianice veșnice. Armele vor fi distruse (Osea 1:5, 2:20, Zah 9:10, Ier 49:35, Mih 5:9) și dușmanii nimiciviți (Is 41:12). Jahwe nu își va mai ajuta poporul prin război (Osea 1:7, Zah 4:6, Is 2:4, Mih 4:3). Atunci „nu se va mai auzi (vorbindu-se de) violență pe pământul tău, de pustiire și prăpăd în hotarele tale. Tu vei numi „mântuire” zidurile tale și porțile tale „laudă” (Is 60:18).

8. Concluzie

Specificitatea terminologiei vechi-testamentare cu referire la problematica „războiului sfânt” în Vechiul Testament face ca aceasta din urmă să nu poată fi pusă pe picior de egalitate cu concepte similare aparținând altor culturi sau religii. Dumnezeul lui Israel, prezentat în Vechiul Testament de Isaia ca „Domn al păcii”, este totodată „Domn al vieții” pentru că fiind El Însuși Viața poate face întreaga existență loc de sălășuire a păcii.

În Hristos moartea își pierde puterea. În comuniunea cu El noi dobândim viața (In 11:25-26, 14:6, 1:4, 6:33.40, I In 5:40). Ca dar al lui Dumnezeu, viața trebuie respectată și nu trebuie pusă în pericol în contextul manifestării puterii oamenilor, ci ea să fie numai locul de manifestare a puterii lui Dumnezeu. „Că El urăște (...) pe cel care își acoperă haina cu violența, zice Domnul Savaot (oștirilor). Deci păziți-vă viața⁵² (lit. *păziți aceasta în mintea voastră*) și nu fiți necredincioși” (Mal 2:16).

⁵² „Respectez votre vie!” Cf. *Traduction oecumenique de la Bible*. Alliance Biblique Universelle, 1992. Ediția IBM BOR (1988) traduce: „decă să aveți respect pentru viața voastră”.

Mesajul biblic este așadar unul al comuniunii, al dragostei și fricii de Dumnezeu, al smereniei și toleranței. De aceea cuvântul Sfintei Scripturii păstrează o mare valoare în dialogul inter-cultural și inter-religios în vederea promovării păcii în lume.

The Holy War from the Old Testament Perspective

The study on the specificity of the biblical concept of “war” draws the conclusion that the justification of violence through the syntagma “holly war” is unknown to the culture of Old Israel.

Starting from the linguistic study of terms, the present article intends to introduce, in the cultural context of the Ancient Near East, on one hand, the significance of Jahwe’s implication as a “Warrior” for Israel, and the other, the way in which Israel has understood the divine intervention in his history as the chosen people and has reflected it in the biblical texts.

The prophets Micah (3:5), Jeremiah (6:4) and Joel (3:9) connect the noun “war” (*milchama*) with the verb “to holly” (*qadaš*) not with the purpose to spread a military conflict with religious aspect, but, as the biblical exegesis shows, the respective texts refer to the divine attribute of “Justice” through the presence of Jahwe as a “Judge” of mankind.

The war in the Old Testament could not be imagined outside the religious space. But, while the “wars of God” had as a purpose the offer of “The promise Land” as a gift to “the chosen people”, during the monarchical and post-monarchical period the war serving only to the political reasons, the writings of the Old Testament had seldom appealed to equilibrium and tolerance.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

TOMOSUL SINODULUI CONSTANTINOPOLITAN DIN 1285 – PRECIZAREA PNEVMATOLOGIEI ORTODOXE ȘI REPLICA ORTODOXĂ LA ÎNVĂȚATURA DESPRE FILIOQUE

Tomosul credinței împotriva lui Vekkos al Sinodului de la Vlaherne
[Constantinopol, august 1285] scris de Preasfințitul Patriarh Ecumenic kyr Grigorie
II Cipriotul [1283-1289]*

I. Tulburarea și furtuna întâmplare cu puțin timp în urmă în Biserică au avut drept părinte și inițiator pe însuși potrivnicul acela [Satan] pururea mînat de invidia mîntuirii oamenilor și care nu se dă înapoi nîcînd de la a căuta și lucra cele ce zădărnicesc aceasta. Dar la aceasta el a avut și oameni, măcar că acești inițiatori n-au avut o vină de la început, dar s-au făcut totuși slugi și instrumente care au săvârșit din alegere liberă în vederea ei [a tulburării] câte a vrut acela. Deci la început a fost proclamat drept scop al acțiunii o „pace” și o „economie” lipsită de primejdie și, chipurile, spre

* Din *Sinodiconul Ortodoxiei* în curs de apariție la Editura Deisis. Editat pe baza cod. *Paris. gr. 1301*, f. 87r–102v de ANSELM BANDURI, *Imperium Orientale sive Antiquitates Constantinopolitanae*, vol. II, Paris, ediție 1729, p. 652–668, reluată în *PG 142*, 233–246. Traducere engleză confruntată cu manuscrisul, de A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*, Fordham UP, New York, 1983, p. 153–167. Numerotarea paragrafelor și identificarea referințelor patristice aparțin traducătorului român. Pentru detalii istorice și o lectură teologică a se vedea studiul Ioan I. Ică jr, „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățatura despre Sfântul Duh a Patriarhului Ecumenic Grigorie II Cipriotul în contextul controverselor despre «Filioque»”, *Mitropolia Ardealului XXXII* (1987), nr. 2, p. 47–78.

folosul nostru, dar care nu erau într-adevăr așa ceva¹. Acest lucru a fost propus ca o momeală care să atragă sufletele oamenilor spre ceea ce era ascuns. Și a fost propus cu făgăduințe și blestemele cele mai înfricoșătoare și cu cuvinte de jurământ că ei nu vor altceva în gândul lor decât chiar ceea ce arată: împreună cu nepăgubirea, neprimejdia sau nepăcătoșenia. Scurt timp după acestea, acele jurăminte au fost neglijate, ca și cum ar fi fost făcute pentru un cu totul alt lucru decât pentru care au fost făcute; iar numele „păcii” și „economiei” și negocierea lor care până atunci părea foarte bună coboară în pământ și în locul lor ies la iveală cuvintele și lucrurile răutății, iar cineva între noi [Ioan XI Vekkos] îndrăznește să spună că Duhul purcede și din Fiul, așa cum negreșit purcede din Tatăl, și Unul-Născut e cauză a Lui ca și Tatăl Care L-a născut pe Unul-Născut. Și de aici începe tulburarea și se reaprinde mare război împotriva Bisericii. Aproape toți știu, și nu mai e nevoie să învățăm din nou, că această dogmă care ne-a tulburat recent, n-are o geneză recentă și că ea a avut loc nu la noi, ci la alții, dar a fost adusă aici ca o ciumă de peste granițe și a înflorit timp suficient. Iar puterea de a înflori atât de mult i-a dat-o Vekkos, care s-a făcut primitiv al ei și ca un ogor potrivit pentru creșterea ei, adăpând-o, cum mi se pare, din curgerile răului și fărâdelegii, iar, cum spunea el în chip mincinos, din cărțile sfinte, explicându-le în chip rău, semănând cuvinte de acolo, profanând și furând în același timp înțelesul Scripturii și mintea celor ce-l ascultau superficial sau priveau spre aurul lui. Iar acest om rău a avut putere și s-a încetățenit la noi aproape opt ani, fiindcă atâta timp a avut drept premiu al recoltei sale nu bune instalarea pe tronul patriarhal, și în tot acest timp Dumnezeu a îngăduit Bisericii să fie în nenorocire și să îndure cele mai cumplite lucruri din pricina mulțimii păcatelor tuturor prin care Îl mâniem numai pe Dumnezeu Cel Nepătimitor.

II. Dar după acestea Dumnezeu ne-a mângâiat pe noi, robii Lui, a privit spre noi cu milă și a ridicat un împărat [Andronic II Paleologul, 1282–1328] care pare să trăiască numai pentru ca să facă cele ce I se par bune lui Dumnezeu, și prin el a ridicat și Biserica așa cum în vechime a ridicat prin David cortul său căzut și risipit [cf. FA 15, 16]. Și omul care a primit și a făcut să crească răutatea și neghina a fost scos din mijlocul nostru, iar dogma adevărată a Duhului ia îndrăznire, iar cei ce vor să-și schimbe viețuirea iubită de Dumnezeu primesc permisiunea de a o zidi pe temelia

¹ Referire la faptul că „unirea” de la Lyon (6 iulie 1274) a fost inițial propusă de Mihail VIII Paleologul (1261–1282) cu titlul de economie ecleziastică, dar Ioan XI Vekkos (1275–1282) a transferat chestiunea din planul acomodării canonice în cel al dogmei, încercând să demonstreze identitatea dintre formulele latină și greacă ale purcederii Duhului Sfânt „din” și, respectiv, „prin” Fiul.

credinței. Dar un lucru bun și mântuitor, și ținând de economie superioară e acela de a purta de grijă și de siguranța în continuare a Bisericii și a o face neclintită în toate modurile, ca dacă un om urât de Dumnezeu ar întreprinde să o zdruncine din nou, să fie dovedit că se ostenește în zadar lovindu-se de cuvântul tare al dreptei noastre credințe. Acest lucru însă se poate face în chip mulțumitor, dacă venim să facem aceste două lucruri: mai întâi dacă vom lămuri dogma noastră ortodoxă și vom înălța ca o coloană a înaltei noastre drepte credințe, ca să fie evidentă pentru toți, văzută de departe și întorcând spre ea ochii sufletului; iar, în al doilea rând, dacă vom face cunoscut acest lucru rău, pierzător și străin, ca, ajungând evident și acesta, să ne facă pe noi toți să-i întoarcem spatele scârbiți și să fugim de la el în grabă.

III. Așadar, noi mărturisim cu limba și credem cu inima [Rm 10, 10] așa. Credem însă cum am fost învățați de la început și de către Părinți.

1. Și am fost învățați și credem întru Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute, neînceput, nenăscut și necauzat, dar Început/Obârșie și Cauză naturală a Fiului și a Duhului.

2. Credem și întru Fiul Lui Unul-Născut, Care S-a născut din El în afara timpului și fără curgere, de o ființă cu El, prin Care toate s-au făcut.

3. Credem și în Duhul Sfânt Care purcede din Însuși Tatăl și este împreună închinat cu Tatăl și cu Fiul, ca Unul ce este împreună veșnic, de un tron, de o ființă și de aceeași slavă și împreună creator al făpturii.

4. Credem și în Unul din această Treime mai presus de ființă și obârșie a vieții, Cuvântul Unul-Născut Care S-a pogorât din ceruri pentru noi oamenii și a noastră mântuire, S-a întrupat din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, S-a făcut om, adică om desăvârșit rămânând Dumnezeu și neprefăcând sau nealterând întru nimic ființa dumnezeiască din pricina comuniunii cu trupul, ci asumând fără schimbare omul întru care Cel liber de orice pătimire potrivit firii dumnezeiești a răbdat patimă, cruce și moarte și a înviat a treia zi din morți și, înălțându-se la ceruri, șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl.

5. Credem potrivit predaniilor și exegezelor despre Dumnezeu și lucrurile dumnezeiești ale Bisericii celei una, universale și apostolice.

6. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor,

7. Așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să vină.

8. Mărturisind Unica ipostasă a lui Dumnezeu Cuvântul Care S-a făcut om, crezând și vestind Unul și Același Hristos Îl știm în două firi și după înomenire, păstrând cele din care, în care și care este El [în mod natural]. Drept urmare cinstim și două lucrări și două voințe ale Aceluiași Hristos, fiecare fire păstrându-și voința și lucrarea proprie.

9. Ne închinăm prin relație, iar nu prin adorare, dumnezeieștilor și cinstitelor icoane ale lui Hristos Însuși, ale Preacuratei Maicii lui Dumnezeu și ale tuturor sfinților făcând să urce cinstirea dată acestora spre prototipurile lor.

IV. 1. Iar pe cei ce cugetă altfel decât așa îi respingem ca pe unii care gândesc lucruri străine.

2. Respingem încă și „pacea” cu nume mincinos făcută cu puțin timp în urmă [„unirea” de la Lyon, 1275] ca pe una care aduce vrăjmășie față de Dumnezeu. Pentru că sub chipul fictiv al unei „economii” ea a sfâșiat și devastat Biserica, urmărind prin prostia și deturnarea spiritelor care căutau slava proprie și nu pe cea a lui Dumnezeu [Rm 10, 3], clătinarea ei de la ortodoxie și de la învățatura cea sănătoasă a Părinților și prăvălirea ei în prăpastia cacodoxiei și a blasfemiei.

3. Respingem și expresiile primejdioase spuse de aceia cu privire la purcederea Duhului Sfânt; căci învățând de la Însuși Dumnezeu Cuvântul că Preasfântul Duh purcede din Tatăl [In 15–26], mărturisim că El își are existența din Tatăl și lauda Lui este faptul că are aceeași Cază a existenței după ființă ca și Însuși Fiul. Iar pe Fiul Îl știm și credem din Tatăl și că bogăția Lui e faptul că are drept Cază și Obârșie naturală a Lui pe Tatăl și că are consubstanțial și conatural cu El pe Duhul Cel din Tatăl. Cu toate acestea însă, El nu este cază a Duhului nici singur, nici împreună cu Tatăl, pentru că Preasfântul Duh nu-și are existența prin Fiul și din Fiul, așa cum au gândit și dogmatizat cei ce se silesc pe ei înșiși spre pierzanie și îndepărtare de Dumnezeu [Ps 73, 27].

4. Iar celor care n-au o opinie ortodoxă cu privire la credința cea sănătoasă, ci blasfemiază pe față, gândind și spunând învățături răstălmăcite [FA 20, 30] și continuând să lucreze ceea ce este cu neputință de suportat chiar și numai pentru auz, acestora le întorcem spatele și-i tăiem din comuniunea noastră.

V. Căci fiind mai înainte din neamul nostru și din dogma noastră și ținând de această Biserică, totuși s-au ridicat împotriva ei și au nesocotit-o pe ea, care i-a născut duhovnicește și i-a crescut în dureri, și au expus-o la primejdia ultimă, arătându-se copii vrednici de reproș, fii străini care s-au abătut de la căile lor, neam rău și desfrânat [Mt 17, 17], nerăsplătind cu bine Domnului Dumnezeu, nici Bisericii Maici. Căci pentru ea și dogmele ei se cuvine a răbda orice primejdie și a nu ne da înapoi nici măcar de la moarte. Dar ei s-au arătat în dispoziția lor față de ea mai răi decât oamenii dușmani prin fire, bolind pe față de fiere neagră și respingând odată pentru totdeauna și distincția între dușmani și prieteni. Dintre care, cum s-a zis, cel dintâi a fost Ioan Vekkos care, după ce Hristos a cercetat Biserica Lui, S-a pus în mișcare împotriva lui și a relei lui adunări, și lucrurile înaintau limpede spre

situația în care urma să i se facă pedeapsa vrednică de limbuția lui, părând că-i pare rău de cele pe care le-a îndrăznit turbând împotriva Bisericii, a alcătuit [în 1283] un libel drept-credincios pe care l-a înmănat sinodului care îndrepta cele privitoare la el; dar nu s-a arătat gustând bine din iubirea de oameni a acestuia și scăpând de condamnare, că s-a întors iarăși la vărsătura [2 Ptr 2, 22] blasfemiei lui.

VI. Dar trebuie prezentat și acel libel [din 8 ianuarie 1283], ca toți auzindu-l să aprecieze dacă a fost condamnat pe bună dreptate. Acesta deci sună cuvânt de cuvânt așa:

„Fiindcă la promovarea în mod hazardat a preținsei «păci» bisericești, ca să-i aduc împreună pe toți la această «pace», s-a întâmplat să spun și să scriu lucruri despre dogmele bisericești și unele zise de mine s-au găsit a fi în dezacord cu sfintele și dumnezeieștile dogme și susținute în chip hazardat, și pe care dumnezeiescul și sfântul Sinod le-a văzut că sunt așa – și anume că am spus că «Duhul Sfânt are drept cauză a existenței Lui pe Tatăl și pe Fiul» și că în acord cu aceasta e și expresia care spune că «Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul», de unde cauzele Duhului se arată a fi două, iar de aici e presupusă o obârșie a Lui apropiată și una îndepărtată, și că «Fiul este cauză a existenței Duhului atât cât îngăduie prepoziția ‚din‘ – fiindcă toate acestea au fost găsite în scrierile și tratatele mele, eu însumi și nu un altul gândind sau scriind acestea – și, pe lângă acestea, și faptul că am spus că «Tatăl și Fiul sunt o singură cauză a Duhului din care Acesta își are ființarea ca dintr-o unică obârșie și un unic izvor» –, toate acestea și orice altceva duce spre o astfel de absurditate a dogmei le resping înaintea lui Dumnezeu și a înfricoșătorilor Săi îngeri, încă și înaintea dumnezeiescului și sfântului Sinod, din adâncul sufletului meu și fără nici un vicleșug, fără a ascunde unele și a grăi altele, și le întorc spatele ca unora care duc la pierzania ultimă a sufletului.

Mărturisesc însă cu inima și gura cum mărturisește de la început Biserica sfântă și universală și cred în Sfânta Treime Dumnezeu Unul așa: Tatăl nu-și are existența nici din altul, nici din Sine Însuși, ci este fără obârșie și necauzat. Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu își are existența prin naștere din Tatăl și are drept cauză pe Tatăl. Iar Duhul Sfânt mărturisesc și cred că-și are existența prin purcederea din Dumnezeu Tatăl. Potrivit sfintelor expresii ale dascălilor [Bisericii], Tatăl este Cauză a Fiului și a Duhului, expresia «purcede prin Fiul» neintroducând nicidecum faptul că Fiul este Cauză a Duhului, fie prin Sine Însuși, fie împreună cu Tatăl, și că Fiul ar fi, potrivit presupunerii hazardate a unor indivizi, o singură cauză și obârșie a Duhului. Așa le gândesc acestea și mă rog să fiu găsit gândind așa până la ultima suflare împreună cu sfânta Biserică universală a lui Dumnezeu în toate dogmele potrivit acestei mărturisiri scrise. Iar pe toți cei care nu

gândesc sau nu vor gândi așa îi socotesc că sunt în afara comuniunii, respinși și departe de credința ortodoxă a creștinilor.

Acesta e libelul [cărțica] mărturisirii și credinței mele prin care mărturisesc, dau mărturie și înfățișez tuturor cum stau în dreapta-credință față de Dumnezeu și cum sunt în întregime devotat dogmelor și învățăturilor evanghelice, apostolice și patristice.

Iar pentru că, din pricina cutezanței cu care am îndrăznit față de unele din zisele dogme dumnezeiești, am fost condamnat la depunere [caterisire] din arhierie de către Preasfințitul Stăpân și Patriarh Ecumenic [Iosif I] și de către dumnezeiescul și Sfântul Sinod din jurul lui, în care e de față și Preasfințitul Papă și Patriarh al Alexandriei [Atanasie], primesc această depunere ca pe una făcută legiuit și canonic și voi îmbrățișa această hotărâre ca dreaptă și legală, nemaiîncercând vreodată să redobândesc preoția.”

VII. Expunând el acestea, scriindu-le și semnându-le cu propria mână, de cum a primit o ușurare de la tribunal, dintr-o dată a și nesocotit-o. Și iarăși a alcătuit cărți și iarăși a adăugat blasfemii și dogme false și adăugiri din cuvintele altora, pe care nu le știau Părinții noștri. Căci ambiționând să se arate pe sine însuși mai presus de învinuirile acestei răutăți, deși se cădea să facă aceasta numai prin pocăință și anularea celor pe care le-a compus în chip rău, necunoscând această cale [2 Ptr 2, 15], s-a abătut de la calea dreaptă și a căzut mai mult decât înainte într-o minte fără judecată [Rm 1, 28], încât e de presupus că pentru puțin timp duhul rătăcirii l-a părăsit, dar s-a întors iarăși la el cu mai mare pregătire aducând împreună cu el nu numai alte șapte duhuri, ci o legiune de duhuri și punând stăpânire și umplând tot ținutul sufletului său [Mt 12, 43–45]. Atunci îl cheamă cine altul decât împăratul [Andronic II] cel zelos pentru Dumnezeu Atotțitorul [1 Rg 19, 20], care s-a făcut mână Celui Preaînalt spre rezidirea Bisericii și dreptei-credințe, pe care l-aș numi cu plăcere un nou Moise și un slujitor excepțional al lui Dumnezeu, care ne-a scos nu din robia veche, simțită, a Egiptului, ci din una mult mai grea, pe noi, Israelul cel nou; pe împăratul pe care, din pricina acestei slujiri, Îl au zugrăvit în ele însele mâinile lui Dumnezeu și al cărui nume îl poartă scris cărțile Lui [cf. Flp 4, 3; Ap 17, 18]; de aceea nu e nevoie ca noi să scriem multe despre el. Și cerându-i-se de către împărat și sfințitul Sinod să spună motivele pentru care după ce s-a bucurat de grația unei laudabile căințe, după puțin s-a întors iarăși înapoi spre aceleași ca și câinele la vărsătura lui [Pr 26, 11], și după ce s-a învoit să urmeze Bisericii, și-a pus iarăși – vorbind evanghelic – mâna pe plug și s-a uitat îndărăt [Lc 9, 62] și a ajuns nebinedispus față de Împărăția cerurilor preferând blasfemia cuvântului drept, cerându-i-se aceasta deci, Vekkos n-a vorbit moderat și nu s-a ferit să-și arate răutatea până într-atât încât de aici a devenit evident că e tare atașat de cacodoxie, fiindcă nimeni n-a putut să-l

convingă să se depărteze de ea.

VIII. De aceea, toată adunarea drept-credincioșilor, pornindu-se de un zel drept împotriva lui și a celor de o socotință cu el, asemenea leviților din vechime împotriva fraților lor, fiii lui Israel care nesocotiseră Legea, pronunțăm această hotărâre:

1. Asupra lui Ioan Vekkos și a celor care urmează acestuia, adică lui Constantin Melintiniotis și Gheorghe Metochitis, pentru că s-au născut dintre noi [In 2, 19] și au fost crescuți în obiceiurile și dogmele noastre, dar n-au rămas în acestea, care erau ale neamului și părinților lor și au fost ținute cu tărie tot timpul, de când a început să fie vestit Hristos și aici, ci le-au disprețuit pe ele, împotriva cărora n-au avut și nu vor avea putere nici porțile iadului [Mt 16, 18], și nu știu de ce le condamnă și nu le laudă; iar în locul lor au introdus o opinie cu totul necunoscută Părinților lor, nerespectând nici vechimea în timp a textelor, nici pe cei ce le-au descoperit și care n-au găsit cele ale Duhului altfel decât plini de Duhul; asupra acestora, deci, pentru că au ajuns atât de stricați încât au gândit lucruri străine și departe de cele predate spre devastarea și catastrofa Bisericii, după care au schimbat pentru o vreme nebunia aceasta declarând în cuvinte și în scris înaintea a zeci de mii de ochi și de urechi să fie blestemați dacă nu vor fi găsiți pe viitor îmbrățișând în întregime [dogmele] cele părintești și că nu vor mai fi atrași spre nimic străin de gândul Bisericii, dar n-au stăruit în această pocăință întărită cu înscrisul mâinii lor, ci și-au schimbat iarăși mintea și gândul și iarăși au înclinat spre apostazia lor dintâi ca unii care au dobândit o fire apostaziatoare și lipsită de înțelegere față de definițiile Părinților; asupra acestora care s-au întors cu rea întoarcere și au preferat îndepărtarea de Biserica lor, aducem și noi hotărârea pe care au adus-o deja asupra lor înșiși dacă ar mai cuteza aceasta, tăindu-i pe cei care susțin acestea dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

2. Asupra aceluiași [Vekkos] și a celor care împreună cu el au îndrăznit până într-atât față de mărturisirea apostolică, încât au introdus în ea lucruri pe care nici dascălii Bisericii nu le-au predat, nici noi nu le-am primit de la ei, aducem hotărârea și verdictul mai înainte scris, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

3. Asupra celor care spun că Tatăl e cauză a Duhului prin Fiul și nu-L înțeleg [pe Tatăl] că e altfel cauză a ipostasei Duhului decât ca Unul Care dă prin Fiul Duhului existența și ființarea, de unde decurge că după ei Fiul e cointrodus împreună cu Tatăl drept cauză comună a Duhului, contribuind împreună cu Acesta la ființarea Duhului, iar drept încredințare a acestui cuvânt aduc cuvântul din dumnezeiescul Damaschin care zice că „Tatăl este

Purcezător prin Fiul al Duhului manifestator”², cuvânt însă care nu duce nicidecum la acest înțeles, ci vrea să înfățișeze în chip limpede manifestarea prin Fiul a Duhului Care-și are existența din Tatăl; pentru că același Damaschin n-ar fi învățat în chiar același capitol că „singura cauză în Treime este Dumnezeu Tatăl”, negând prin cuvântul „singură” cauza celorlalte două ipostase, nici n-ar fi zis iarăși în alt capitol că „numim pe Duhul Sfânt Duh al Fiului, dar nu spunem că este din Fiul”³, căci acestea nu se pot potrivi unele cu altele; asupra tuturor celor ce nu primesc cuvintele Părinților cu referire la scopul Părinților, ci la unul interzis o dată pentru totdeauna de Părinții înșiși, aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscriși din Biserica și turma lui Dumnezeu.

4. Asupra acelorași care susțin cu tărie că Mângâietorul Care este din Tatăl, își are existența prin Fiul și din Fiul și propun iarăși spre încredințarea acestui lucru expresia „Duhul există prin Fiul și din Fiul”, expresie care evidențiază, pe de o parte, strălucirea și manifestarea Lui de acolo, căci în chip recunoscut Mângâietorul strălucește și Se arată în mod veșnic prin Fiul așa cum [strălucește și se arată] lumina din soare prin rază, iar pe de altă parte evidențiază dăruirea, darea și trimiterea Lui la noi, dar aceasta nu înseamnă și că El subzistă prin Fiul și din Fiul și că-și primește existența prin El și de la El, fiindcă aceasta ar însemna că atunci El Îl are drept cauză și obârșie a Sa pe Fiul Însuși, așa cum Îl are și pe Tatăl Însuși, ca să nu spunem că-L are drept așa ceva mai degrabă pe Fiul decât pe Tatăl, întrucât se spune că lucrul din care fiecare își are existența e crezut că are drept bogăție obârșia și cauza ființării; asupra acestora care gândesc și spun unele ca acestea aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscriși din Biserica și turma lui Dumnezeu.

5. Asupra acelorași care spun că prepoziția „prin” [*dia*] e echivalentă în „teologie” [teologia trinitară] cu prepoziția „din” [*ek*] și din această pricină susțin că nu este nici o diferență între a spune că Duhul purcede prin Fiul și a spune că purcede din Fiul, și de aici atribuie în mod neîndoielnic Duhului și existență și înființare din Fiul, iar de aici concluzionează existența fie a unei duble cauze, fie a uneia unice și unesc pe Fiul cu Tatăl potrivit aceleiași rațiuni a cauzei, lucruri care sunt amândouă dincolo de orice blasfemie; căci nu este în Treime altă Ipostasă decât cea a Tatălui, din care să fie existență și înființare pentru Cele de o ființă, iar potrivit opiniei comune a Bisericii și a zișilor sfinți, Rădăcina și Izvor al Fiului și al Duhului e Tatăl și unic Izvor al

² *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I, 12; PG 94, 849B.

³ *Ibid.* I, 8; 832B.

Dumnezeirii și cauză unică e Tatăl; chiar dacă se spune de către unii din sfinți că Duhul purcede și prin Fiul, expresia „prin Fiul” vrea să însemne aici simplu manifestarea veșnică, iar nu înaintarea la ființare a Duhului Care-și are existența din Tatăl, fiindcă altfel s-ar nega faptul că Tatăl e singura Cază și singurul Izvor al Dumnezeirii, iar [Grigorie] Teologul care zice: „toate câte le are Tatăl sunt ale Fiului afară de cauzalitate”⁴ s-ar dovedi un teolog neadevărat; asupra celor care vorbesc așa aducem hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădulele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

6. Asupra acelorași care susțin că ființa și dumnezeirea una a Tatălui și a Fiului este cauza existenței Duhului, ceea ce nici unul dintre cei ce au minte nu s-a arătat a fi spus sau gândit vreodată, căci ființa și firea comună nu este cauză a ipostasei, pentru că însăși ființa comună indivizilor prin fire nu naște nici nu purcede cândva, iar potrivit marelui Maxim⁵ și marelui Vasile ființa unită cu însușirile ei arată ipostasa, pentru că și acela definește ipostasa zicând că este ceea ce înfățișează și circumscris prin însușirile care apar ceea ce este comun și necircumscris într-un lucru; de aceea individul unei ființe purcede sau naște un individ, iar individul care naște trebuie să fie ca și cel născut și cel ce purcede ca și cel purces, dar ființa Tatălui și a Fiului e una și nu e deloc ca un individ; asupra celor ce blasfemiează astfel lucruri absurde aducem, așadar, hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădulele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

7. Asupra acelorași, care dogmatizează că Tatăl și Fiul au în comun cauzalitatea Duhului nu ca două principii/obârșii sau două cauze și că Fiul are în comun cu Tatăl cât implică prepoziția „prin”, și de aici introduc o diferență a cauzei Duhului potrivit diferenței și sensului prepozițiilor, și gândesc și spun că într-un fel este cauză Tatăl și într-alt fel Fiul, și introduc numărul și o multitudine de cauze ale Duhului, măcar că lucrul acesta a fost interzis de zeci de mii de ori; asupra lor deci aducem hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădulele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

8. Asupra celor ce susțin că Tatăl este cauză a Sfântului Duh nu în virtutea rațiunii ipostasei, ci în virtutea rațiunii firii și de aici declară că și Fiul este cu necesitate cauză a Duhului având aceeași rațiune a firii cu Tatăl, și nu văd câtă absurditate urmează de aici, fiindcă atunci trebuie ca, mai întâi, și Înșuși Duhul să fie cauză a cuiva, întrucât și el primește aceeași rațiune a firii cu Tatăl, iar, în al doilea rând, atunci se multiplică cauzalitatea,

⁴ *Cuvântarea* 34, 10; *PG* 36, 252A.

⁵ *Epistola* 7; *PG* 91, 436A.

căci câte ipostase participă la fire atâtea vor participa și la cauzalitate, iar, în al treilea rând, ființa și firea comună devine cauză a ipostasei, lucru pe care-l interzice orice rațiune și însăși firea împreună cu ea; asupra celor ce gândesc astfel de lucruri străine și departe de adevăr aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

9. Asupra celor ce spun că așa cum la creația lumii cuvântul „prin Fiul” arată, pe de o parte, cauza primordială/inițiatore, iar, pe de altă parte, nu-l desparte pe Fiul de calitatea de a fi Creator și Cauză a creaturilor făcute prin El, tot așa și în „teologia” [trinitară] însăși, dacă Tatăl e numit cauză principiatore a Fiului și a Duhului și este prin Fiul cauză și a Duhului, atunci Fiul n-ar putea fi separat de Tatăl în înaintarea [la existență] a Duhului; iar zicând acestea unesc în mod irațional pe Fiul de Tatăl în cauzalitatea Duhului. Fiindcă nici dacă Fiul este ca și Tatăl creator al celor făcute prin El, nu urmează deja că e și cauză a Duhului pentru că Tatăl este Purcezător prin El al Duhului, nici iarăși, dacă Tatăl este Purcezător al Duhului prin Același Fiu, nu urmează deja că e prin El și cauză a Duhului, căci aici expresia „prin Fiul” înfățișează ieșirea Lui spre manifestare și strălucire, nu spre ființare, căci altfel n-ar fi ușor de enumerat absurditățile câte ar rezulta de aici; asupra celor ce fără rațiune spun acestea, le leagă de cuvintele sfinților și de aici pun iarăși în mișcare un roi de blasfemii, aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscrisi din Biserica și turma lui Dumnezeu.

10. Asupra acelorași care zic că Fiul este numit „Izvor al Vieții” în același mod în care e numită „izvor al vieții” și Fecioara și Maica lui Dumnezeu, iar Fecioara se numește așa pentru că a dat Cuvântului Unul-Născut trup însuflețit cu un suflet înzestrat cu rațiune și minte devenind astfel cauză a omului însuși de după Hristos, prin urmare și Fiul va fi înțeles de către cei ce iau „viața” ca referindu-se la Duhul Sfânt, că este numit astfel [„Izvor al Vieții”] potrivit rațiunii cauzei; împotriva celor ce-și fac demonstrațiile faptului că Fiul are în comun cu Tatăl existența Duhului Sfânt plecând de la astfel de asemănări și exemple improprii - căci Cuvântul Unul-Născut nu este numit „Izvor al Vieții” așa cum e numită Fecioara „izvor al vieții”, pentru că aceea e numită așa fiindcă Viața cea adevărată, Însuși Dumnezeu Cuvântul, Dumnezeu adevărat, S-a născut din ea după umanitate și ea a fost cauză a dumnezeiescului Său trup, iar Fiul e numit Izvor al Vieții pentru că ni S-a făcut nouă, celor omorâți de păcat cauză a vieții și a adus această viață tuturor ca pe o curgere a unui râu, și pentru că celor ce cred în El li se dăruie ca din acest izvor și prin El Duhul și țâșnește însuși harul Duhului, har care nu e nimic nou nici străin de obiceiul Scripturilor dacă e numit prin omonimie „duh sfânt”, căci se poate ca lucrarea [*energeia*] să-și

împropriete numele lucrătorului, așa cum nu refuzăm să numim „soare” strălucirea și luminarea soarelui –; asupra acestora care se ambiționează să tragă asemenea concluzii și să împace lucruri de neîmpăcat prin firea lor, aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscriși din Biserica și turma lui Dumnezeu.

11. Asupra acelorași care iau expresiile sfinților nu în intenția [*skopos*] corectă a Bisericii nici nu cinstesc ceea ce pare a fi cel mai aproape de ele potrivit predaniilor Părinților și accepțiunilor comune despre Dumnezeu și cele dumnezeiești, ci le forțează în direcția unui sens în dezacord cu acele texte sau iau seama doar la aceste simple expresii și de aici scot o dogmă străină, asupra acestora aducem deci hotărârea și verdictul scris mai înainte, îi tăiem dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și-i considerăm proscriși din Biserica și turma lui Dumnezeu.

IX. Dogmele oamenilor mai înainte scriși și proscriși au deci astfel blasfemii, au astfel răutăți și cad astfel cu totul afară din gândirea Bisericii, iar dacă tatăl lor Vekkos sau altcineva dintre adepții săi afirmă că acestea sunt gândurile sfinților, el trebuie socotit cu adevărat drept un insultător al sfinților. Căci unde au spus de Dumnezeu purtătorii Părinți că Dumnezeu și Tatăl e Cază a Duhului prin Fiul? Unde au spus că Mângâietorul își are existența din Tatăl și din Fiul? Unde au dogmatizat că ființa și Dumnezeirea una a Tatălui și a Fiului e Cază a existenței Duhului Sfânt? Cine și în ce lucrări a interzis vreodată să se spună că Ipostasa Tatălui e Cauza unică a Fiului și a Duhului? Cine a dogmatizat că trebuie gândit că Tatăl e cauză a Duhului nu prin rațiunea ipostasei, ci prin rațiunea firii? Și cine nu l-a atribuit aceasta ca pe o însușire care-L separă de celelalte două ipostase? Cine spune că și celelalte pe care acesta le spune mințind și insultând Părinții, sunt ale Părinților? Fiindcă el nu se abține de la nici unul din aceste două rele: pentru că uneori corupe înseși expresiile lor, iar alteori, atunci când se folosește de expresiile lor nefalsificate, nu îmbrățișează înțelesul autentic al expresiilor nici nu se uită la scopul spre care privea autorul expresiilor, ci, trecând cu vederea cu trufie intenția și necesitatea și însăși voința celor scrise, se alipește cu tărie de expresie și, luând umbra în locul trupului, alcătuieste cărți. Iar acest lucru e egal cu a spune că împletește funii din nisip și din ele zidește case ce vor să fie nu știu ce decât o coloană și un arc de triumf: o coloană care vestește nebunia lui și un arc de triumf care arată lupta pe care a dus-o împotriva mântuirii.

X. Condamnând deci aceste dogme împreună cu părinții lor, judecăm ca pomenirea acelora ca și a acestora să piară din Biserică cu răsunet. Căci sunt ca niște spini și măcăcini ce răsar din îngăduință dumnezeiască în țarina vie a Bisericii sau ca o neghină rea pe care omul vrăjmaș a semănat-o în

grâu curat al Evangheliei [Mt 13, 24–30], găsim în răbdarea lui Dumnezeu Care se va răzbuna, un timp potrivit al lucrării răutății. Iar dacă vrei ceva care să semene mai mult vicleniei lor, sunt pui de vipere purtătoare de moarte [Lc 3, 7] și, potrivit Scripturii, s-au făcut vipere [cf. Is 59, 5; Ps 90, 13] care aduc moarte oricărui suflet se apropie de ei, tot atât de puțin vrednici să fie cruțați pe cât nu trebuiau să vină la existență și la cunoștința oamenilor, ci care trebuie stârpiți prin foc și fier și toate mijloacele cu putință de care dispune Biserica și să fie trimiși în neființă și pierzania ultimă. De aceea îi îndrumăm pe toți fiii Bisericii noastre să fugă de ei în grabă și să nu-și plece auzul la ei nici măcar în treacăt.

XI. Dar nu oprim cuvântul nostru doar la un îndemn, ci adăugăm la el și o amenințare și o frică pentru siguranța viitorului. Care e deci amenințarea? E aceea că actul [„unirii” de la Lyon] care a avut loc cu puțin timp în urmă – și care nu știu cum de a fost numit „economie” și „pace”, întrucât poate fi numit exact contrariul lor – și care a lăsat Biserica în confuzie și în cele din urmă a și devastat-o, acest act a introdus în mod eronat și foarte primejdios dogmele străine mai înainte menționate și care l-au avut drept patron al lor pe Ioan Vekkos. Iar noi precizăm pentru toți acest lucru în modul cel mai limpede, în cazul în care cineva dintre oamenii care sunt acum sau care vor fi mai apoi vor îndrăzni vreodată să reînnoiască menționatul act stins pe bună dreptate, sau să impună Bisericii noastre dogme deja desființate cu folos, sau să le sugereze în ascuns și în chip viclean ori să vină cu propunerea de a gândi sau lăuda acestea, sau să urmărească ceva pentru afirmarea lor liberă la noi cu intenția de a discredita dogmele autentice ale primei Biserici precum și poruncile ei de acum împotriva celor falsificate și străine încă și a „economiei” și actului prin care acestea au fost impuse Bisericii cu viclenie spre stricăciunea ei. Iar pe acesta [Vekkos] și pe cel care se va învoi vreodată să-i primească pe aceia din Biserica Romei care sunt până acum neclintiți în cele pentru care au fost învinuiți mai înainte de Biserica noastră și pentru care a avut loc între timp și schisma, și se va învoi să-i primească mai deschis decât obișnuiam înainte de plăsmuirea acestei „economii” și a „păcii” vrednice de respins și dușmane a binelui [de la Lyon], pe unul ca acesta dimpreună cu proscierea lui din Biserică, cu tăierea și înstrăinarea lui de chemarea și comuniunea noastră, a dreptcredincioșilor, îl azvârlim și pedepsei înfricoșate a anatemei. Fiindcă nu trebuie să fie iertat de oameni cel care nici după atât de marea experiență a răului anterior, nici după recenta sa condamnare nu s-a învățat să nu mai îndrăznească unele ca acestea, nici n-a știut să nu mute hotarele Părinților [Pr 22, 28], nici să rămână ucenic și ascultător pentru totdeauna Bisericii.

XII. Precum spuneam, acestea le pronunțăm și le facem spre ferirea și folosul comun al tuturor sufletelor câte petrec acum sub dumnezeiasca

noastră Biserică și câte vor petrece după acestea. Voi însă, adevărații [ucenici ai] lui Dumnezeu, rămâneți scârbindu-vă și întorcând spatele atât celorlalte dogme dușmane adevărului, cât și acestora produse de Vekkos. Întorcând spatele nu numai lui însuși, ci și celor menționați mai sus pe nume de cuvântul nostru, care au vomat împreună cu el aceste blasfemii și le însușesc și îmbrățișează fără părere de rău până acum. Petrecând așa, va rămâne în voi Mângâietorul păzindu-vă nu numai de ciurma unora ca aceștia, ci și ciurma mai mare a patimilor spre împărtășirea de veșnicele bunătăți și a fericirii gătite dreptilor. Fie ca voi să fiți și să rămâneți așa!

XIII. Hotărârea și decizia scrisă mai sus împotriva apostatilor și disprețuitorilor Bisericii a fost pronunțată de Biserică, iar după puțin timp va fi pronunțată și de Marele Judecător, în cazul în care nu se vor scoate pe ei înșiși din ea prin pocăință, lacrimi și plâns nestăvilit mai înainte de a veni ziua Lui cea mare și arătată [FA 2, 21]. Căci dacă se vor schimba și vor privi iarăși cu ochii adevărați ai sufletului spre lumina Maicii noastre Biserica, Hristos nu-i va scoate afară ca pe unii care vin la El, ci se va întoarce spre cei ce se întoarce și-l va îmbrățișa, chiar dacă e desfrânat și a mâncat averea părintească [Lc 15, 11–32], chiar dacă e o oaie pierdută care și-a părăsit staulul, chiar dacă cei ce au ajuns departe de har au devenit altceva; și așa ea îi va aduna, îi va face ai ei și-i va restabili iarăși în partea și rânduiala fiilor ei, numai dacă vor plânge cândva și vor suferi pentru ei înșiși ceea ce suferim acum noi. Căci chiar dacă îi tăiem de la noi, chiar dacă îi surghiuim din Biserica drept-credincioșilor, chiar dacă-i azvârlim marii și înfricoșătoarei osânde a scoaterii din comuniune și a înstrăinării de ortodocși, nu facem aceasta bucurându-ne de suferințele lor, nici veselindu-ne de respingerea acestor bărbați, ci, dimpotrivă, suferim și purtăm cu mâhnire despărțirea de ei. Ce nevoie este să punem în mișcare acest act? Din două pricini: ca, pe de o parte, durerea și amărăciunea să-i facă să se întoarcă prin pocăință, cunoscându-și nebunia, și să se mântuiască din nou în Biserică; iar, pe de altă parte, ca de aici ceilalți să se înțeleptească și cumițească să nu mai îndrăznească cândva ceva asemănător, să nu-și mai întindă mâna împotriva celor neatinse, nici să se poarte nesăbuit împotriva celor sfinte, ca nu cumva îndrăznind așa ceva să câștige aceste răsplătiri după exemplul dat.

Avea și semnături: prima în litere roșii a mâinii dumnezeiești a maiestății sale imperiale:

Andronic în Hristos Dumnezeu credincios bazileu și autocrator al romeilor Dukas, Anghelos Comnenul Paleologul.

După care venea cea a mâinii dumnezeiești patriarhale:

Grigorie din mila lui Dumnezeu arhiepiscop al Constantinopolului
Noua Romă și patriarh ecumenic
și cele ale arhierilor:

Ioan smeritul, episcop al mitropoliei Efesului, „hypertimos” și exarh al eparhiei Asiei, definind am semnat.

Smeritul Gherasim, mitropolit al Heracleii, întâi-stătător al „hypertimilor” și exarh al întregii Tracii și Macedonii, definind am semnat.

Smeritul Daniil, mitropolit al Cyzicului, exarh al întregului Hellespont și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Gherasim, mitropolitul Kerkyrei, întâi-stătător al Sardesului, exarh al întregii Lychii și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul [...], mitropolit al Nicomidiei, „hypertimos” și exarh al întregii Bithynii, definind am semnat.

Smeritul Constantin, mitropolit al Niceii și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Ignatie, mitropolit al Tesalonicului, „hypertimos” și exarh al întregii Tesalii, definind am semnat.

Smeritul Nicolae, mitropolit al Monembasiei, „hypertimos” și exarh al întregului Peloponez, definind am semnat.

Smeritul Focas, mitropolit al Gangrei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Maxim, mitropolit al Pontoheracleii și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Macarie, mitropolit al Tyanei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Nichifor, mitropolit al vestitei insule Creta și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Sava, mitropolit al Antiohiei Pisidiei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Gherasim, mitropolit al Filipopolisului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Dimitrie, mitropolit al Mitylenei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Daniil, mitropolit al Camahului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Mihail, mitropolit al Enului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Iosif, mitropolit al Rosiului și Kypselei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Neofit, mitropolit al orașului lui Dumnezeu Brusa și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Ignatie, mitropolit al Pighiului și Pariului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Macarie, mitropolit al Didymoteichonului și „hypertimos”,

definind am semnat.

Smeritul Clement, mitropolit al Abydosului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Iosif, mitropolit al Proconezului, definind am semnat.

Smeritul Manuil, mitropolit al Aprosului, definind am semnat.

Smeritul Ioan, mitropolit al Anastasiopolisului, întâi-stătător al Traianopolisului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Ioan, mitropolit al Mokisului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Dorotei, mitropolit al Melenicului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Ioan, mitropolit al Lacedemoniei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Tudor, mitropolit al Mesembriei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Toma, arhiepiscopul Maroneii, definind am semnat.

Teolipt din mila lui Dumnezeu arhiepiscop al metropolei Filadelfiei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Ioan, mitropolit al Melitinei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Toma, mitropolit al Smyrnei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Nichita, mitropolit al Alaniei și Sotiriopolisului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Teodor, mitropolit al orașului salvat de Dumnezeu Vicina și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Vasile, mitropolit al Zichiei și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Grigorie, mitropolit al Madythonului și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Sava, mitropolit al [...] și „hypertimos”, definind am semnat.

Smeritul Constantin, arhiepiscop al Derkosului, definind am semnat.

Smeritul Antonie, mitropolit al Veriei, definind am semnat.

Smeritul Iosif, mitropolit al Keltziniei și „hypertimos”, definind am semnat.

Avea și aceste semnături ale demnitarilor bisericești:

Hartofilaxul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Gheorghe Moschabar, încuviințând am semnat.

Proteclicul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Ștefan Panaretos, încuviințând am semnat.

Cel peste secretariate Ștefan diaconul Kokkinos, încuviințând am semnat.

Hieromnemonul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Gheorghe Pachymeres diaconul, încuviințând am semnat.

Referendarul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Mihail Eskammatismenos, încuviințând am semnat.

Primul ostiar al preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Constantin Gemistos, am semnat.

Cel mai mic între diaconi Ioan Pentekklesiotis, am semnat.

Notarul patriarhal Vasile am semnat.

Smeritul diacon și arhonte al luminilor, Gheorghe Chila, am semnat.

Kanstrisios-ul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Nichifor Pazinos, am semnat.

Hypomneskon-ul preasfintei Marii Biserici a lui Dumnezeu, Ioan, am semnat.

Arhonteles patriarhal epi ton gonaton, Manuel Akrozolites, am semnat.

Diaconul Nicolae cel peste starea sfântă, icutariotul, am semnat.

Diaconul Chalkautzis cel peste judecăți, am semnat.

Notarul patriarhal diaconul Manuel Agallon, am semnat.

Notarul patriarhal Andrei, am semnat.

Primul ostiar Grigorie Kephalas, am semnat.

Nomofilaxul Mihail Diasitis, am semnat.

Cel mai mic între diaconi și notarul patriarhal Teodor Hypatios, am semnat.

Avea și aceste semnături:

Protopopul sfântului cler imperial Mihail Kutzuberis.

Arhidiaconul sfântului cler imperial Gheorghe Kyrisitis.

Ioan Petriotis preotul din sfântul cler imperial.

Mihail Chalepis, preotul din sfântul cler imperial.

Preotul Aaron.

Mihail preotul am semnat.

Diaconul Boilas din sfântul cler imperial.

Preotul Teodor Barypatis din sfântul cler imperial.

Diaconul Ioan Chrysaphis din sfântul cler imperial.

Diaconul Constantin Achyratis.

Raportul [apărarea] monahului Marcu către sinodul din 1289*E
O
L
O
G
I
C
E

1. Sfințiți stăpâni! Citind o anumită zicere a patriarhului din Tomosul său mi s-a părut că el distinge în expresia „purcedere” [*ekporeuesthai*] între manifestarea eternă [*aidios ekphansis*] și înaintarea Preasfântului Duh pur și simplu la ființare; el spune: „prin expresia «purcedere» e însemnată de către unii sfinți ieșirea Lui prin Fiul spre manifestare veșnică iar nu pur și simplu înaintarea lui la ființare [*proodon eis to einai*]. Deci fiindcă am presupus aici două sensuri ale expresiei „purcedere”, am numit-o omonimică, precum arată și comentariul scris de mine. Căci dacă a spus, așa cum spune acum, că expresia „prin Fiul” înseamnă manifestarea veșnică aparte de expresia „purcedere”, cum a adăugat cuvântul „aici”? Căci unde altundeva înseamnă această expresie „prin Fiul”, goală și fără „purcedere”, existența Duhului Sfânt, așa încât să se spună așa? Pentru că, chiar dacă la alții expresia „prin Fiul” înseamnă existența Duhului Sfânt, dar „aici” arată manifestarea de care vorbea. Scopul lui nu era numai privitor la expresia „prin Fiul”, nu era, ci se referea la expresia „purcedere” care spunea că „aici” înseamnă manifestarea Lui veșnică prin Fiul, cuvântul „aici” arătând că altundeva expresia „purcedere” înseamnă înaintarea Preasfântului Duh la existență, chiar dacă aici ea arată manifestarea Lui veșnică. Fiindcă ce altceva vrea să spună cuvântul „aici” așezat la mijloc?

2. Înțelegând deci astfel înțelesul acestei expresii, am scris eu, ca pe o temelie ascunsă, comentariul citit înaintea voastră primind, cum socoteam, ca mărturie neîndoienică că nu m-am abătut de la calea cea dreaptă [Tomosul] patriarhului și faimoasa lui sublimitate stilistică în ce privește cuvântul; căci comentariul scris de mine mai înainte n-a fost făcut ca o inovație, nici ca să întoarcă poporul spre el ca spre o dogmă străină – să nu fie! – ci ca presupus a fi în acord cu Tomosul patriarhal. De aceea am și adus comentariul meu patriarhului. Iar cum s-a învrednicit de primirea aceluia, așa a fost arătat cu permisiunea lui și altora. Dar fiindcă a fost interzis de sfântul și dumnezeiescul Sinod, eu însumi cel dintâi îl resping din suflet și oricare dovadă a respingerii veți voi, o voi face.

3. Dacă purcederea Preasfântului Duh este [o expresie] omonimică, acest lucru nu este o însușire și un mod al existenței Lui; dar dacă purcederea e o însușire și un mod de existență al Preasfântului Duh, cum și este, atunci purcederea Lui negreșit nu este [o expresie] omonimică. Pentru

* *Cod. Athen. 1217*, f. 174–176; ed. A. PAPADAKIS, „Gregory II of Cyprus and an Unpublished Report to the Synod”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975), p. 227–239.

că însușirea proprie îi revine întotdeauna și numai aceuia a cărui însușire proprie este, dar „omonimul” e un nume comun al mai multor realități care diferă în definiție și descriere; și așa acestea sunt de nearmonizat și de neîmpăcat: căci ceea ce este propriu cuiva nu este omonim, iar ceea ce este omonim nu este propriu.

4. Sau cine dintre Sfinții Părinți a zis vreodată că purcederea Preasfântului Duh înseamnă în întregime ieșirea, strălucirea și lucrarea manifestatorie, și nu ipostasa și modul de existență al Preasfântului Duh? Iar dacă e aceasta, atunci va îndrăzni iarăși Macedonie, care desființează modul de existență al Preasfântului Duh și căruia Grigorie Teologul [† 390] i-a zis: „Unde vei pune, spune-mi!, pe Cel Purces Care Se arată în mijlocul diviziunii tale și e introdus de un Teolog superior ție: Mântuitorul nostru? Aceasta dacă nu ai suprima acea expresie din evangheliile tale pentru al treilea tău testament. El, «Duhul Sfânt Care de la Tatăl purcede» [*In* 15, 26], întrucât purcede de acolo nu este creatură, iar întrucât nu este născut nu este Fiu, iar întrucât este la mijloc între nenăscut și născut, este Dumnezeu. Și fugind așa din plasa silogismelor tale se arată ca un Dumnezeu mai puternic decât diviziunile voastre”⁶; și iarăși: „Însuși faptul de a nu Se fi născut și de a Se fi născut și de a purcede dă Unuia numele de Tată, Altuia pe cel de Fiu, iar Altuia pe cel de Duh Sfânt, pentru ca să se salveze necontopirea Celor Trei Ipостase în natura și demnitatea unică a Dumnezeirii”⁷. Dacă purcederea Preasfântului Duh e [o expresie] omonimică și are același înțeles ca nașterea Fiului, atunci negreșit și aceasta din urmă este omonimică; iar de aici va reînvia Arie. Dacă însă nașterea Fiului nu este omonimică, atunci negreșit nu este așa nici purcederea Preasfântului Duh, pentru că cele cauzate de cauza lor primă și naturală, fiecare după proprietatea ei ipostatică și modul ei de existență: Fiul prin naștere iar Duhul Sfânt prin purcedere, au același sens.

5. Sau cine dintre creștinii ortodocși, hrăniți cu dogmele bisericești și dumnezeiești, a spus vreodată nebunește că nașterea Fiului și purcederea Preasfântului Duh nu sunt din Tatăl sau că Fiul e împreună pururi cu Duhul ori că Duhul Sfânt e împreună-născut cu Fiul? Deci dumnezeiescul Tarasie [patriarhul Constantinopolului, 784–806] teologhisind în chip îndrăzneț mărturisește în marele și sfântul Sinod Ecumenic al VII-lea așa: „Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiilor, și într-Unul Domn Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu al nostru, născut din Tatăl fără timp și veșnic; și în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul Care purcede din Tatăl prin Fiul și Care este și e recunoscut El Însuși Dumnezeu: Treime de o ființă, de o cinste și de un tron, veșnică, necreată, Creatoare a tuturor celor create, o unică

⁶ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 31 (a V-a teologică), 8; PG 36, 141B.

⁷ *Ibid.*, 9; col. 141D–144A.

obârșie, o unică Dumnezeuire și domnie, o unică împărăție, putere și autoritate în Trei Ipostase, divizată în mod nedivizat și unită în mod divizat; nu un Unu desăvârșit din trei nedesăvârșiri, ci un Unu supradesăvârșit și preadesăvârșit din Trei desăvârșiți, cum spunea marele Dionisie⁸, astfel încât după proprietatea persoanelor Trei sunt cele închinare, iar după comunitatea naturii e un singur Dumnezeu⁹. Iar dumnezeiescul Maxim [† 662] strigă și el așa: „Căci Domnul Sfânt, așa cum prin fire după ființă este al lui Dumnezeu și Tatăl, așa este prin fire după ființă și al Fiului, ca Unul Care ființial purcede în chip negrăit din Tatăl prin Fiul născut¹⁰”.

6. Ce spui aici [Grigorie]? Când zic că Duhul Sfânt purcede prin Fiul mărturisesc acești dumnezeiești Părinți ipostasa Preasfântului Duh sau ieșirea Lui, luminarea și lucrarea Lui manifestatorie? Vorbește în numele adevărului însuși și nu ascunde adevărul! Căci dacă ceea ce purcede prin Fiul e o ieșire și o luminare manifestatorie [*phaneropoios proodos kai ellampsis*], iar aceasta este din Fiul, atunci negreșit după noi ceea ce purcede prin Fiul purcede și din Fiul. Și de aici primește putere minciuna și răutatea lui Vekkos; căci acela spune și susține că ceea ce purcede din Tatăl purcede și din Fiul. Și dacă acest cuvânt e plasat în planul existenței, atunci el primește în chip limpede purcederea din Fiul. Și atunci cuvântul nostru întărește cu putere ceea ce vrem să surpăm. Sau cine dintre dumnezeieștii Părinți cunoscuți pentru evlavia lor, a spus vreodată că purcederea Duhului Sfânt prin Fiul nu înseamnă ieșirea Preasfântului Duh la ființare, ci luminarea și lucrarea/energia Lui manifestatorie? Dacă, deci, unul din dumnezeieștii Părinți a spus aceasta, arătați! Înfățișați și noi îl vom îmbrățișa. Dar dacă nimeni din dumnezeieștii Părinți n-a spus aceasta, lăsați și voi astfel de explicații nefolositoare, căci acest lucru nu contrazice foarte reaua mărturisire a lui Vekkos, ci o întărește.

7. Dar adevărata combatere a lui Vekkos e aceasta: „Deci dacă cei ce zic că Duhul Sfânt purcede prin Fiul sau altul din dumnezeieștii Părinți ar spune că Duhul Sfânt purcede și din Fiul, ai putea spune poate și mărturisii că purcederea prin Fiul e același lucru ca aceea din Fiul. Dar fiindcă nici unul din dumnezeieștii Părinți n-a spus nicidecum aceasta, atunci te amăgești zadarnic zicând că faptul de a purcede prin Fiul e același lucru cu a purcede din Fiul¹¹. Iar cei ce spun că „Tatăl este prin Fiul Purcezător al Duhului Sfânt¹²” e același lucru cu a spune că Duhul Sfânt purcede din Tatăl

⁸ Cf. *Despre Numele divine* 2, 10; PG 3, 648C.

⁹ *Epistola către arhieriei răsăriteni*, PG 98, 1461CD.

¹⁰ *Răspunsuri către Talasie* 63; PG 90, 672C.

¹¹ *Scrisoarea lui Ioan XI Vekkos către papa Ioan XIV; Pachymeres* I, p. 481.

¹² IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I, 82; PG 94, 849B.

prin Fiul, să cunoască cum că nu e adevărat acest lucru. Pentru că expresia „Duhul Sfânt purcede din Tatăl prin Fiul” înfățișează limpede unitatea și egala cinstire a Fiului și a Duhului, a celor două Ipostase cauzate. Dar dacă faptul că „Tatăl e Purcezător al Duhului Sfânt prin Fiul ar fi același lucru cu aceea că Duhul Sfânt purcede din Tatăl prin Fiul, atunci el învață limpede negreșit unitatea și egala cinstire a Fiului și a Purcezătorului ca a două cauze; căci dacă expresia „prin Fiul” e adăugată cauzatului, adică Duhului Sfânt, ea înfățișează limpede unitatea și egala cinstire a celor două [Ipostase] cauzate, dar dacă e adăugată cauzei, adică Purcezătorului, învață limpede unitatea și egala cinstire a Fiului și a Duhului ca două cauze. Ceea ce e absurd, fiindcă faptul că Duhul Sfânt purcede prin Fiul înseamnă că purcede în chip unit și în același sens cu Fiul. Iar faptul că Tatăl e Purcezător prin Fiul [...] fiindcă Fiul și Duhul Sfânt există deodată din Tatăl, Își au deodată existențele lor prin naștere și purcedere. Dar nu se nasc și nu purced deodată; căci acest lucru se enunță despre fiecare din Ele în mod propriu. Sau să arate și ei la care din sfinți stă scris că cele cauzate se nasc sau purced deodată. Dar fiindcă li se pare că faptul că purcederea Duhului Sfânt prin Fiul primește o manifestare și o arătare ieșitoare e o mutare a modului purces, să se spună și așa: ce anume trebuie luat că e nemișcat la Duhul Sfânt: modul mai presus de înțelegere al purcederii sau existenței Lui sau expresia „purcederea aceasta”? Evident că modul, dacă față de lucruri înțelesurile sunt aceleași ca nemișcate prin fire, dar expresia „purcedere” nu este negreșit nemișcată ca una care nu este un mod ci nume al unui mod. Iar dacă modul e nemișcat, dar expresia e mișcătoare, de ce să scriem pe lângă expresia „purcedere” expresia „a Duhului Sfânt prin Fiul” ca una care nu arată manifestarea procesială?

Mărturisirea [de credință] a aceluiași patriarh kyr Grigorie făcută atunci când s-a făcut răzvrătire/adunare împotriva lui de către clerici și unii arhieriei din pricina comentariului lui Marcu cel dintre evrei sau mai degrabă din Iuda*

Legea noastră nu judecă, zice, pe om dacă nu ascultă mai înainte și cunoaște ce face el, dar a fi îndreptat cineva din cuvintele lui însuși și a nu fi osândit din acestea este o judecată și o dreptate a Evangheliilor înseși. Așadar pe voi care ați alergat aici ca să judecați pentru buna cinstire și cuvintele credinței fălindu-vă că sunteți ucenici ai acelor mântuitoare și dumnezeiești cuvinte, vreau să vă rog mai întâi să ascultați aceste cuvinte ale mele întru blândețea duhului, așa cum se cade tuturor celor ce șed pe

* PG 142, 247–252.

scaunul de judecată și mai cu seamă celor ce judecă despre niște lucruri atât de mari, și abia apoi să aduceți asupra mea hotărârea voastră având în minte faptul că fiecare cu ce fel de judecată judecă va fi judecat și cu ce măsură va măsura i se va măsura [Lc 6, 38]. Unele cuvinte ale noastre privitoare la această credință, despre care vă rog să le ascultați cu blândețe și luare-aminte, și pe care le-am făcut către voi și pentru care am adus mărturia nu lipsită de noblețe a corectitudinii lor, altora, care au calomniat opinia noastră mai bună, li s-au părut a fi opinii ale noastre, deși noi nu ne-am schimbat – să nu fie! – opinia despre Dumnezeu, căci oricine vrea judecă pe cineva pentru dreapta-credință și-i cere să dea răspuns pentru ea, cu atât mai ușor cu cât criteriul dreptei-credințe și al cacodoxiei nu mai e credința în Evanghelie și în mărturisirea și predania Părinților, ci urile și prietenii oamenilor; căci dacă un drept-credincios ar face astăzi ceva din cele pline de har, nu s-ar supăra din spirit de contradicție. Dar noi facem aceste cuvinte nu numai pentru că sunt despre credința noastră, ci și să fie cunoscut tuturor, că nu abia acum am ajuns mai întâi la dreapta-cugetare, fiind înțelepțiți sub înrăurirea altora, ci că așa am fost bisericeste dinainte și întotdeauna am fost cu dreaptă-credință cu privire la cele ale dreptei-credințe, precum a învățat școala cunoașterii lui Dumnezeu, maica credincioșilor: Biserica. Cuvintele noastre despre credință sunt așa cum le-am avut din vechime, când am auzit și de la voi înșivă că eram drept-cugetători și eram lăudați ca drept-credincioși. Și ele sunt așa:

I

1. Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute, neînceput, nenăscut, necauzat, obârșie naturală și cauză a Fiului și Duhului.

2. Cred și în Fiul Cel de un gen și de o ființă cu El, născut din El în afară de timp și de orice curgere, prin Care toate s-au făcut.

3. Cred și în Preasfântul Duh purces din Același Tată, împreună-închinat cu Tatăl și cu Fiul, ca unul împreună-veșnic, de un tron, de o ființă și de aceeași slavă și împreună ziditor al creaturii.

4. Cred în Unul Cuvânt Unul-Născut din Această mai presus de ființă și de viață începătoare Treime, Care S-a pogorât din ceruri pentru noi oamenii și a noastră mântuire, S-a întrupat din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, S-a făcut om, adică S-a făcut om desăvârșit, rămânând Dumnezeu și neprefăcând sau schimbând cu nimic ființa dumnezeiască din cauza comuniunii cu trupul, ci luând asupra Sa fără schimbare omul întru care Cel liber de orice pătimire după Firea dumnezeiască a răbdat patimă, cruce și moarte și a înviat a treia zi din morți și, înălțându-se la ceruri, șade de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl.

5. Cred potrivit predaniilor și explicațiilor privitoare la Dumnezeu și cele dumnezeiești ale Bisericii celei una, sobornicească și apostolească.

6. Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor.

7. Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină.

8. Mărturisind încă ipostasa unică a lui Dumnezeu Cuvântul înomenit, așezând și propovăduind pe Unul și Același Hristos, Îl știm în două firi după înomenire, salvând cele din care, în care și care este în chip natural. Cinstesc drept urmare și două lucrări [activități] și două voințe ale aceluiași Hristos, fiecare fire salvându-și voința proprie și lucrarea [activitatea] proprie.

9. Mă închin în mod relațional, iar nu cu adorație, dumnezeieștilor și augustelor icoane ale lui Hristos Însuși, ale Preacuratei Maicii lui Dumnezeu și ale tuturor sfinților, urcând la prototipuri cinstirea acordată acestora.

10. Resping încă și „pacea” cu nume mincinos făcută cu puțin timp în urmă ca una care ne procură vrăjmășia față de Dumnezeu; fiindcă sub chipul fictiv al unei „economii”, ea a sfârșit și devastat Biserica încercând prin prostirea și deturnarea minților care căutau slava proprie, iar nu cea a lui Dumnezeu, să o clatine de la ortodoxie și învățătura sănătoasă a Părinților și să o prăvălească în prăpastia cacodoxiei și blasfemiei.

11. Resping și expresiile primejdioase rostite de aceia despre purcederea Duhului Sfânt. Căci fiind învățat de Însuși Dumnezeu Cuvântul că Preasfântul Duh purcede din Tatăl [In 15, 26], mărturisesc că El Își are existența din Tatăl și are drept laudă faptul de-a avea în chip ființial aceeași cauză a ființării ca și Însuși Fiul. Iar pe Fiul Îl știu și cred din Tatăl și că are drept bogăție pe de o parte faptul de-a avea drept cauză și obârșie naturală a Sa pe Tatăl, iar, pe de altă parte, faptul de a avea de o ființă [consubstanțial] și conatural cu El pe Duhul din Tatăl; nu însă faptul de a fi cauză a Duhului, nici El Singur nici împreună cu Tatăl, pentru că Preasfântul Duh nu-și are existența prin Fiul și din Fiul, precum au înțeles și dogmatizat cei ce se silesc pe ei înșiși spre pierzanie și îndepărtare de Dumnezeu.

12. Resping și explicațiile pe care, inducându-le în scrierile Părinților, cei ce falsifică această dogmă au încercat să arate scrierile sfinților conglăsuind cu blasfemiile lor.

13. Așa cum a predat a se gândi despre Dumnezeu și cele dumnezeiești Biserica sobornicească, așa gândesc, mărturisesc și am ales a învăța atât în particular, cât și în public.

14. Îmi întorc spatele cu scârbă de la toată glăsuirea deșartă ce se găsește sau se va găsi proferată spre desființarea credinței celei sănătoase ca una ce este pierzătoare de suflet și înstrăinare de Dumnezeu.

II

Dat fiind că mi s-a adus de către unii reproșul că flecare hârtie a lui Marcu, prezentată fiind mie, deși este rea, n-a fost găsită rea de mine nici n-a fost respinsă ca blasfematoare, mai întâi o azvârl anatemei atât pe ea cât și blasfemiile din ea, iar, în al doilea rând, mă pun pe mine însumi sub cele mai

răzbunătoare și înfricoșătoare blesteme dacă eu i-am propus cândva lui sau oricărui altuia să scrie așa ceva. Scriind Tomosul și celelalte câte le-am scris în apărarea Bisericii și împotriva lui Vekkos, nu mă știu să fi văzut într-un astfel de înțeles pe care-l afirmă ei defăimându-mă și calomniindu-mă, dar vătămându-și în mod limpede din acestea sufletele lor, iar nu pe mine. Că știind eu că Duhul Sfânt completează Sfânta Treime, Îl cunosc Dumnezeu desăvârșit ca și Însuși Tatăl și Însuși Fiul, purcedând din Dumnezeu-Tatăl și avându-și ființarea din El, de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl din Care purcede, și cu Fiul născut tot de acolo în chip negrăit, cu Care este legat de către Tatăl, și pe Care Îl însoțește, prin Care Se manifestă, strălucește și Se arată, purces din Tatăl și de acolo avându-și existența desăvârșită. Dar inițiat fiind că dumnezeiasca și negrăita purcedere a Lui din Tatăl este însuși modul Lui de existență, nici n-am gândit, nici n-am scris cândva, alcătuiind aceste multe scrieri, că ar fi o glăsuire „omonimică”. Iar hârtia lui Marcu să fie învinuire și acuzare împotriva celui ce a scris-o, iar nu împotriva mea, care nici măcar n-am socotit lucru vrednic a lua seama la ea cu grijă, ca una ce era opera unui bărbat necultivat și ignorant, ca să nu zic că mi-a fost dată și într-un moment în care nu mi-a fost cu puțință să-mi îndrept atenția spre ea, înconjurat și tulburat fiind de multe alte lucruri foarte serioase. Dar întrucât atunci, având mintea asaltată din toate părțile, mi-a scăpat atenției faptul că purta în ea asemenea lucruri rele, o dau anatemei, precum am zis mai înainte.

Aflu apoi că el acuză și Tomosul sau, mai bine zis, acel pasaj care spune că „expresia «prin Fiul» vrea să însemne «aici» în mod limpede ieșirea spre strălucirea veșnică, iar nu cea spre ființare a Duhului Care-Și are existența din Tatăl”. Căci faptul că el zice că acest „aici” l-a furat și împins spre concluzia omonimiei, nu socotesc că reproșul lui poate fi trecut cu vederea ca neglijabil. De aceea întorcându-mă spre el, zic: acest „aici” al meu pe care-l acuzi și din pricina căruia spui că ai căzut în omonimia cea atât de departe de cugetul nostru drept-credincios, este zis foarte bine și evlavios. Da, el este lipit în chip necesar de cele de care e lipit, nu ca tu din răutate și din lipsă de învățătură să înțelegi că el înseamnă modul de existență al Însuși Preasfântului Duh ori altceva pe lângă aceasta – ceea ce n-am zis nici noi și n-a zis nici altul dintre toți –, ci fiindcă Vekkos înțelegea expresia „Duhul e prin Fiul” ca desemnând existența Preasfântului Duh prin Fiul săpându-și de aici o groapă a blasfemiei, dar noi nu o înțelegem nicidecum așa, ci știm că ea înseamnă la sfinți când manifestarea, strălucirea și arătarea veșnică a Sa prin Fiul, când procurarea, dăruirea și trimiterea Lui la noi. Ce spune Tomosul? „Prin Fiul” din expresia care spune că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul nu înseamnă nici, potrivit lui Vekkos, existența Preasfântului Duh prin Fiul, pentru că nu înseamnă așa ceva nicăieri altundeva, căci Duhul

nu-Și are existența decât din Tatăl, de unde și purcede; nici procurarea, trimiterea și dăruirea Lui nouă, deși uneori înseamnă și aceasta, ci însăși manifestarea Lui veșnică prin Fiul, manifestare care însoțește și e gândită simultan împreună cu înaintarea Lui la existență prin Tatăl.

Că acesta a fost dintru început cugetul nostru și că el era foarte departe de gândurile și dogmele lui Marcu, mărturisesc și câte s-au publicat de mine cu mulți ani înaintea Tomosului și în care, toate, n-ar putea găsi cineva nici umbră de asemănare. Dă mărturie însă nu mai puțin întâmplarea noastră la nedumerirea lui Vekkos, nedumerire prin care acela ne viza pe noi. El era de părere fie să nu mai mărturisim că Duhul este în chip nemijlocit din Tatăl, ceea ce era chiar scopul și intenția lui, fie să-i anexăm expresiile Sfinților care Îl propovăduiesc și prin Fiul. Iar întâmpinarea noastră era cuvânt de cuvânt aceasta: „Noi spunem că Duhul există și în chip nemijlocit din Tatăl și prin Fiul, și nici când spunem «în chip nemijlocit», nu desființăm, potrivit potrivnicilor noștri, pe «prin Fiul», nici când mărturisim pe «prin Fiul» nu tăgăduim pe «în chip nemijlocit», fiindcă Duhul Își are existența ipostatică și însăși ființarea din Însuși Tatăl, și nu din Fiul, nici prin Fiul; căci altfel Fiul ar fi incontestabil și El cauză a Mângâietorului, ceea ce nu este drept-credincios și nu s-a arătat grăind sau scriind vreodată nici unul din sfinți. Spunem însă că Duhul e prin Fiul și nu vătămăm prin aceasta mărturisirea de către noi a faptului că e în chip nemijlocit din Tatăl fiindcă, purces și ieșit din Tatăl, din Care Se naște și Fiul, El vine și strălucește prin Însuși Fiul avându-și însă ființarea desăvârșită de la Tatăl, în același mod în care lumina se zice a fi prin rază din soare, ca una care are drept izvor și cauză a ființării ca obârșie naturală soarele, dar, cu toate acestea, iese și strălucește prin rază: vine din ea, dar nu-și are nicidecum obârșia ființării prin ea sau din ea, ci în mod pur și nemijlocit din soare, din care-și are obârșia și raza prin care se arată ieșind lumina”.

Cele ale mărturisirii mele sunt așa. Și așa cum am mărturisit cu buzele, așa am crezut și cu inima și așa cum adeveresc prin aceste cuvinte, nefiind nicidecum în dezacord în privința lor față de mișcările lăuntrice ale gândirii, așa să-mi fie și mântuirea sufletului meu și înfățișarea la tribunalul ireproșabil al Mântuitorului Iisus Hristos Care judecă conștiințele noastre și răsplătește fiecăruia după faptele sale. Iar dacă mă prefac și cugetul sufletului meu nu este potrivit acestor cuvinte, atunci să fie străin de Hristos și să cad dintre cei aleși în cler.

Acestea le spun eu însumi despre mine însumi. Oricine însă mă va mai defăima și calomnia și după această mărturisire a mea astfel asigurată și nu mă crede nici nu mă mărturisește creștin foarte dreptcredincios pe mine cel ce întotdeauna am fost cu adevărat astfel, acela e cu adevărat străin de dreapta-credință, departe de corectitudinea ei și vrăjmaș al credinței celei

fără prihană a creștinilor; acela să fie supus blestemelor pe care le-am adus asupra mea însămi dacă gândul sufletului meu n-ar fi în acord cu aceste cuvinte ale mele despre credință; să fie socotit în partea celor doi defăimători care s-au sculat la Caiafa care-l judeca pe Hristos, ca să aducă mărturie împotriva lui Hristos; și să fie împreună cu cei ce au numit „înșelător” pe Însuși Hristos adevăratul Dumnezeu și Mântuitorul nostru, Adevărul Însuși, ca unul care a socotit ca voi să ziceți una și să gândiți altele și îndeamnă pe ceilalți să socotească așa, și nici lacrimile, nici postul, nici disciplina aspră, nici topirea trupului, nici plânsul neconținut, nici durerea sufletului, nici vreun alt mod de pocăință să nu aibă tăria de a-l scăpa de o asemenea osândă, ci ca un acuzator, defăimător și calomniator al creștinilor să fie înstrăinat de ceata lui Hristos și trimis în chinurile fără sfârșit suportând în veac răspunderile acuzării creștinilor.

Traducere de Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr

D IN

TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Episcop Kallistos WARE

IATĂ, EU LE FAC PE TOATE NOI!*

Ce fel de noutate?

Cum au reacționat primii ascultători ai lui Hristos atunci când Îl auzeau propovoduind? „Erau uimiți”, am putea spune, „și nu încetau să se întrebe unii pe alții: Ce este aceasta? Învățătură nouă și cu putere...” (Marcu 1, 27). Ei au fost frapați de noutatea mesajului Său: „Nu am mai auzit pe nimeni vorbind așa!” (cf. Marcu 2, 12) Hristos Însuși făcea referire la învățătura Sa vorbind despre un „vin nou” care trebuie turnat în „butoaie noi” (Matei 2, 22). La Cina cea de Taină, Mântuitorul a dat ucenicilor ceea ce El numea o „poruncă nouă”: „Poruncă nouă vă dau, să vă iubiți unul pe altul” (Ioan 13, 34). Și atunci când a instituit Euharistia, El a subliniat noutatea ei: „acest pahar este Legea cea Nouă întru sângele Meu” (I Corinteni 11, 25).

Astfel, noutatea este una din semnele distinctive ale Bunei-Vestiri pe care Iisus Hristos o transmite neamului omenesc în timpul propovăduirii Sale în lume. Dacă creștinismul ni se pare astăzi foarte familiar, ba chiar plictisitor, asta nu vrea decât să ne arate cât de departe suntem de duhul Bisericii apostolice.

Există totuși diferite niveluri de noutate. Întâi de toate, prin „nou” putem înțelege un lucru neașteptat, surprinzător sau neconvențional; un lucru de care auzim sau pe care îl vedem pentru prima dată, ceva la care nu ne-am fi gândit înainte. Dar, în acest caz, lucrul „nou” nu trebuie neapărat să fie cu totul diferit de ceea ce era înainte: el poate avea pur și simplu o evoluție nouă, înscriindu-se cu toate acestea în continuitatea a ceea ce noi

* traducere după Mgr. Kallistos WARE, „Voici, je fais toutes choses nouvelles”, în *Contacts*, nr. 213/2006, p. 26-37.

facem sau știm deja. Însă gândind mai departe, „nou” poate însemna, într-un sens mult mai radical, iruperea violentă a unui nivel de realitate complet diferit, o revoluție, o discontinuitate totală. Și în acest sens putem spune că învățătura lui Hristos și viața Sa pe pământ sunt „noi”. Întruparea celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi este în mod clar iruperea, în lumea noastră căzută, a unui nivel de realitate cu totul diferit. Hristos este „Celălalt din mijlocul nostru”, ca să folosim expresia lui Dietrich Bonhoeffer. Sensul vieții pământești a lui Hristos este iruperea veacului viitor în istorie; și, pentru că este eshatologică și nouă, este inaugurarea Sfârșitului, revelarea Veșniciei în timp, a infinitului în spațiu. Chiar dacă a avut loc o lungă pregătire pentru venirea lui Hristos, atât în Vechiul Testament, cât și în filosofia greacă, Întruparea însăși reprezintă un început cu totul nou, o ruptură în continuitate. După cuvântul de la Nașterea Domnului, atribuit Sf. Vasile cel Mare, nașterea Mântuitorului este „ziua de naștere a umanității”, iar noi am putea adăuga că este ziua de naștere a întregii lumi.

În această perspectivă, să cugetăm atent la cuvintele lui Hristos Cel înviat: „Iată, Eu le fac pe toate noi!” (Apocalipsa 21, 5). El nu spune: „Eu fac lucruri noi”, ci zice: „Eu îngădui tuturor lucrurilor să existe într-un mod cu totul nou”. Noutatea pe care Domnul întrupat ne-o aduce nu constă în faptul că este chemată la existență o ordine cu totul nouă de obiecte și de persoane. Nu, noutatea rezidă în faptul că persoanele și lucrurile care există deja sunt ridicate la un nou nivel de realitate, sunt transformate și umplute de slava veacului viitor, care este deja prezent. Noutatea adusă de Hristos nu reprezintă abolirea brutală a ceea ce exista înainte; mai degrabă, ea arată că, în Hristos, totul a devenit transparent în perspectiva eshatonului, a finalității ultime.

Schimbarea la Față a lui Hristos

Vom evoca Schimbarea la Față a lui Hristos pe Muntele Tabor. Este vorba realmente de un eveniment „nou”, căci marchează intrarea în lumea de slavă a Parusiei, lumina dumnezeiască a veacului viitor, adică un nivel de realitate diferit. Dar în același timp, ucenicii nu sunt luați de pe pământ pentru a fi ridicați către o altă lume. Ei rămân în același loc; împrejurul lor se află aceleași pietre, aceleași plante; iar Hristos, deși strălucește de slavă, poartă aceleași veșminte. Taina Schimbării la Față nu constă în desființarea sau dispariția lucrurilor, ci în transfigurarea lor. Trupul lui Hristos nu a încetat să aparțină lumii materiale, dar strălucirea veșniciei iradia din și prin acest trup. Stâncile și plantele rămân la locul lor, deși sunt iluminate de Lumina necreată cea neînserată. Nimic nu este desființat, însă totul este sfințit. Astfel, ceea ce se descoperă sub ochii noștri la Schimbarea la Față a Domnului nu sunt „lucruri noi”, ci mai degrabă „lucruri înnoite”.

Un sens asemănător ar putea fi atribuit expresiei Sf. Pavel: „creație nouă”, „făptură nouă”. „Dacă este cineva în Hristos – zice Apostolul – este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi.” (II Corinteni 5, 17; cf. Galateni 6, 15). Sf. Pavel nu vrea să spună că în Hristos ne pierdem identitatea și devenim o persoană cu totul diferită, care nu exista mai înainte. Nu, căci deși mântuiți în Hristos, Petru rămâne Petru, Pavel este Pavel, Ioan rămâne Ioan. Fiecare din noi rămâne persoana care era; totuși, această personalitate, totdeauna aceeași, este transfigurată, slăvită, sfințită. „O nouă creație” vrea să spună că este „recreată prin slava veacului viitor”.

Singura bucurie posibilă

Una dintre primele trăsături ale acestei noutății radicale pe care Hristos ne-o împărtășește este bucuria. Părintele Alexander Schmemmann a scris foarte inspirat despre importanța bucuriei; dar, deși nu amintește termenul „nou” în fragmentul pe care l-am ales, cuvintele sale exprimă noutatea pe care Mântuitorul ne-o aduce:

„Încă de la nașterea sa, creștinismul a fost proclamarea bucuriei, a singurei bucurii posibile pe pământ. (...) Fără manifestarea acestei bucurii, creștinismul este de neînțeles. Creștinismul a răzbit în lume numai prin bucurie, și a pierdut lumea atunci când a pierdut bucuria, încetând să mai fie martorul acestei bucurii. Dintre toate acuzațiile aduse creștinilor, cea mai dură a fost rostită de Nietzsche, care a spus că creștinii nu se mai bucură... *Iată că vă vestesc bucurie mare* – așa începe Evanghelia; și iată cum se termină: *Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare* (Luca 2, 10; 24, 52)”.¹

La cuvintele părintelui Schmemmann putem adăuga acest gând: până la a doua venire, „bucuria” pe care Domnul întrupat ne-o aduce va echivala cu purtarea crucii. Nu este fără sens faptul că la Botez ni se pune o cruce la gât; iar la Taina Căsătoriei, cununile puse pe capul mirilor simbolizează atât biruința, cât și martiriul, suferința. Așa cum cântăm în fiecare săptămână la Utrenia de duminică: „Căci iată a venit *prin cruce*, bucurie la toată lumea.” *Prin cruce*: altă cale nu există.

Învierea ca eveniment „nou”

Înțelegerea profundă a termenului „nou”, ca venire a veacului viitor în cel prezent, ne face să spunem că evenimentul nou prin excelență, evenimentul pe deplin și incomparabil nou este Învierea lui Hristos, ieșirea din mormânt a treia zi. Pentru timpul istoric, Învierea a avut loc în

¹ Alexandre SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, Ed. Desclée, Paris, 1969, p. 25-26.

prima zi a săptămânii; dar o dată ce vom vedea Învierea în perspectivă eshatologică, vom realiza că a avut loc în a opta zi, ziua cea „nouă” a veacului viitor, când timpul devine veșnicie. (Îmi amintesc titlul uneia dintre primele cărți ale lui Olivier Clément, *Transfigurând timpul*, publicată în 1959. De atunci, toate cărțile lui au îmbogățit enorm viața noastră și mărturia noastră de ortodocși. Pentru aceasta, exprimăm pe bună dreptate admirația noastră și recunoștința față de O. Clément.)

„Noutatea” Învierii este exprimată într-un mod deosebit de Sf. Nicolae Velimirovici, episcop de Žiča, teolog sârb și mărturisitor al credinței. Vorbind despre celebrarea pascală, la care luase parte în Ierusalim, el scrie:

„Ne-am adunat și, în cele din urmă, nădejdea noastră s-a împlinit. Când patriarhul a început să cânte *Hristos a înviat*, sufletele noastre parcă au scăpat de o povară grea. Aveam impresia că noi înșine am înviat din morți. Într-o clipă, același strigăt a răsunat din toate părțile, asemeni zgomotului căderii unei ape: *Hristos a înviat*. Grecii, rușii, arabii, sârbii, coptii, armenii, etiopienii, toți unii după alții, fiecare în limba sa, după propria melodie. Ieșind în zori de la slujbă, priveam lumina slavei Învierii lui Hristos și totul părea diferit de ceea ce era mai înainte de priveghere; totul părea mai măreț, mai expresiv, mai strălucitor. Viața capătă un sens numai prin Învierea lui Hristos.”²

„Totul părea diferit de ceea ce era mai înainte de priveghere”. Ieșind din Sf. Mormânt, el nu a văzut „lucruri noi”, ci aceleași lucruri într-un mod nou: „mai măreț, mai expresiv, mai strălucitor”. Experiența sa confirmă exact sensul cuvintelor lui Hristos: „Iată, Eu fac toate lucrurile noi.”

„Noutatea” Învierii este, de asemenea, pusă în lumină într-un mod remarcabil de părintele Dumitru Stăniloae, teolog român și învățător al Bisericii:

„Învierea este fundamentul cel mai solid pe care se așează nădejdea și bucuria, care caracterizează Ortodoxia, fiind cuprinse în toată Liturghia. Paștile, centrul vieții liturgice ortodoxe, sunt o explozie de bucurie, aceeași bucurie pe care au trăit-o ucenicii atunci când L-au văzut pe Domnul înviat. Este izbucnirea unei bucurii cosmice în fața biruinței vieții, după tristețea apăsătoare în fața morții. (...) Acum toate lucrurile sunt pline de certitudinea vieții, chiar dacă înainte totul

² „Missionary Letters”, în *The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, nr. 24, 1934, p. 26-27.

sfârșea în moarte. (...) Cultul ortodox în întregime vibrează de această bucurie a Învierii, lăsându-se pătruns de o tensiune eshatologică a nădejzii în Învierea cea de pe urmă. (...) Timpul, în loc să fie orientat spre moarte, urmându-și cursul într-o obscuritate lipsită de sens, a devenit un timp care conduce la Înviere, o sărbătoare fără de sfârșit, luminoasă și fără stricăciune. (...) Fiecare zi devine un ajun al Duminicii celei veșnice.”³

După părintele Dumitru, Învierea lui Hristos este absolut nouă, pentru că reprezintă o schimbare fundamentală în orientarea timpului și a istoriei. Timpul, care conducea spre moarte, a devenit un timp care merge spre viața veșnică, spre sfârșit, spre veacul viitor. Și pentru că Învierea lui Hristos reprezintă inaugurarea *eshatonului*, putem spune că timpul și istoria, în loc să fie o mișcare a trecutului către prezent, devin o mișcare ce pornește din viitor către prezent: istoria vine către noi dinspre viitor, din ultima zi, de la Învierea cea de obște, când toate lucrurile vor fi înnoite.

Trupul înviat al lui Hristos: un nou mod de a exista

„Iată, Eu le fac pe toate noi.” Să încercăm să pătrundem mai adânc sensul Învierii, a ceea ce simbolizează „noutatea”, dar în același timp modul în care ea exprimă continuitatea. Învierea exprimă continuitatea, căci Hristos înviază din mormânt cu *același* trup. Și totuși, este vorba de un eveniment „nou”, fiindcă trupul lui Hristos a fost transfigurat, spiritualizat.

Relatările din Evanghелиi sunt extrem de clare și lipsite de ambiguitate atunci când fac referire la arătările lui Hristos ucenicilor Săi, după Înviere; nu se vorbește despre un alt trup, ci de același trup, care a fost răstignit pe Cruce și în care a murit. Este uimitor să constați că atunci când se arată ucenicilor în seara de Paști, primul lucru săvârșit de Hristos este de a le arăta rănilor mâinilor și coasta Sa străpunsă de suliță (Ioan 20, 20). De ce a făcut acest lucru? Am putea răspunde că Domnul vrea ca ucenicii Săi să știe foarte bine că, deși a înviat din morți, El continuă să fie implicat în suferința și angoasa lumii; înlăuntrul firii Sale desăvârșite este un loc pentru durerea și tristețea noastră. Lui Hristos Cel răstignit și înviat, putem aplica cuvintele lui Leon Bloy: „Suferința trece, dar a fi suferit nu trece niciodată.” Sau cum afirmă Pascal: „Iisus este în agonie până la sfârșitul lumii.”

Există totuși o a doua rațiune, mai directă, pentru care era necesar ca Iisus să arate ucenicilor rănilor mâinilor și a coastei Sale: pentru ca ei să-L

³ *L'orthodoxie, la vie dans la Résurrection*, în „Eastern Churches Review”, 2,4, 1969, p. 370.

recunoască și să nu aibă îndoială că trupul suferinței de pe Golgota și trupul înviat, pe care ucenicii îl văd cu ochii lor, nu este singurul și același trup. Hristos nu a înviat într-un trup nou.

Totuși, deși trupul înviat al lui Hristos nu este un trup nou, el a dobândit un mod nou de existență. Ceva neobișnuit, ceva tainic învăluie trupul înviat: el trece prin ușile încuiate (Ioan 20, 19). Iisus nu este recunoscut imediat de ucenicii Săi la lacul Tiberiadei (Ioan 21, 4) sau de Luca și Cleopa pe drumul spre Emaus (Luca 24, 16). El are același trup ca înainte și, totuși, trupul este diferit, căci a devenit ceea ce Sf. Pavel numește „trup duhovnicesc” (I Cor. 15, 44). Asta nu înseamnă în nici un caz că este ireal sau imaterial. Nu, este realmente un trup material, alcătuit din „carne și oase”, cum zice Însuși Hristos (Luca 24, 39). Dar materialitatea acestui trup a fost transfigurată de puterea Duhului și, în acest fel, a fost eliberat de limitări cărora trupurile noastre sunt supuse în mod obișnuit. Totuși, deși a fost transformat, a rămas pentru totdeauna un trup fizic, același ca înainte. „Iată, Eu le fac pe toate noi.”

„Ale Tale, dintru ale Tale”

Cum trebuie să pătrundem în această „noutate” a Învierii și să o împărtășim cu ceilalți? Cred că putem găsi un răspuns în cuvintele celor care slujesc Sf. Liturghie, chiar înainte de pogorârea Duhului Sfânt peste cinstitele daruri: „Ale Tale, dintru ale Tale, Ție Ți aducem de toate și pentru toate.”

Sunt multe moduri de a defini „ființa umană”. Putem spune că omul este o ființă care râde și care plânge. Putem afirma, împreună cu stoicii, că este o ființă gânditoare, rațională/*logikon zoôn*, adică o ființă înzestrată cu rațiune; sau, împreună cu Aristotel, că este o „ființă socială”/*politikon zoôn*, o ființă înzestrată cu conștiință civică. Dar cu mult mai mult ne apropiem de miezul problemei definind omul ca o ființă euharistică, ființa a cărei vocație supremă este aceea de a acționa ca preot al creației și de a oferi lui Dumnezeu lumea ca dar. Acesta ar trebui să fie cel dintâi model al nostru pentru definirea omului: nu omul rațional sau omul creator, ci omul „dăruitor”, cel care oferă. Primim adevărata noastră identitate numai prin ofrandă, prin dar, prin doxologie, dând slavă lui Dumnezeu.

Aceasta este deci sarcina noastră fundamentală, în calitate de ființe create după chipul și spre asemănarea lui Dumnezeu: să transformăm lumea într-o „ofrandă euharistică”. Preiau această expresie din mesajul de Crăciun al patriarhului ecumenic Demetrios I, în 1989:

„Să ne considerăm, după situația fiecăruia, ca responsabili în mod personal pentru lumea care ne-a fost încredințată de Dumnezeu Însuși. Nimic din ceea ce Fiul lui Dumnezeu a asumat și din ceea ce a făcut din propriul

trup prin Întrupare nu trebuie să piară, ci trebuie să devină *ofrandă euharistică* adusă Creatorului, pâinea vieții, împărțită cu toți ceilalți întru dreptate și iubire, un imn de slavă pentru toată zidirea lui Dumnezeu.”

„În măsura în care nu sunt iubit, eu rămân neînțeles în mine însumi”

Dacă vrem realmente să transformăm lumea într-o ofrandă euharistică, două lucruri sunt necesare: *jertfa* și *iubirea*. Pe de-o parte, fără sacrificiu fără lepădarea de sine, fără un duh de kenoză și de asceză (înțelegând ascetismul în sensul cel mai larg), nu putem aduce nici un fel de ofrandă. Așa cum spune David, regele lui Israel: „Domnului, Dumnezeului meu, nu-i voi aduce ardere-de-tot luată pe nimic.” (II Regi 24, 24) Același lucru subliniază și actualul patriarh ecumenic, Bartolomeu I:

„Fără un sacrificiu care ne costă și pe care îl facem fără nici un compromis, nu vom fi niciodată capabili de a ne manifesta ca preoți ai creației. Fără jertfă, nu există mântuire pentru lume, nici tămăduire, nici nădejdea unui viitor mai bun. Fără jertfă, nu ar putea fi binecuvântare, nici transfigurarea cosmosului.”

Pe de altă parte, și poate și mai important, nu poate exista dar autentic fără iubire. Fără o iubire reală de Dumnezeu și unii pentru alții, nu vom putea schimba niciodată lumea în ofrandă euharistică. Așa a scris Paul Evdochimov, citând Filocalia: lucrul cel mai important care s-ar putea produce între Dumnezeu și om, și între o persoană umană și alta este faptul de a iubi și de a fi iubit. Este iubirea din miezul tainei dimnezeiești a Sfintei Treimi; este iubirea din miezul tainei omului creat după chipul și spre asemănarea lui Dumnezeu.

La începutul modernității, René Descartes ia ca punct de plecare axioma *Cogito, ergo sum*, „cuget, deci exist”. Dar faptul de a gândi, capacitatea de a dezvolta argumente și de a trage concluzii folosind rațiunea, creierul nostru, nu este singura noastră funcție, și nici cea mai importantă pentru noi în calitate de ființe umane. Ar fi fost mult mai înțelept să spună: *Amo, ergo sum*, „iubesc, deci exist”. Sau, încă și mai bine, ar fi putut folosi diateza pasivă: *Amor, ergo sum*, „sunt iubit, deci exist”. Așa cum a spus părintele Dumitru Stăniloae: „În măsura în care nu sunt iubit de ceilalți, eu rămân neînțeles în mine însumi”.

„Iubiți copacii...”

Într-adevăr, iubirea este singurul răspuns valabil pentru criza ecologică actuală. Îmi amintesc cum, în anii '60, atunci când eram diacon la Mănăstirea Sf. Ioan din Patmos, starețul nostru, părintele Amfilohie, ne

spunea totdeauna: „Știți că Dumnezeu ne-a mai dat o poruncă, care nu se găsește în Scripturi? Este porunca de a iubi copacii.” Cel care nu iubește copacii nu-L iubește pe Hristos. „Atunci când plantați un pom, ne spunea el, sădiți nădejdea, pacea, iubirea și primiți binecuvântarea lui Dumnezeu.” Acest ecologist, înainte ca ecologia să ajungă la modă, dădea canon fermierilor din zonă să planteze un pom. Dar asta nu era tot. El însuși făcea un tur de insulă ca să vadă cum și-au împlinit canonul și dacă se îngrijesc în continuare de acei pomi. Exemplul și influența starețului au transformat insula: acolo unde, acum optzeci de ani nu erau decât coaste nefertile și lipsite de vegetație, astăzi sunt pomișori de pin și eucalipt.

„Iubiți copacii” insista părintele Amfilohie. Nu avea el oare dreptate să sublinieze necesitatea iubirii? Căci iubirea, și numai ea va face să rezolvăm problemele noastre legate de mediul înconjurător. *Nu putem salva ceea ce nu iubim.* Aceasta este cea mai bună cale prin care putem trăi marea bucurie despre care vorbește părintele Alexandru Schmemann; este cea mai bună metodă prin care putem trăi experiența noutății eshatologice a Învierii lui Hristos. „Ale Tale, dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate.” Numai printr-o mulțumire ardentă și printr-o iubire jertfelnică oferim lui Dumnezeu lumea pe care El ne-a dăruit-o; și, împreună cu lumea, ne oferim pe noi înșine. Și numai atunci vom fi în stare să înțelegem ceea ce a vrut Mântuitorul Hristos să spună prin cuvintele: „Iată, Eu le fac pe toate noi” și vom înțelege misterul „cerului nou” și al „pământului nou”.

Traducere de Asist. drd. Georgian PĂUNOIU

DIALOG TEOLOGIC

Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr

**RAPORT CU PRIVIRE LA LUCRĂRILE CELEI DE-A IX-A
SESIUNI PLENARE A COMISIEI MIXTE
INTERNAȚIONALE PENTRU DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE
BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICA
ROMANO-CATOLICĂ, BELGRAD, 18–25 SEPTEMBRIE
2006**

Cea de-a IX-a Sesiune a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și-a desfășurat lucrările între 18–25 septembrie 2006 la Centrul Sava de lângă hotelul Intercontinental din Belgrad, beneficiind de ospitalitatea impecabilă și logistica conjugată a Patriarhiei Sârbe și a Republicii Serbia. Sesiunea a fost coprezidată de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică) și de cardinalul Walter Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine, și de cei doi secretari ai Comisiei: mitropolitul Ghennadios al Sasimei (Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio Fortino, subsecretar al Consiliului Pontifical pentru Unitate.

Cei 27 de membri ai delegației ortodoxe au reprezentat 14 din cele 16 Biserici Ortodoxe autocefale și autonome, după cum urmează: mitropolitul dr. Ioannis Zizioulas al Pergamului, episcopul-vicar dr. Kallistos Ware al Diokleei și mitropolitul dr. Ghennadios Limouris al Sasimei (Patriarhia Ecumenică), mitropolitul Petros de Aksum și mitropolitul dr. Makarios al Kenyei (Patriarhia Alexandriei), mitropolitul dr. Pavlos al Alepului (Patriarhia Antiohiei), arhiepiscopul Teofan al Gherasei și prof. Gheorghios Galitis (Patriarhia Ierusalimului), episcopul dr. Ilarion Alfeiev al Austriei și pr. Igor Vijanov (Patriarhia Moscovei), arhiepiscopul dr. Irine de Bačka și episcopul dr. Ignati de Branicevo (Patriarhia Sârbă), arhieru-vicar dr. Petroniu Sălăjanul și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr (Patriarhia Română), episcopul dr.

Vassilios al Trimitundeii și dr. Andreas Vittis (Biserica Ciprului), mitropolitul dr. Athanasios al Achaiei și arhim. prof. dr. Chrysostomos Savvatos (Biserica Greciei), arhiep. Ieremia de Wrocław și prof. Andrej Kuzma (Biserica Poloniei), episcopul Elias de Filomilion și dr. Nathan Hoppe (Biserica Albaniei), mitropolitul dr. Hristofor al Pragăi și arhim. Gh. Strinskij (Biserica Cehiei și Slovaciei) și mitrop. dr. Ambrosius de Helsinki (Biserica Finlandei). Absentă a fost doar delegația Bisericii Bulgare din motive ținând de sănătatea mitropolitului Dometian al Vidinului, precum și cea a Bisericii Estoniei, înregistrându-se astfel o prezență extrem de bună a Bisericilor Ortodoxe, spre deosebire de absențele importante de la sesiunile trecute (Baltimore, 2000, și Balamand, 1993).

Cei 29 de membri ai delegației romano-catolice au inclus, pe lângă o serie de preoți și profesori, 4 cardinali, 7 arhiepiscopi și 6 episcopi din 13 țări după cum urmează: card. Walter Kasper (Vatican), card. William Keeler (SUA), card. Christoph von Schönborn (Austria), card. Jean-Louis Tauran (Vatican), arhiep. Oscar Lipscomb (SUA), arhiep. Antonio-Maria Veglio (Vatican), arhiep. Paul Seyah (Israel; maronit), arhiep. Alfred Nossol (Polonia), arhiep. Ioannis Spiteris de Corfu (Grecia), arhiep. Roland Minnerath de Dijon (Franța), arhiep. Bruno Forte de Chieti-Vasto (Italia), ep. Gérard Daucourt de Nanterre (Franța), ep. Kurt Koch de Basel (Elveția), ep. greco-catolic Florentin Crihălmeanu de Cluj (România), ep. Gerhard Feige de Magdeburg (Germania), ep.-vicar de Saraievo Pero Sudar (Bosnia), ep. Brian Farrell (Vatican), mons. Pierro Coda (Italia), mons. Ivan Dačko (Lviv, Ucraina), pr. prof. Dimitri Salachas (Roma; PIO), pr. prof. Paul McPortland (Washington), pr. prof. Thomas Polt OSB (Chevetogne), pr. prof. Charles Marerod OP (Roma, Angelicum), pr. prof. Hector vall Vilardell SJ (rector PIO, Roma), pr. Frans Bowen M. Afr. (Ierusalim), dr. Theresia Hainthales (Frankfurt), prof. Barbara Hallensleben (Fribourg), prof. Roberto Marozzo della Rocca (Roma), mons. Eleuterio Fortino (Vatican). Au absentat din motive de sănătate doar card. Chr. von Schönborn și mons. P. Coda.

Istoric

Dialogul teologic ortodoxo-catolic a debutat în 1980 la Patmos-Rodos cu prima sesiune plenară a Comisiei, la care s-au adoptat un plan, o metodă și o listă de teme propuse pentru prima etapă a dialogului: scopul dialogului e „restaurarea comuniunii depline între cele două Biserici, bazată pe unitatea credinței potrivit experienței și tradiției comune a Bisericii primare și exprimate în celebrarea comună a Euharistiei”; metoda e pozitivă, plecând de la elementele comune, care unesc cele două Biserici; primele teme abordate urmau să fie cele legate de Sfintele Taine și relația lor cu credința și

structura Bisericii. Pregătite de lucrările preliminare a trei subcomisii, sintetizate de un comitet de coordonare, sesiunile plenare erau planificate să se desfășoare tot la doi ani. Acest ritm n-a fost menținut decât în primii zece ani de existență și activitate ai Comisiei, respectiv între 1980–1990 când au avut loc 6 sesiuni plenare (Patmos-Rodos, 1980; München, 1982; Creta, 1984; Bari, 1986–1987; Valaamo, 1988, și Freising, 1990) care au condus la adoptarea a trei documente teologice comune, reprezentând tot atâtea importante etape pe calea realizării unei convergențe teologice:

– *Misterul Bisericii și al Euharistiei în lumina misterului Sfintei Treimi* (München, 1982);

– *Credință, Taine și unitatea Bisericii* (Bari, 1987);

– *Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii cu referire deosebită la importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu* (Vallamo, 1988).

În februarie 1990, comitetul de coordonare reunit la Moscova a pregătit pentru sesiunea plenară din iunie 1990 de la Freising proiectul de document comun: „Consecințe ecleziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate și autoritate în Biserică”. El nu avea să fie însă discutat, dată fiind precipitarea evenimentelor legate de reorganizarea Bisericilor greco-catolice din Ucraina și România odată cu prăbușirea comunismului între anii 1985–1989. Aceasta a impus începând din 1990 uniatișmul drept temă unică a dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Lucrul fusese cerut încă de cea de-a III-a Conferință Presinodală Panortodoxă (Chambésy, 1986), și, cu insistență, de reuniunea tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe, care a protestat împotriva prozelitismului catolic mascat sub reînvierea uniatișmului (Fanar, 1992). În aceste condiții, sesiunile a VI-a și a VII-a ale Comisiei au condus la adoptarea a două documente comune privitoare la uniatișmul:

– declarația de la Freising (1990), și

– documentul de la Balamand (1993): *Uniatișmul ca metodă de unire în trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni*.

Reactivarea Bisericilor unite cu Roma în Estul Europei a reprezentat o experiență traumatică pentru Bisericile Ortodoxe ieșite și ele din comunism, care au perceput-o ca relansarea unei noi versiuni a uniatișmului istoric. Datorită discrepantei duplicitate dintre declarațiile și acțiunile Vaticanului, dialogul iubirii între Bisericile Ortodoxe și Romano-Catolică a înghețat, iar cel teologic (al Adevărului) a intrat într-un grav impas.

Din acest impas s-a putut ieși la Balamand, unde s-a reușit un document comun, numai prin distincția între „uniatișmul” – respins ca „metodă” de unire specifică trecutului, dar inacceptabilă azi – și realitatea Bisericilor unite actuale, acceptată și încurajată de Vatican și recunoscută aici de ortodocși

doar „ca parte a comuniunii catolice”. Uniatismul era respins la Balamand ca metodă și model de unire inacceptabilă pe baza unei recunoașteri reciproce a Bisericilor Catolice și Ortodoxe drept „Biserici surori” posedând ambele în mod egal mijloacele mântuitoare (§ 12 și 14).

Dacă pentru Vatican documentul de la Balamand a reprezentat o soluție satisfăcătoare, el reușind să determine în cele din urmă acceptarea lui chiar și de către Bisericile unite din Orientul Apropiat și Ucraina, în schimb în Bisericile Ortodoxe el a provocat o adevărată criză. Acceptat de Patriarhia Română și de Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Moscovei, precum și de Bisericile Ciprului, Poloniei, Albaniei și Finlandei, el a fost categoric respins de Bisericile absente de la Balamand: Biserica Greacă, precum și Patriarhiile Sârbă, Bulgară și a Ierusalimului. Salutată de o parte din Biserica Ortodoxă ca un document profetic (România, Antiohia), el a fost acuzat de altele ca trădare a Ortodoxiei și un prim pas spre o unire mascată – datorită în principal recunoașterii Bisericii Catolice ca „Biserică soră”, cu Taine valide, înaintea discutării și rezolvării chestiunilor dogmatice controversate între cele două Biserici: primat, infailibilitate, Filioque, purgatoriu, har creat etc.

În 1995 dialogul părea blocat într-un impas de nedepășit. În urma vizitei Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I la Roma (27–29 iunie 1995), reuniunea comisiei interortodoxe din Fanar (1995) hotărăște continuarea dialogului cu tema „implicațiile ecleziologice și canonice ale uniatismului”. Întâlnirea proiectată pentru 1996 a unui comitet de redactare (3 ortodocși și 3 catolici) care să redacteze un document de lucru pe această temă n-a putut avea loc decât în aprilie 1997, când la Roma s-a elaborat o primă formă a acestui text (din partea ortodoxă au participat mitropoliții Antonie al Ardealului, Ioannis al Pergamului și Chrysostomos al Peristeriului; din partea catolică au participat episcopul Pierre Duprey și preoții Emmanuel Lanne și Jean Corbon). Acest text a fost discutat prima dată în cadrul Comisiei interortodoxe reunite și reorganizată la Fanar în decembrie 1997 și, apoi, în cadrul Comitetului de coordonare de la Ariccia, în iunie 1998 (în comitet Biserica Ortodoxă Română fiind reprezentată de arhid. conf. dr. Ioan I. Ică jr). După lungi și adeseori penibile discuții, Comitetul de coordonare a adoptat un scurt document de lucru în șapte paragrafe pe tema „Implicațiilor ecleziologice și canonice ale uniatismului”. Discuțiile aprinse purtate în cadrul celei de-a VIII-a Sesiuni plenare de la Baltimore (9–19 iulie 2000) au confirmat impasul în care a ajuns dialogul teologic pe tema uniatismului și implicațiile lui. Anomalii ecleziologice și canonice din punct de vedere ortodox, Biserice Greco-Catolice sunt perfect „normale” din punct de vedere ecleziologic și canonic în Biserica Romano-Catolică. Or acceptarea „normalității” ecleziologice a Bisericilor orientale unite cu Roma înseamnă implicit anormalitatea ecleziologică a Bisericilor Ortodoxe care, deși nu sunt în comuniune cu Roma, se

consideră ele însele drept adevăratele Biserici catolice și apostolice ale Răsăritului. Dificultatea de principiu a dialogului venea din faptul că participanții ortodocși, exasperați de prozelitismul uniatic, cereau rezolvarea prealabilă a problemei Bisericilor „unite” drept condiție pentru continuarea dialogului teologic cu temele autorității, sinodalității și primatului. Or acest lucru era o imposibilitate nu doar practică, ci și logică: nu se poate trata efectul (uniatismul) fără a aborda cauza lui (primatul papal). O privire rezonabilă arăta încă de atunci limpede că tot ce s-a putut spune *în comun* despre uniaticism (efect) fără a vorbi direct despre primatul papal (cauza) s-a spus la Balamand.

Impasul atins s-a putut observa în pauza de reflecție intervenită după anul 2000 în ce privește dialogul teologic oficial între cele două Biserici în ciuda disponibilității de a dialoga declarate de ambele părți. După câțiva ani de stagnare, o încercare de deblocare a impasului a fost întreprinsă de vizitele făcute de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului tuturor Bisericilor autocefale ortodoxe pentru a lua pulsul situației și a se consulta cu ele cu privire la perspectivele de viitor ale dialogului. Constatându-se un consens în ce privește reluarea dialogului în situația nouă creată ca urmare a alegerii pe 19 aprilie 2005 a cardinalului Joseph Ratzinger drept noul papă Benedict XVI, membrii ortodocși ai comisiei au fost convocați în 12–13 septembrie 2005 în Fanar (Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de PS Petroniu Sălăjanul). Participanții au ales în unanimitate drept nou copreședinte ortodox al comisiei pe mitropolitul Ioannis al Pergamului și au decis reluarea dialogului pe temele ecleziologiei și primatului cu referire și la problema uniaticismului, iar Biserica Sârbă s-a oferit să găzduiască viitoarea sesiune plenară. O decizie similară a fost luată în 13–15 decembrie 2005 la Roma la sesiunea Comitetului de coordonare a dialogului unde s-a stabilit ca la viitoarea sesiune plenară de la Belgrad să se studieze textul elaborat în 1990 de Comitetul coordonator de la Moscova pe tema „sinodalității și autorității” avându-se în vedere chestiunile controversate ale primatului și uniaticismului.

Contextul ecleziologic general în care s-a desfășurat a IX-a Sesiune plenară a Comisiei de dialog a fost marcat însă profund de reacțiile și comentariile suscitade în lunile martie–iunie 2006 de omiterea din noua ediție a *Annuario Pontificio* pe 2006 a titlului papei de „patriarh al Occidentului”¹. În ciuda scurtei și insuficientei „clarificări” din 22 martie

¹ În numărul viitor al revistei vom publica studiul Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr., *Papa renunță la titlul de „patriarh al Occidentului”. Semnificațiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani* [n. red.].

2006 a Consiliului Pontifical pentru unitate, decizia luată fără nicio explicație prealabilă trebuie înțeleasă, așa cum s-a spus, ca un refuz al oricărei încercări de a impune o noțiune răsăriteană eclesiologiei catolice: în virtutea primatului său petrin „de drept divin”, papa are o jurisdicție universală; ca atare nu mai este un patriarh între alții, nu mai poate fi încadrat în comuniunea altor patriarhi egali. Mesajul e limpede: înaintea relansării dialogului teologic bilateral el este un avertisment dat atât ortodocșilor, cât și catolicilor, în ce termeni *nu* este posibilă discutarea temei primatului Romei conturând într-un fel dinainte cadrul de ansamblu pentru dezbaterile viitoare ale Comisiei.

Ortodocșii n-au întârziat însă cu răspunsul. Acesta a venit atât prin importanta „Declarație” a secretariatului Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice din 8 iunie 2006 (textul ei pe site-ul Patriarhiei Ecumenice; comentariu în studiul arhid. prof. Ioan I. Ică jr care va fi publicat în numărul viitor), cât și cu ocazia primirii delegației Patriarhiei Ecumenice venită la Vatican cu prilejul vizitei tradiționale de praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel. În discursul ținut în fața papei Benedict XVI, mitropolitul Ioannis al Pergamului a accentuat faptul că, deși aveau viziuni diferite despre unele aspecte ale slujirii apostolice, împărtășeau totuși aceeași credință și comuniune în Trupul lui Hristos. „În chip asemănător, cele două Biserici ale noastre au dezvoltat moduri diferite de asimilare a tainei lui Hristos, dar acest lucru nu le-a împiedicat să împărtășească aceeași credință și comuniune euharistică cel puțin o mie de ani. Abia ulterior fiecare din noi și-a urmat calea independentă și autonomă care ne-a condus la înstrăinare reciprocă și, uneori, chiar la suspiciune și polemică. E datoria noastră acum să examinăm care din diferențele noastre constituie obstacole reale în calea unei comuniuni depline și care pot rămânea ca diferențe legitime ce exprimă aceeași credință.”

Cronică

În acest cadru general – la care s-au adăugat desigur și ecurile internaționale suscitade de remarcile critice la adresa islamului ca religie a violenței din discursul papei Benedict XVI la Universitatea din Regensburg pe 13 septembrie 2006 – lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a Comisiei mixte s-au deschis oficial în după-amiaza zilei de 18 septembrie a.c. în paraclisul Palatului patriarhal din Belgrad printr-o rugăciune comună în prezența venerabilului patriarh Pavle, care s-a rugat pentru succesul acestui dialog teologic în iubire și în adevăr. Deschiderea oficială propriu-zisă a avut loc în seara aceleiași zile la Centrul Internațional Sava cu alocuțiuni introductive ale mitropolitului Iovan al Zagrebului, din partea Sfântului

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe, ale celor doi copreședinți și un discurs al premierului Serbiei, dr. Voislav Koștunița – dovadă a importanței politice de prim ordin dată de guvernul sârb acestui dialog în contextul eforturilor sale de a se reintegra în comunitatea politică europeană și internațională. Fapt confirmat de cele două discursuri oficiale pe care membrii comisiei le-au avut în seara zilei de 19 septembrie la premierul Voislav Koștunița, iar în seara zilei de 24 septembrie la președintele Serbiei, dl Boris Tadić. Programul lucrărilor a mai inclus în ziua de 21 septembrie (8 septembrie pe stil vechi) o Liturghie ortodoxă solemnă cu concelebrarea tuturor ierarhilor ortodocși prezidați de mitropolitul Ioannis al Pergamului la catedrala Sfântul Marcu din centrul Belgradului, iar în seara zilei de 23 septembrie o missă solemnă cu concelebrarea tuturor episcopilor catolici prezidați de card. Walter Kasper la catedrala catolică a Adormirii din Belgrad, urmată de vizitarea monumentalei catedrale ortodoxe Sfântul Sava din inima capitalei sârbe; la care trebuie adăugată și vizita în după-amiaza zilei de 21 septembrie la faimoasa mănăstire Ravanîța, ctitoria sfântului rege sârb Lazăr, ucis în lupta de la Kosovopolie în 1389.

În concret, lucrările Comisiei au constat din discuții generale și apoi paragraf cu paragraf a documentului de lucru în 52 de paragrafe (18 p.), redactat în februarie 1990 la Moscova de comitetul coordonator și intitulat *Consecințe ecleziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate/conciliaritate și autoritate în Biserică*. După o introducere (1-3) în care trece în revistă principalele etape ale dialogului (documentele din 1982, 1987 și 1988), circumscrie tema și stabilește obiectivele prezentului document, textul discută într-o primă secțiune „fundamentele” sinodalității (4–10) și autorității în Biserică (11–19), ca într-o a doua secțiune să prezinte cele „trei actualizări” ale sinodalității și autorității la nivelul Bisericii locale (21–26), în planul regional (27–36) și, în fine, cel al Bisericii universale (37–61). Pe ansamblu, textul e o remarcabilă încercare de a formula în termeni sintetici echilibrul extrem de fin dintre cele două dimensiuni constitutive ale naturii divine, sacramentale, a Bisericii: dimensiunea ascendentă și orizontală a sinodalității, și cea descendentă și ierarhică a autorității, prin a căror armonie și contrast simultan Biserica e chemată să reflecte la toate nivelurile vieții ei viața de comuniune a lui Dumnezeu Unul în Treime. Mesajul principal, perfect ortodox, al textului e că în Biserică autoritatea există și trebuie exercitată numai în sinodalitate sau în așa fel încât să nu contrazică natura sinodală a Bisericii. Acest mesaj reiese limpede din faptul că sinodalitatea e tratată înaintea autorității ca o dimensiune înglobantă a ei, precum și într-o perspectivă net ascendentă (de „jos” în „sus”) și într-un sens larg de comuniune paneclezială, echivalent „sobornicității”, nu numai strict de comuniune sinodală a episcopilor. Textul începe astfel prin a defini

sinodalitatea în sensul ei larg de *sobornicitate* drept participare responsabilă a fiecărui membru al Bisericii potrivit harismei sale la actualizarea în comun, dar ordonat, a întregii slujiri a Mântuitorului (5), fapt prin care Biserica reflectă viața tainică a Sfintei Treimi, în care ordinea Persoanelor nu înseamnă subordonarea sau diminuarea lor: la fel și în Biserică există o ordine care atinge natura ei (4). Această sobornicitate se manifestă concret în Euharistie (5) și are drept temelie sacramental Tainele Botezului și Mirungerii, care fac ca poporul lui Dumnezeu în întregul ei să aibă o răspundere în păstrarea fără greșală a credinței (6). Răspunderea principală în proclamarea credinței o au însă episcopii urmași ai Apostolilor (7), dar și ei își exercită răspunderile în comuniunea sinoadelor (8). Dimensiunea sobornicesc-sinodală a vieții Bisericii aparține naturii ei profunde și voinței lui Dumnezeu pentru poporul ei și trebuie să se regăsească la toate cele trei niveluri ale ei: local – regional – universal, unde se manifestă ca sinoade având în frunte un protos (9). Bisericile locale nu există însă izolat, ci doar în comuniune cu toate celelalte Biserici din toate timpurile și locurile, manifestând astfel unica Biserică a lui Dumnezeu. *Autoritatea (exousia)* în Biserică e autoritatea învățătoarească, taumaturgică și pastorală a lui Hristos care se continuă prin apostoli și episcopi (11); ea este, ca una evanghelică prin excelență, o slujire (*diakonia*) (12); nu este o putere individuală, nici o delegație de la comunitate, ci un dar al Duhului Sfânt prin Biserică, pentru slujirea ei, niciodată în afara sau deasupra ei, și se exercită cu participarea întregii comunități (13); nu poate fi dominație și constrângere fizică sau morală, ci iubire care cere iubire și conlucrare liberă în ascultare (14); se referă exclusiv la iconomia mântuirii lumii realizată în Biserică de Dumnezeu Cel în Treime (15); e întemeiată în Cuvântul lui Dumnezeu dat în Scriptura, Tradiția și Euharistia Bisericii și e simbolizată de Evanghelia deschisă așezată pe tron în Sinoadele Ecumenice (16); modalitățile ei concrete de exercitare sunt reglementate de canoanele Bisericii care pot varia în funcție de nevoile Bisericii (17). Tradiția celor două Biserici recunoaște o autoritate proprie și sfînteniei (18), dar ea nu trebuie să intre în concurență cu autoritatea episcopilor și slujirea lor, ci să arate prin experiență finalitatea învățăturii Bisericii.

Sinodalitatea/sobornicitatea și autoritatea se actualizează la toate cele trei niveluri ale Bisericii: local, regional și universal-ecumenic (19). La nivel *local* Biserica e alcătuită din comunitatea celor botezați adunată în jurul Euharistiei prezidate direct sau indirect de un episcop hirotonit legitim, în succesiune apostolică și în comuniune cu ceilalți episcopi (21–22). Prin Botez toți credincioșii sunt chemați să slujească potrivit darurilor lor comunitatea (23), participând activ în consilii și sinoade diecezane la exercitarea slujirilor Bisericilor (24) în baza ungerii de la Cel Sfânt (*I In*

20. 27) și exprimând acel „sensus fidelium” în comuniune cu slujitorii hirotoniți; autoritatea în Biserică având originea în darul Duhului Sfânt prin Botez și prin Hirotonie (25). Exercițiul sinodal al autorității în Biserica locală e reglementat în exigențele și limitele lui de tradiția canonică și nu trebuie să fie nici pasivitate și substituie, nici dominare sau nepăsare (26). La nivel regional orice Biserică locală își manifestă catolicitatea în comuniunea cu Bisericile locale vecine, manifestată de hirotonia episcopului de către cel puțin trei episcopi (cf. can. 1 ap.; 4 Niceea I) (27), de concelebrări, scrisori, întrajutorări (28). Relațiile dintre Bisericile locale sunt exprimate de canonul 34 apostolic (29), care se aplică concret la toate relațiile dintre episcopii unei regiuni (mitropolii, patriarhii) sub forma sinoadelor regionale (mitropolitane, patriarhale); acestea sunt sinoade episcopale, dar la care participă și laici (30), regula e cea a unanimității, dar fiecare episcop e responsabil de treburile diecezei lui și de promovarea comuniunii cu celelalte Biserici (31). Sinodul regional nu are autoritate peste alte regiuni, dar trebuie să conlucreze cu cele vecine (32). Mai multe provincii și-au întărit legăturile de responsabilitate comună formând patriarhii guvernate de sinoade patriarhale cu aceleași reguli ca și cele provinciale (33). Evoluțiile istorice au condus în Răsărit la formarea de Biserici naționale autocefale, iar în Apus la constituirea de conferințe episcopale (34); ele reprezintă tot atâtea adaptări la complexitatea umanității, care nu e făcută numai din indivizi, ci din rase și culturi diverse (35). Unitatea Bisericii nu trebuie, așadar, să fie uniformitate sau fuziune, ci e chemată să îmbrățișeze și promoveze diversitățile și particularitățile culturale și rasiale ale umanității (36). La nivel *universal*, după schismă, cele două Biserici au scos în evidență în Apus mai mult persoana episcopului Romei și Biserica universală, iar în Răsărit mai mult persoana patriarhilor și Bisericile regionale. În secolul XX ele au făcut eforturi de a evidenția și aspectul estompat, Biserica Romano-Catolică creând conferințe episcopale regionale, iar cele Ortodoxe structuri panortodoxe (37). Fiind una și indivizibilă, Biserica e în același timp locală universală, într-un loc, dar îmbrățișând și întreaga umanitate (38); de aceea fiecare Biserică locală e în comuniune nu numai cu Bisericile vecine, ci și cu toate Bisericile locale din lume care au fost, sunt și vor fi (39). În toate există aceeași credință, Euharistie, slujire apostolică și disciplină, care nu pot fi schimbate pentru că țin de structura Bisericii (40); de aceea toate cele ce țin de ele sunt reglementate prin norme disciplinare severe (41). Atunci când probleme de acest fel au apărut în plan universal s-a recurs pentru soluționarea lor la Sinoade Ecumenice, ale căror hotărâri rămân normative pentru toate Bisericile și toți credincioșii (42). Sinodul VII Ecumenic (787) a stabilit patru condiții valabile și azi pentru Sinoadele Ecumenice: receptarea de către toate Bisericile locale; consensul celor cinci patriarhii ale „pentarhiei”; hotărârile

să fie omogene cu cele ale Sinoadelor anterioare; să primească număr și nume propriu în ordinea Sinoadelor Ecumenice primite de toți. Ecumenicitatea unui sinod e recunoscută printr-un proces de receptare mai lung sau mai scurt de către întreg poporul lui Dumnezeu sub conducerea episcopilor (43). Multe hotărâri n-au fost receptate de toate Bisericile decât după o lungă perioadă de reflecție, întrucât sinodalitatea, în sens larg de sobornicitate, implică nu numai episcopii, ci și Bisericile lor (44). Spre deosebire de sinoadele diecezane și regionale, Sinoadele Ecumenice nu sunt o instituție permanentă, ci au un caracter de eveniment. Chiar și după schismă, cele două Biserici au continuat să țină în momente de crize grave sinoade „generale” prezidate de Roma în Apus și de Constantinopol în Răsărit; ținute în izolare, ele au sporit îndepărtarea lor, trebuind să se caute acum mijloace de restabilire a consensului universal (45). În mod normal, comuniunea Bisericii la nivel universal e asigurată de relațiile frățești ale episcopilor între ei și cu *protos*-ul care sudează comuniunea lor: scrisori, diptice, apeluri (46). În acest context se înscrie rolul istoric particular al Bisericii locale a Romei și episcopului ei ca slujitor al Bisericii în iubire, rol legat formal de comuniunea de credință și atestat încă înainte de schismă, chiar dacă interpretarea lui a creat conflicte încă de pe atunci (47). În același context se situează și autoritatea Sinoadelor Ecumenice care implică atât unanimitatea episcopilor, cât și rolul *protos*-ului, întâiul între episcopii lumii; canoanele acestora confirmând faptul că autoritatea acestor două - a sinodului și a primului episcop - trebuie să ajute și apere autoritatea episcopilor locali, nu să se substituie acesteia (48). În ce privește diferitele tipuri de primat, mereu în sinodalitate trebuie clarificate trei distincții: 1. între faptul acceptării unui primat prin cutumă și recunoașterea lui de drept sinodală și canonică; 2. între recunoașterea lui de fapt și de drept și justificările lui biblice și teologice; și 3. între recunoașterea unui primat și refuzul modurilor lui concrete de exercitare (49). Până în secolul IX în Răsărit și Apus s-au stabilit o serie de prerogative pentru primat (*protos*) la fiecare nivel: pentru primatul diecezei față de horepiscopi și prezbiteri; pentru cel al mitropoliei față de episcopii eparhiei lui; pentru cel al fiecăreia din cele cinci patriarhii față de mitropoliți; și pentru cel al fiecăreia din Bisericile naționale din afara vechiului Imperiu creștin (50). Pe acest fundal va trebui studiată chestiunea crucială ecumenic a funcției episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor plecând de la natura sa specifică de slujire a comuniunii dincolo de revendicările de putere (51). După schismă în Răsărit numărul Bisericilor autocefale și al patriarhilor a crescut, în Biserica Romano-Catolică au apărut dezvoltări importante, iar un sinod ecumenic care să dea mărturia comuniunii dintre cele două Biserici n-a mai putut fi celebrat. Astăzi există speranța ca Bisericile să găsească în rugăciune mijlocul de a vindeca diviziunea (52).

Acesta este conținutul textului comun despre sinodalitate și autoritate a cărui discuție și ameliorare reciprocă a făcut obiectul principal al lucrărilor celei de-a IX-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de la Belgrad. Într-o primă etapă documentul a fost discutat în sesiuni separate de cele două grupuri ale comisiei, cel catolic și cel ortodox. Discuțiile din grupul ortodox au evidențiat pe ansamblu atât satisfacția majorității față de acest text, cât și dorința de a clarifica și ameliora o serie de expresii neclare sau puncte de detaliu. Excepție au făcut reprezentantul Bisericii Ierusalimului și cel al Rusiei: cel dintâi (arhiep. Teofan) a acuzat caracterul prea scolastic, catolic, și lung al textului, iar cel de-al doilea (ep. Ilarion) a criticat caracterul său general de text de convergență, faptul că maschează divergențele, cerând nici mai mult, nici mai puțin decât redefinirea întregii agende a dialogului pe discutarea diferențelor teologice dintre cele două Biserici. Copreședintele (mitrop. Ioannis) a atras însă atenția că trebuie să se rămână la acest text (nu se poate scrie altul), că schimbarea lui trebuie făcută în comun, nu separat, și a cerut în primul rând decență în discuții și evitarea exprimării divergențelor - evidente deja între reprezentanții Moscovei și Constantinopolului - în fața romano-catolicilor. Ceea ce însă, din nefericire, avea să aibă loc.

În deschiderea lucrărilor sesiunii plenare a Comisiei mixte, partea catolică și-a exprimat prin card. Kasper satisfacția generală cu acest document, iar arhiep. Minnerath a prezentat câteva aprecieri generale salutând progresul realizat în textele dialogului (1982, 1987, 1988 și 1990) în aprofundarea unei serioase teologii de comuniune în texte de convergență remarcabile, într-un spirit autentic ecumenic, pe baza tradiției comune cu dorința reală de a respecta și înțelege preocupările și interpretările celeilalte părți. A atras însă atenția că documentul trebuie să reflecte nu numai principiile ecleziologiei primului mileniu, ci și schimbările din cel de-al doilea mileniu și situația actuală. Arhiep. Forte a încercat să înlocuiască termenul „conciliaritate” - socotit prea vag și evocând conciliarismul secolului XV și conciliaritatea din mișcarea ecumenică a anilor '70 ai secolului XX - prin cel general de „comuniune”. Tot timpul, de altfel, membrii catolici au încercat să reducă folosirea termenilor „sinodalitate” și „conciliaritate” în sens larg de „sobornicitate”, întrucât ar reflecta o ecleziologie mult prea răsăriteană. Episcopul Teofan a cerut și în plen scurtarea textului, iar episcopul Ilarion rescrierea lui totală și schimbarea generală a agendei cu accent pe diferențe („metoda Florența”), dar cei doi copreședinți au explicat din nou că metoda dialogului convenită în 1979 a fost aceea de a pleca de la pozitiv și de la ceea ce unește și a vedea divergențele în lumina a ceea ce ne unește deja. Scopul dialogului e tocmai acela de a stabili, pe baza Tradiției comune, care tradiții diferite sunt corecte și trebuie respectate ca diferențe legitime sau devieri, care trebuie corectate ca diferențe nelegitime. S-a trecut apoi la discuția

textului punct cu punct, urmând ca amendamentele reținute în comun să fie introduse în text de o comisie mixtă de redactare alcătuită din trei membri ortodocși (ep. Kallistos, ep. Ilarion și arhid. Ioan I. Ică jr) și trei membri catolici (arhiep. Forte, pr. Bowen și pr. McPortland) în pauzele dintre sesiuni sau în cursul nopții. Principalele modificări au fost următoarele:

La propunerea arhiep. Forte s-a introdus un paragraf introductiv cu o doxologie și o referire la provocările noului context global în care își desfășoară lucrările Comisia. La propunerea ep. Ilarion s-a introdus o notă prin care se precizează - pentru a preîntâmpina acuzele de sincretism ecleziologic din partea cercurilor antiecumenice din Rusia sau Georgia cu ocazia expresiei „Biserici-surori” din documentul de la Balamand - că utilizarea expresiilor „Biserica una”, „Biserica nedivizată” și „Trupul lui Hristos” nu înseamnă o renunțare la faptul că Biserica Ortodoxă se înțelege pe ea însăși drept Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească a Crezului; la care partea catolică a adăugat și ea expresia unei conștiințe similare în conformitate cu *Lumen Gentium* 8. La propunerea mitrop. Ioannis s-a cerut renunțarea sau reformularea § 18–19 privitoare la „autoritatea sfințeniei” în sensul că oamenii sfinți (călugării) n-au în Biserica o *exousia*, ci doar o *martyria*, întrucât sfințenia nu e în afara sau deasupra Bisericii, ci în și pentru ea. S-a renunțat la § 25–26 despre „sensus fidelium” în Biserica locală și la menționarea participării laicilor la alegerea episcopilor din § 24, dar s-a menținut, împotriva propunerii cardinalului Kasper, definirea naturii sinodale/sobornicești a Bisericii locale/episcopale înseși. Discuțiile cele mai intense au fost, cum era de așteptat, cele privitoare la modul de exercitare a sinodalității și autorității la nivel regional și universal. În ciuda insistenței mitropolitului Ioannis, s-a renunțat la expresia-cheie din § 30 potrivit căreia aplicarea concretă a canonului 34 apostolic e sinodul provincial, pentru că în ecleziologia catolică actuală conferințele episcopale naționale și regionale nu sunt de fapt sinoade cu protos. S-a renunțat, la insistențele părții catolice în lumina ultimelor evoluții și în ciuda protestelor ortodocșilor, și la menționarea în § 42 a unicei patriarhii a Occidentului în cadrul taxis-ului principalelor scaune de la Sinoadele Ecumenice. Temerea părții catolice ca papa să nu fie redus la statutul de patriarh în cadrul „pentarhiei” a prevalat asupra insistenței ortodoxe de a-l integra într-o structură de comuniune.

Întrucât era evident că nu mai era timp pentru terminarea discutării și amendării textului, în ultima seară, 24 septembrie 2006, s-a trecut la discuția și adoptarea următorului

Comunicat

Cea de-a IX-a Sesiune plenară a Comisiei mixte pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică s-a întrunit între 18–25 septembrie la Belgrad, Serbia, continuând lucrarea de căutare a restaurării deplinei comuniuni începută în 1980. Biserica Ortodoxă a Serbiei a oferit o generoasă ospitalitate întâlnirii. Deschiderea oficială a avut loc în capela Patriarhiei Sârbe în prezența Sanctității Sale Patriarhul Pavle care a urat bun venit membrilor Comisiei și și-a oferit sprijinul de rugăciune spunând: „... Fiți bine veniți toți în această casă a lui Dumnezeu a Bisericii noastre, a poporului nostru și a casei mele! Smerita mea rugăciune va acoperi dialogul vostru în iubire și adevăr, căci de aceea ne-am adunat aici. Dar și mai important, ba chiar singurul lucru important, e ca voi toți să fiți întăriți de harul Duhului Sfânt, Care îndreaptă toate lipsurile noastre și vindecă toate neputințele noastre.” Comisia a invocat apoi Duhul Sfânt asupra lucrărilor ei.

La prima sesiune de lucru de la Centrul Internațional Sava, copreședinții cardinalul Walter Kasper și mitropolitul Ioannis al Pergamului au prezentat lucrarea Comisiei, iar mitropolitul Iovan al Zagrebului a urat bun venit tuturor celor prezenți din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe. Prim-ministrul Serbiei, dr. Voislav Koštunița, s-a adresat și el Comisiei spunând: „Bisericile Răsăritului și Apusului dau un exemplu extraordinar prin dialogul lor, iar această întâlnire teologică de la Belgrad reprezintă un punct de referință pe acest drum. Cel mai mare dar făcut omenirii contemporane va fi acela de a-i convinge pe oameni, întâi de toate elitele politice, că dialogul n-are alternativă și că orice formă de aplicare a forței, dictat sau impunere a modelului și soluțiilor proprii în serviciul unui interes în primul rând personal distruge ultimele punți rămase între popoare și comunități în confruntare, în loc de a edifica pace, încredere, solidaritate și cooperare”. Prim-ministrul a oferit și un dineu tuturor participanților

Comisia mixtă e compusă din 30 de membri ortodocși și 30 de membri romano-catolici fiind prezidată de doi copreședinți, card. W. Kasper și mitrop. Ioannis al Pergamului, cei doi cosecretari fiind mitrop. Ghennadios al Sasimei și mons. Eleuterio Fortino. Întreaga delegație romano-catolică a fost prezentă cu excepția a doi membri care n-au putut să ia parte. Membrii ortodocși au reprezentat Patriarhiile Ecumenică, a Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Moscovei, Serbiei, României și Georgiei și Bisericile Greciei, Poloniei, Albaniei, Cehiei și Slovaciei, și Finlandei.

Comisia mixtă a discutat un text intitulat „Consecințele ecleziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: Sinodalitate și Autoritate

la cele trei niveluri ale vieții Bisericii: local, regional și universal”. Pregătit de Comitetul coordonator de la Moscova din 1990, acest text trebuia prezentat în același an la sesiunea plenară a Comisiei de la Freising, Germania, dar n-a fost discutat atunci și mai târziu din pricina faptului că evenimentele care aveau loc în Europa de Est au obligat Comisia să abordeze chestiunea „uniatismului” în legătură cu dialogul ecumenic. La întâlnirea de față documentul pregătit la Moscova a fost examinat cu grijă într-un spirit împărtășit de autentic angajament față de cauza căutării unității.

Un Comitet mixt de redactare a fost numit să revizuiască textul în lumina multelor observații și comentarii făcute în timpul discutării textului. Un text revizuit va face obiectul reuniunii viitoare ce va fi găzduită de Biserica Romano-Catolică anul viitor, în 2007.

În cursul reuniunii de o săptămână delegații romano-catolici au asistat la Sfânta Liturghie ortodoxă în catedrala Sfântul Marcu cu prilejul praznicului Nașterii Maicii Domnului, iar membrii ortodocși au asistat la o missă celebrată la catedrala catolică a Adormirii Maicii Domnului din Belgrad la invitația arhiep. Stanislav Hočevar. Membrii Comisiei au avut prilejul de a vizita și istorica mănăstire Ravanîța, unde au luat parte la un dîneu oferit de episcopul Ignati de Branicevo. Duminică seara președintele Serbiei, Boris Tadić, a oferit la reședința sa un dîneu în onoarea Comisiei.

Întrunirea Comisiei mixte a fost marcată de un spirit de prietenie și colaborare plină de încredere. Membrii Comisiei au apreciat mult generoasa ospitalitate a Bisericii Ortodoxe Sârbe și s-au bucurat pe toată durata dialogului de rugăciunile credincioșilor.

În loc de concluzii: un incident final cu valoare simptomatică

Întrucât nu mai era suficient timp, s-au discutat trei paragrafe (43–45). Cele patru condiții ale unui sinod ecumenic din Actele Sinodului VII Ecumenic au ridicat din partea catolică obiecții atât istorice, cât și teologice: nu se menționează în ele, ca unele subînțelese, convocarea de către împărat și, mai ales, conlucrarea Romei. Discuția paragrafului 45 a condus, din păcate, în finalul întregii reuniuni la o confruntare deschisă în fața delegației catolice între reprezentanții Bisericii Ruse și Patriarhiei Ecumenice. Episcopul Ilarion a obiectat energic împotriva paralelei dintre sinoadele „generale” ținute după schismă în Occident sub prezidarea papei și în Răsărit sub prezidarea Constantinopolului, ținând să se precizeze că în tradiția ortodoxă primatul Constantinopolului nu poate fi pus în paralelă cu cel al Romei, iar comuniunea Constantinopolului n-ar fi fost niciodată percepută drept o condiție obligatorie a sinodalității asemenea comuniunii cu Scaunul Romei în Occident. (În subtext polemica implicită era cea a Patriarhiei

Moscovei împotriva neo-„papismului” actual al inițiativelor „panortodoxe” al Patriarhiei Ecumenice.) Mitropolitul Ioannis a propus să se introducă precizarea comuniunii cu Scaunul Constantinopolului „deși înțeleasă într-un sens diferit” decât comuniunea cu Scaunul Romei. Dar nici aceasta n-a mulțumit pe episcopul Ilarion. Întrucât se ajunsese într-un punct critic, mitropolitul Ioannis a cerut cardinalului Kasper să pună la vot dacă membrii ortodocși ai delegației sunt de acord cu propunerea ep. Ilarion. S-a ajuns la situația inedită ca un cardinal să arbitreze formal o dispută interortodoxă. Propunerea ep. Ilarion a căzut la vot nefiind însușită decât de cei doi membri ai delegației ruse. Discuția a continuat apoi pe tema „ecumenicității” conciliilor generale ale Occidentului de după schismă, susținută de partea catolică – cardinalul Kasper a vorbit chiar de necesitatea unei viitoare „receptări” a lor! –, spre iritarea ortodocșilor, care prin mitropolitul Ioannis au arătat că dacă se insistă pe faptul că aceste concilii din mileniul II sunt „ecumenice” în același sens ca și cele din mileniul I, atunci dialogul este în pericol. Întrucât timpul se epuizase, discuțiile au fost suspendate urmând să fie continuate la următoarea Sesiune plenară a Comisiei mixte prevăzută pentru luna octombrie 2007 într-o țară catolică.

Incidentul de la ultima sesiune nu s-a încheiat însă aici. El a fost continuat după ridicare ședinței cu un protest al episcopului Ilarion la adresa cardinalului Kasper care condusese ședința. Protestul a fost postat luni, 25 septembrie 2006, ora 16, pe site-ul *www.interfax-religion.com*, într-un comunicat în care episcopul rus descrie incidentul și califică drept „inadmisibilă căutarea de soluții la chestiuni dogmatice și ecleziologice prin vot”, ele „putând fi rezolvate numai prin consens”. „Niciun vot nu poate forța participanții la un dialog bilateral ortodoxo-catolic la un compromis teologic sau să adopte un punct de vedere contrar înțelegerii de sine ecleziologice. Participanții ortodocși nu sunt autorizați să «inventeze» un model ecleziologic pentru Biserica Ortodoxă similar celui existent în Biserica Romano-Catolică pentru ca patriarhul Constantinopolului să poată ocupa un loc asemănător celui pe care-l ocupă papa în Biserica Romei.” În finalul comunicatului se spune că „cardinalul Kasper a luat în considerare protestul reprezentantului ortodox rus și a promis că revină asupra chestiunii la viitoarea sesiune a Comisiei mixte din octombrie 2007”.

Cardinalul Kasper a răspuns la protestul episcopului Ilarion într-un interviu postat pe 27 septembrie pe site-ul *www.zenit.org*. După ce descrie în termeni pozitivi lucrările reuniunii desfășurate „într-o atmosferă amicală, pozitivă și constructivă” ca un „pas înainte” în deplină onestitate pe o temă dificilă cum este cea a tensiunii între sinodalitate și autoritate, se referă și la incidentul final în termenii următori: „Chestiunea ridicată de episcopul Ilarion se referă la modul de înțelegere a ordinii tradiționale (*taxis*) între

Bisericile Ortodoxe, în care Scaunul Constantinopolului se bucură între ele de un primat de onoare. Chestiunea e interortodoxă și nu constituie o temă de discuție între catolici și ortodocși. Partea catolică a declarat explicit că nu dorea să intervină într-o astfel de controversă internă. Comisia nu putea decide în ce privește substanța chestiunii. Ea a fost abordată numai din punct de vedere procedural și numai în sensul de cum e cu puțință depășirea ei. Această poziție a fost expres explicată delegației ortodoxe ruse, ceea ce face greu explicabil protestul ei public. Comisia a decis să se întrunească anul viitor pentru a continua dialogul. Ne-am dori ca între timp să se ajungă la o soluționare a diferențelor existente la nivel ortodox. Dacă problema va rămâne deschisă, va provoca o permanentă dificultate pentru dialogul internațional catolico-ortodox. „Pentru ca ortodocșii și catolicii să poată progresa pe calea spre unitatea deplină - a concluzionat nu fără ironie cardinalul - e necesară unitatea Bisericilor Ortodoxe.”

Întrerupt practic mulți ani, dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic a reluat la Belgrad într-o atmosferă calmă firul întrerupt acum 16 ani cu discuția unui text despre sinodalitate și autoritate care exprimă fidel viziunea ecleziologică a mileniului I. Dezbaterile pe marginea lui au reflectat tendința părții romano-catolice de a nuanța această viziune pentru a nu o pune în contrast și a o armoniza cât mai mult cu tradițiile mileniului II în sensul indicat de recenta renunțare de către papa Benedict XVI la titlul de „patriarh al Occidentului”. Dialogul între cele două ecleziologii, catolică și ortodoxă, ale mileniului II, mileniul diviziunii, în lumina mileniului I, mileniul comuniunii ca unitate în diversitate, a fost însă și riscă să fie slăbit în continuare de confruntarea inutilă între înțelegerile diferite ale primatului universal în Biserica Ortodoxă dintre Moscova și Constantinopol, dezacord care a blocat deja „sine die” și pregătirile în vederea convocării Sfântului și marelui Sinod Panortodox.

Drd. Nicușor DECIU

**PROLEGOMENE LA O ISTORIE A LITERATURII
CREȘTINE. PARABOLĂ, MIT ȘI SIMBOLURI BIBLICE ÎN
ROMANUL „IDIOTUL” AL LUI F. M. DOSTOIEVSKI**

„Nu demitizarea trebuie s-o căutăm,
ci desidololatrizarea (lumii). De altfel,
mitizarea este modul abordării oricărui adevăr”
N. Matsoukas

O problemă care devine din ce în ce mai evidentă în contemporaneitate este absența unei creații culturale profunde, care să-l scutească pe om de infinitatea amănuntelor nesemifictive, de orice factură ar fi ele, și să-l orienteze către esențele vieții. Dimpotrivă, producțiile culturale contemporane excelează tocmai prin aceste inutile și deformatoare amănunte, fie „proclamând un drept deschis la dezonoare”¹, fie fluturând pirotehnic prin fața ochilor publicului frânturi de adevăr amestecate cu magii și cu învățături mincinoase, pe care tradiția le-a numit demonice, fără ca acest lucru să fie spus într-un mod metaforic.

Totuși, omul de azi are nevoie, mai mult decât oricând, de un model în imediata lui apropiere, pentru a-l urma, pentru a se configura ca ipostas uman irepetabil și desigur pentru a se desăvârși prin dezvoltarea aceluiași caracter *după asemănarea* lui Dumnezeu.

Deși spațiul modern nu este foarte bogat în modele umane și culturale, totuși ele nu lipsesc pentru că Dumnezeu are în orice timp „cinci mii de bărbați” așezați deoparte, care nu și-au plecat capul în fața idolilor.

Am cugetat ca fiind reprezentativă pentru un anumit tip de experiență încercarea de a schița câteva note despre creația și implicit despre modul devenirii ființei la F. M. Dostoievski², de asemenea, despre o anumită manieră (ermineutică) în care putem decodifica, în calitatea noastră de cititori, mesajul romanului (romanelor) acestuia. Despre Dostoievski se vorbește deja ca despre un mare clasic, și aceasta pe bună dreptate, însă cred că datorită

¹ F. M. DOSTOIEVSKI, *Demonii*, Edit. pt. Literatură Universală, 1970, p. 408.

² Dacă ar fi să-mi motivez alegerea, aș trimite doar la lucrarea Sf. Iustin POPOVICI, *Dostojevski o Evropi i Slovenstvu*, Beograd, 1940, p. 351-368. (Este vorba mai cu seamă de ultimul capitol al cărții, unde Dostoievski este numit „om deplin” și „prooroc al Dumnezeului-Om”).

prospețimii prezenței sale în conștiința configurată în spațiul nostru cultural l-am putea considera, fără nici o rezervă, drept un *model contemporan*. Totuși, aserțiunea în cauză nu vizează exclusiv domeniul literaturii cu diversele lui manifestări stilistice. De altfel, o creație este actuală în măsura în care ea poate ajuta la cunoașterea de sine, și trecând peste barierele de stil ale epocii să pătrundă în inima omului și să-i vorbească sensibil și pe înțeles despre ceea ce este veșnic, ca și despre posibilitatea reală a percepției acestui element veșnic. De aici ar proveni impulsul care ne-a determinat să ne oprim asupra prezentării lui Dostoievski.

Investigând imensa literatură consacrată lui F.M. Dostoievski, oricine ar putea rămâne cu impresia că opera scriitorului rus nu este altceva decât o nesfârșită expunere, valoroasă de altfel, de reflecțiuni filosofice, religioase și analize psihologice. Însă această perspectivă lasă nerezolvată într-un anumit mod problema întregului, anume a faptului că Dostoievski nu este un scriitor de tratate sistematice, ci de romane, tip de lucrare care deține formele sale specifice de exprimare. Pe lângă aceste caracteristici, el trăiește și creează ca un creștin ortodox autentic, adică dintr-o anumită perspectivă camuflat. Până la un anumit punct chiar scrierea de romane i-a servit scriitorului rus drept acoperământ smerit al propriilor experiențe și trăiri, care nu suportă expunerea într-un limbaj direct, denotativ. Plasând așadar ideile filosofice, religioase și psihologice acolo unde le și este locul de altfel, adică în interiorul romanului, ni se descoperă și o altă viziune asupra lucrurilor.

Dacă, de pildă, ne-am gândi să facem o scurtă trecere în revistă a ideilor care stau la baza marilor romane ale lui Feodor Mihailovici, am putea constata, nu fără surprindere, că aproape toate sunt centrate pe câte o parabolă evanghelică, pe care apoi o dezvoltă și o descrie, păstrând în același timp acel caracter tainic și inepuizabil al parabolei. Astfel, *Crimă și pedeapsă* narează elemente dezvoltate pe marginea fragmentului foarte bogat în semnificații al „Învierii lui Lazăr” (Ioan 11, 1-45), pe care i-l citește (în roman) Sonia Marmeladova lui Raskolnikov, anticipând viitoarea metanoie și „înviere din morți” a acestuia. Romanul *Idiotul* dezvoltă pilda „Copilului, model al desăvârșirii”, precum și imaginea paradisiului cu care este indisolubil legată, după cum Sfântul Evanghelist consemnează cuvintele Mântuitorului: «Dacă nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în Împărăția cerurilor» (Matei 18, 3). Romanul *Demonii* e centrat pe episodul evanghelic al „Demonizațiilor din ținutul Gadarenilor” (Luca 8, 32-37), care apare și ca motto al romanului. *Frații Karamazov* este întemeiat pe pilda „bobului de grâu care moare pentru a aduce roadă multă” (Ioan 12, 24), dar și pe simbolistica Împărăției cerurilor, a cărei imagine este în acest caz comunitatea copiilor, care-l are în centru pe monahul Alioșa Karamazov.

Desigur, Dostoievski nu face în romanele sale o erminie obișnuită,

școlărească mai bine zis, a acestor parabole evanghelice, ci mai degrabă încearcă să pătrundă în duhul lor până în zonele accesibile minții umane, după care descrie această experiențiere harismatică într-un limbaj cu valențe simbolice, în care pot surveni fragmentar chiar și alte parabole sau motive biblice. Acest tip de gnoseologie, definitoriu am putea spune pentru Dostoievski, este fixat prin folosirea mijloacelor descriptive ale unei arte iconice dinamice. Acest lucru, probabil, l-a determinat pe Arhim. Paulin Lecca să spună: „Dostoievski a vorbit despre supremele taine metafizice în limbajul miturilor”³.

Prin urmare, se poate observa la artistul rus o inedită încercare de a promova prin intermediul artei literare o formă specială de *mit creștin*⁴, prin care să facă accesibilă o cunoaștere a lucrurilor, imposibilă în condițiile unei investigații a respectivelor parabole evanghelice dintr-o perspectivă științifico-rațională.

În plus, *mitul dostoievskian* își propune o implicare conștientă a omului în actul gnoseologic. Obiectivul lui este crearea unui amplu proces de cunoaștere care să-l atragă pe cititor în primul rând spre o conștiință clară a propriei lui existențe, după care să urmeze transformarea calitativă a individului în ceea ce teologic numim *ipostas*. S-ar putea spune așadar, că sensul profund al mitului în viziunea lui Dostoievski este acela de a realiza o conexiune între planul gnoseologic și cel ontologic⁵, care amintește în felul ei de acea perspectivă unitară asupra lucrurilor, pe care o dețin scrierile Sfinților Părinți.

Receptarea „mitului” în opera dostoievskiană presupune însă o corectă înțelegere a anumitor dimensiuni artistice pe deplin topite în actul creator, specifice, dacă nu chiar unice, ale lui Feodor Mihailovici.

O primă dimensiune, mai evidentă, ar fi aceea care este constituită din caracteristicile limbajului. *Limbajul mitic*⁶ reprezintă principalul instrument

³ Arhim. Paulin LECCA, *Despre frumosul divin în opera lui Dostoievski*, Edit. Discipol, București 1998, p. 42. În sensul acestei idei, N. Matsoukas afirmă faptul că: „fără mit, legendă și miracol, negreșit se închid orizonturile vieții și ale istoriei în general”. Vezi: *O Σατανάς*, Tesalonic, 1999, p. 232.

⁴ Cu siguranță F.M. Dostoievski a avut în vedere și ca fundament al „filosofiei” sale, versetul de la *Matei* 13, 35: „Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii”.

⁵ Există o multitudine de mărturii (de la F. Nietzsche la I. Mânzat), care declamă faptul că foarte mulți oameni, atunci când îl citesc pe Dostoievski, descoperă anumite dimensiuni, unele cunoscute, altele necunoscute, ale propriului lor sine. Prin urmare, fondul acestor texte ale scriitorului rus este universal uman. De aici rezultă un alt aspect al întâlnirii dintre ontologic și gnoseologic în cazul creației dostoievskiene.

⁶ A se vedea mai pe larg descrierea valențelor limbajului mitic la N. MATSOUKAS, *Istoria filosofiei*, Tesalonic, 2002, p. 71.

de construcție al narațiunii, care se apropie foarte mult prin forma și simplitatea lui de limbajul Evangheliei. De altfel, așa cum am văzut mai sus, diegeza romanelor se construiește în mare parte prin dezvoltarea anumitor evenimente evanghelice. Prin intermediul acestui tip de limbaj autorul va reuși o multiplicare a planurilor de lectură, prin care unul și același text se pretează la mai multe înțelesuri, toate posibile. Iată, de pildă, cum se prezintă din această perspectivă relațiile dintre personajele principale ale romanului *Idiotul*:

Nastasia Filippovna poate reprezenta în plan simbolic sufletul, la origine frumos și duhovnicesc, care a căzut în robia diavolului, simbolizat de Toțki, dar mai ales de Rogojin⁷, care, în pofida păcatului, îl caută și-l cheamă pe Mântuitorul său.⁸ Atunci Hristos, simbolizat de prințul Mășkin, se pogoară la suflet ca să-l elibereze din această robie. Iar pentru aceasta îi propune să se căsătorească cu El.⁹

O citire atentă a fragmentului care relatează prima întâlnire dintre Mășkin și Nastasia poate descoperi anumite replici, le-am putea numi misterioase, între cele două personaje, replici care la prima vedere par total rupte de context. În aceste dialoguri cu un evident caracter simbolic se face referire la o posibilă cunoaștere a celor doi înainte de a se fi văzut:

„- Ochii dumitale îmi par așa de cunoscuți... dar nu, e cu neputință!... Eu nu am locuit niciodată la Petersburg. Poate... în vis”.¹⁰

„- Adineauri ți-am văzut portretul [...] și mi s-a părut că mă chemi de mult...”¹¹

Iar Nastasia îi răspunde:

„- Parcă eu nu am visat să te întâlnesc odată și odată?”¹²

În propunerea de căsătorie pe care prințul i-o va înainta puțin mai târziu Nastasiei¹³, după cum se pare nu este vorba cătuși de puțin de o căsătorie obișnuită între doi oameni, ci de simbolul unirii nuptiale dintre

⁷ Konstantin MOKHULSKY, *Dostoievski His Life and work*, Princenton, University Press p. 377-379. Personajul Rogojin își exprimă demonismul și prin semnificația etimologică a numelui, care în rusă înseamnă *purtătorul de corn*.

⁸ L. ZANDER, *Mirele și mireasa la Dostoievski* (în gr.), rev. Εποπτεία 62, Tesalonic, 1981, p. 890.

⁹ F.M. DOSTOIEVSKI, *Idiotul*, Edit. pt. Literatura Universală, București 1969, p. 189. În acest sens L. Zander scrie: „aceasta este o temă care se regăsește în toate romanele lui Dostoievski și care s-ar putea numi *mitul miresei și al Mântuitorului*”. L. ZANDER, *Mirele și mireasa la Dostoievski* (în gr.), rev. Εποπτεία 62, p. 888.

¹⁰ *Idiotul*, p. 124.

¹¹ *Idiotul*, p. 195.

¹² *Idiotul*, p. 198.

¹³ *Idiotul*, p. 189.

Hristos și suflet, atât de des întâlnit în teologia patristică.¹⁴

Se vede că Dostoievski a pregătit cu grijă această temă, nu numai prin faptul că l-a zugrăvit pe Mășkin ca pe un om edenic, fără patimi trupești, ci și prin aceea că l-a pus să mărturisească, cu mult înainte, următorul lucru esențial din perspectiva corectei interpretări a romanului:

„- Eu nu pot să mă căsătoresc cu nici o femeie”.¹⁵

Prin urmare, nu o căsătorie obișnuită intenționa în acest caz prințul-Hristos, ci realizarea actului, al cărui simbol tainic este acesta: unirea omului cu Dumnezeu. Dar așa cum se întâmplă de cele mai multe ori cu sufletul omului, deși își dorește în principiu unirea cu Hristos, preferă în mod paradoxal plăcerea și iubirea trupească. Așa va proceda și sufletul-Nastasia, preferându-l pe Rogojin în locul lui Mășkin, adică seducția fantasmei demonice în locul unei iubiri transfiguratoare, pe care s-o primească și s-o păstreze în mod liber prin unirea-nuntă cu Mântuitorul.

A doua dimensiune caracteristică a mitului dostoievskian este *atmosfera* în care se desfășoară evenimentele narațiunii. Cu adevărat uimitor este faptul că, în mod special la unele dintre evenimentele narațiunii, această *atmosfera* este atât de concretă încât devine palpabilă. Dostoievski este maestrul care reușește să-l facă pe cititor, de cele mai multe ori într-o modalitate foarte vie, să participe la acțiunea romanului și să anuleze distanța care se află în mod obișnuit între text și cititor, așa cum se întâmplă, de pildă, în cazul unui tratat științific. Cititorul poate experimenta într-o anumită măsură sensul intuitiv al lucrurilor și posibilitatea de a participa simultan la mai multe evenimente, ceea ce atrage după sine inclusiv o altă percepere a timpului și spațiului. Un exemplu convingător în acest sens este abisul fragment de la paginile 217-268 (Partea a-II-a; II-VI), care descrie intuițiile prințului Mășkin în legătură cu Rogojin, casa lui, obiectele din ea, reflecțiile despre ekstasul epileptic, sentimentul primejdiei iminente și, în sfârșit, atacul criminal al lui Rogojin, urmat de declanșarea crizei de epilepsie.¹⁶

A treia dimensiune, care într-un fel anume provine din cea anterioară, este aceea a *timpului mitic*. Dimensiunea temporală trebuie amintită în mod special, întrucât în arta literară a lui Dostoievski sunt prezente anumite

¹⁴ De pildă, toată erminia Sf. Grigorie de Nyssa la cartea *Cântarea Cântărilor* (PG 44, 756-1120) este construită pe tema unirii nuptiale dintre ψυχή (=suflet, care în limba greacă e la genul feminin) și Mirele-Hristos, sau, mai general, dintre Biserică și Hristos.

¹⁵ *Idiotul*, p. 44.

¹⁶ Fragmentul este prea mare pentru a-l putea cita integral. El trebuie parcurs însă cu atenție de către cei care doresc o mai bună percepere a mitului dostoievskian. Vezi în ediția citată la p. 217-268.

„anomalii” temporale, dacă le-am raporta la experiența cotidiană. Acestea se constituie în inexplicabile dilatări ale timpului, prezente, de exemplu, în relatările despre trăirea morții sau în experiențele ekstactice ale elipticului Mășkin.¹⁷ Probabil că rolul acestei neobișnuite dimensiuni a operei este acela de a-i sugera omului modern o posibilă eliberare de teroarea curgerii timpului, care-l chinuie provocându-i neconținute angoase și frustrări în absența unui sens existențial orientat eshatologic.

A patra caracteristică a mitului la Dostoievski ar fi *recuperarea creatoare a unor stări inițiale și finale (eshatologice)*. Acest lucru este realizat prin faptul că mitul este conceput ca un tot unitar, care conține nu doar răspunsul la anumite întrebări, ci mai cu seamă arată sub o formă simbolic-ionică de unde vine omul, rostul lui în lume și parcursul său după moarte.

Un prim exemplu în acest sens se găsește, deloc întâmplător, chiar la începutul romanului *Idiotul*, când prințul Mășkin reușește să creeze un fel de paradis pământesc împreună cu copiii unui sat elvețian de munte¹⁸, simbol al paradisului inițial, dar și al viitoarei Împărății a cerurilor.

Un al doilea exemplu este cel exprimat prin ideile inclasificabilului personaj Lebedev, un bețiv-treaz care avea drept preocupare de căpătâi tâlcuirea Apocalipsei¹⁹ și ale cărei evenimente le vedea împlinindu-se în parte în timpurile și în locurile în care trăia, atitudine cu totul în spiritul tradiției ortodoxe, care nu plasează Apocalipsa doar la sfârșitul istoriei, ci și în fiecare *acum* al istoriei Bisericii. Această concepție a lui Dostoievski asupra realității lucrurilor s-ar putea spune că se află în strânsă legătură și cu accentuatul caracter profetic al artei sale.

În opinia personajului de mai sus, „Steaua Absintos, care cade pe izvoarele apelor vieții” [Apoc 8, 10-11] simbolizează rețeaua căilor ferate, care brăzdează Europa.²⁰

Cel puțin pentru Dostoievski este perceput cu mare acuitate faptul că tehnologia anunță era unor metamorfoze apocaliptice în istorie, care ar putea duce chiar la autodistrugerea omenirii. De aceea profetismul operei lui Dostoievski se actualizează aici, lărgind înțelesurile anumitor pasaje din Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, ba chiar sugerându-ne un anumit realism istoric al acestei scrieri biblice.

Ceea ce nu are cum să nu impresioneze un biblist, de pildă, este faptul că suportul acestor erminii ale Apocalipsei este unul pur biblic. Adică

¹⁷ De asemenea, cititorul este rugat să lectureze romanul deoarece citarea unor fragmente atât de extinse este imposibilă în spațiul unui eseu.

¹⁸ *Idiotul*, p. 79-91.

¹⁹ *Idiotul*, p. 229.

²⁰ *Idiotul*, p. 421.

decriptarea textelor simbolice se află în „semnele timpului”²¹ și în alterarea masivă a relațiilor dintre oameni.²²

Astfel, la întrebarea personajului Kolea: „Vina pentru slăbirea izvoarelor vieții este a drumurilor de fier?” Lebedev răspunde semnificativ:

„- Nu chiar a drumurilor de fier, tânărul și neastâmpăratul meu prieten precece, ci, în general, a tendinței pentru care drumurile de fier ar putea servi doar ca o ilustrare, ca să zic așa, ca o ilustrare plastică. Zoresc, huruie și zângăne cu tãmbãlau mare, cicã pentru fericirea omenirii. «Omenirea devine prea zgomotoasă și prea industrială, în detrimentul liniștii sale spirituale», spunea cu amărăciune un gânditor solitar retras din iureșul vieții”.²³

Se pare că Dostoievski sesizează în acest caz o opoziție funciară între om și tehnică, și de asemenea între tehnică și creație. Tehnica se organizează după alte principii decât viața omului. Ea nu este concepută în conformitate cu structura și cu ritmurile firii omenești, de aceea, prin principiile sale organizatorice se distruge acea *organicitate* existențială specifică omului.

Sugestiile scriitorului în ceea ce privește tehnica nu se opresc la opoziția acesteia față de existența umană, ci merg până la a identifica o opoziție între mașină și Dătătorul vieții. Atunci când nihilistul Ippolit Terentiev descrie tabloul *Punerea lui Hristos în mormânt* al lui Hans Holbein cel tânăr, compară moartea cu o mașină monstruoasă pe care o contrapune, într-un anume fel Vieții-Hristos:

„Când privești tabloul acela cercetându-l, natura ți se năzare în chip de fiară enormă, mută și neînduplecată, sau mai bine zis, oricât de ciudată ar părea comparația, ca o mașină imensă de construcție modernă, care, surdă și insensibilă a înșfăcat, zdrobind în măruntaiele ei o ființă magnifică²⁴, fără de preț, o ființă care ea singură prețuia cât întreaga natură cu toate legile ei, cât întreg pământul...”²⁵

După cum reiese din aceste fragmente, Dostoievski a simțit cu mare intensitate faptul că viața nu se poate conforma cu starea de mecanicitate impusă de civilizația tehnologică. Aceasta pentru că în spatele tuturor facilităților ei se află depersonalizarea treptată a omului, care duce în final spre moartea sufletească.

Tehnologia s-ar putea, totuși, să nu fie decât o nefastă „noapte a

²¹ Vezi Matei 16, 1-3: „Fățarnicilor, fața cerului știți s-o judecați, dar semnele vremurilor nu puteți”.

²² Vezi Luca 21, 7-33.

²³ *Idiotul*, p. 421.

²⁴ Este vorba despre persoana Mântuitorului.

²⁵ *Idiotul*, p. 462.

creației”, după inspirata formulare a lui N. Berdiaev²⁶, o căutare disperată și non-simbolică a omului modern areligios, care se află în contradicție ființială cu lumea mitului, parabolei și a artei.

În viziunea dostoievskiană, viața nu se poate împlini decât prin transfigurarea artistică²⁷, prin căutarea frumosului dumnezeiesc. Iar arta, după cum am văzut în exemplele de mai sus, este ekstas, este iubire și înălțare a sufletului spre armonia unirii cu Dumnezeu.

Ceea ce ar mai merita semnalat în legătură cu concepția lui Dostoievski despre parabolă și profeție este aceea că el reușește, printr-o metodă pe care am putea-o numi *suprapunerea ideilor*, să-și construiască, peste planul ocupat de „filosofia tehnologiei”, propria artă a profeției. Acest caracter profetic și simbolic totodată, care străbate marea operă dostoievskiană – după cum știm profeția este una dintre harismele fundamentale ale unei Biserici vii – pledează convingător pentru faptul că scrierile lui F.M. Dostoievski exprimă, într-un mod extrem de original, tradiția spirituală a Răsăritului.

Prin limbajul său presărat cu simboluri, prin raportarea la Hristos ca temei al tuturor lucrurilor²⁸, prin recursul inspirat la parabolă și mit, prin multitudinea planurilor de lectură și prin explozia semnificațiilor care depășesc contextul, F.M. Dostoievski este probabil exemplul cel mai impunător al posibilității unei culturi ortodoxe, ce deține un mesaj eliberator pentru toate generațiile. Iar chintesența acestui mesaj pe care Dostoievski l-a rostit prin gura prințului Mășkin lansează în universal nădejdea cu puternice inflexiuni areopagitice că „frumusețea va mântui lumea”!

²⁶ Nikolai BERDIAEV, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Amarcord, Timișoara, 1994, p. 54.

²⁷ Deseori se poate întâlni în scrierile filocalice analogia ascezei, rugăciunii sau preoției cu arta. Uneori acestea sunt numite prin sintagma: „arta artelor”. Vezi, de exemplu, la Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Tatatul despre preoție*, PG 35, 425.

²⁸ Vezi: *Scrisoare către N. D. Fonvizina*, Omsk, februarie, 1854.

CRONICA

Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* din București

Doctorate acordate:

Popa Cristian a susținut, în data de 11 iulie, teza de doctorat cu tema: *Religiile de mistere și misterul creștin*, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Scurea Liliana a susținut, în data de 11 iulie, teza de doctorat cu tema: *Pavel A. Florenski, teolog ortodox și istoric al religiilor*, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Galeriu Cristian a susținut, în data de 18 iulie, teza de doctorat cu tema: *Învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul împotriva monofizitismului și monotelismului*, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Ștefan Alexe.

Călina Gelu a susținut, în data de 19 iulie, teza de doctorat cu tema: *Relația dintre Biserică și Stat privită interconfesional*, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Mureșan Radu-Petre a susținut, în data de 19 iulie, teza de doctorat cu tema: *Atitudinea Bisericilor europene față de prozelitismul advent: impactul în societatea contemporană*, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Participări la simpozioane, manifestări științifice:

În cadrul manifestațiilor legate de cea de-a V-a *Întâlnire Mondială a Familiilor*, desfășurată la Valencia (Spania), în perioada 1-9 iulie a.c., a avut loc un *Congres Internațional de Teologie Pastorală*, cu tema: *Transmiterea valorilor credinței în și prin familie*. Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de Pr. conf. dr. Constantin Preda, care a susținut un referat, cu titlul: *Biserica Ortodoxă și familia: formarea persoanei și transmiterea credinței*.

În perioada 6-9 iulie a.c., Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, a participat la *A doua Consultație a Facultăților de Teologie din Europa*, desfășurată la Graz (Austria). Tema principală a acestei reuniuni a fost: *Provocările teologiei într-o Europă pluralistă*.

La lucrările celui de-al XXI-lea *Congres Internațional de Studii Bizantine*, desfășurat la Londra (Anglia), în perioada 21-26 august a.c., Facultatea de

Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie.

În perioada 14-20 septembrie a.c., la Bose (Italia) a fost organizat al *XIV-lea Congres Ecumenic Internațional de Spiritualitate Ortodoxă*, cu două sesiuni distincte: *Nicolae Cabasila și dumnezeiasca Liturghie* (organizată de Patriarhia Ecumenică de Constantinopol) și, respectiv, *Misiunea Bisericii Ortodoxe Ruse* (organizată de Patriarhia Moscovei). Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula.

La invitația Facultății de Teologie a Universității Catolice din Leuven (Belgia), în perioada 23-25 septembrie a.c., Pr. prof. dr. Nicolae Necula a participat la o întâlnire de lucru între conducerea și cadrele didactice ale amintitei instituții de învățământ superior și reprezentanți ai mai multor Facultăți de Teologie de confesiune catolică și ortodoxă din fostele țări comuniste, având ca scop cunoașterea reciprocă și stabilirea unor forme de cooperare.

(Asist. drd. Ionuț-Alexandru TUDORIE)

Facultatea de Teologie Ortodoxă Dumitru Stăniloae din Iași

Doctorate acordate:

Pr. Popa Constantin Marcel a susținut lucrarea *Mănăstirea Negru-Vodă din Câmpulung Muscel și rolul ei în viața politică, economică, religioasă și culturală a Țării Românești în sec. XIV-XX*, la disciplina „Istoria Bisericii Ortodoxe Române”, sub îndrumarea acad. prof. dr. Emilian Popescu (4 iulie);

Pr. Găgiu Cristian a susținut, în aceeași zi, la aceleași îndrumător, lucrarea intitulată *Teologie și umanism în epoca Paleologilor*, la disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului”;

Dumitrașcu Iulian Ștefan a susținut, tot la „Istoria și spiritualitatea Bizanțului”, sub îndrumarea d-lui acad. prof. dr. Emilian Popescu, lucrarea cu titlul *Vlahii în Peninsula Balcanică în Evul Mediu. Romanitatea sud-dunăreană între Bizanț și Roma* (4 iulie).

Participări la simpozioane, manifestări științifice:

Pr. Conf. dr. Gheorghe Petraru a susținut conferința *Teologia misionară în învățământul teologic din Biserica Ortodoxă Română*, în cadrul celei de-a III-a Conferințe Europene de Misiologie, care a avut ca temă „Europa postiluministă. Curajul misiunii într-o Europă în proces de construcție”, Paris, 24-28 august 2006.

Pr. lect. dr. Alexandrel Barnea a participat, la Viena, la conferința pe tema „Teorie und Geschichte der Monodie” (Teoria și istoria monodiei), unde a

prezentat un referat cu titlul *Aspecte cu privire la legătura dintre text și melodie în muzica bisericească românească de tradiție bizantină*, 7-10 septembrie 2006;

Pr. prof. dr. Andrew Louth, profesor de Patristică și Studii Bizantine la Universitatea Darham din Marea Britanie, a conferențiat în facultatea noastră pe tema *Religion and Society in the World of Today* (25 septembrie 2006).

Pr. conf. dr. Ion Vicovan a participat și prezentat la Valea Viei, Pătârlagele, Buzău, lucrarea prof. Ioan Mihalcescu (mitropolitul Irineu Mihalcescu al Moldovei), *Sinodul III Ecumenic din Efes, 431*, (ediția 1931, retipărită la ed. „Irineu Mihălcescu”, Buzău, 2006 (subsemnatul a scris și prefața la noua ediție).

(Pr. conf. dr. Ion VICOVAN)

E
O
L
O
G
I
C

R ECENZII

Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, postfață de Eduard Iricinschi, Ed. Polirom, Iași, 2006, 235 p.

Mircea Eliade, în prefața la o lucrare a lui Ioan Petru Culianu (I.P.C.) – este vorba de *Eros și magie în Renaștere 1484* – caracteriza pe tânărul său discipol drept „istoric al religiilor, specialist în Antichitatea târzie și în gnosticism, dar și balcanolog și romanist” (vezi ed. a doua a lucrării mai sus amintite, Ed. Nemira, 1999, p. 11). Fără îndoială că Mircea Eliade îl consideră pe I.P.C. specialist în gnosticism datorită unor lucrări și a mai multor articole despre acest vast domeniu scrise de ucenicul său. Interesul lui I.P.C. pentru gnosticism a apărut în perioada cât a studiat la Milano cu Ugo Bianchi (1973-1976), rămânând apoi unul din domeniile de cercetare prioritare.

Lucrările publicate în volum care au ca obiect principal studiul gnosticismului – I.P.C. este preocupat de acest subiect și în alte lucrări al căror obiect principal îl prezintă alte teme – sunt: o culegere de articole cu titlul *Saggi scelti sulla gnosi e altri sudi*, publicată în Italia în 1981, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorii și mituri*, scrisă în franceză și publicată în 1990, *Arborele gnozei*, reprezentând ediția engleză revizuită a *Gnozelor dualiste*, publicată postum în 1992. Dar preocupările în domeniul gnosticismului ale lui I.P.C. au început prin redactarea unei teze de licență, în 1973 și prezentată în 1975 la Universitățile Cattolice „del Sacro Cuore” din Milano, care însă a primit o formă finală abia în perioada olandeză, căci *Cuvântul de mulțumire* a fost semnat la Groningen la 19 iulie 1982, fiind publicată în italiană în anul 1985. Este vorba de lucrarea *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas* publicată recent la Editura Polirom, pe care voi încerca s-o prezint pe scurt în cele ce urmează.

Așa cum autorul însuși scrie în *Preambul*, lucrarea se dorește a fi un instrument de lucru pentru studentul care dorește o familiarizare rapidă cu gnosticismul, dar și o imagine succintă realizată pentru specialiști, asupra activității lui Hans Jonas și a rolului jucat de el în istoriografia modernă a

gnosticismului.

Introducerea (p. 13-36) slujește primului scop al lucrării, fiind într-adevăr utilă studenților. După o succintă prezentare a gnosticismului, I. P. C. are grijă să-și încadreze atât mentorul direct, pe Ugo Bianchi, cât și pe cel care face obiectul studiului său, Hans Jonas în schema celor două teze cu privire la originile gnosticismului. Ambii sunt adepții *tezei istorico-religioase*, după care gnosticismul este conceput ca un fenomen independent de creștinism, în pofida interferențelor lor ideologice și istorice. În vreme ce Hans Jonas respinge ideea originii ebraice a gnosticismului, înclinând mai mult spre acceptarea unei origini samaritene a acestuia, Ugo Bianchi aparține unui curent din cadrul adepților *tezei istorico-religioase* care încearcă găsirea unei punți de legătură cu adepții *tezei ereziologice* formulată de Adolf von Harnack, care vedea în gnosticism „o elenizare acută a creștinismului.”

Primul capitol este o analiză a celei mai originale interpretări a gnosticismului, elaborată de Hans Jonas între 1930-1940. În lucrarea *Gnosis und spätantiker Geist I*, (Gnoză și spiritul antichității târzii I), Jonas încearcă să răspundă la întrebarea: Ce definește în primul rând situația existențială a omului gnostic? Pornind de la literatura mandeiană de factură gnostică, Jonas considera că simbolul „vieții străine” este primul care ne introduce în discursul gnostic. Omul se simte străin de lume în sensul că nu îi aparține, însă trebuie să suporte toate consecințele acestui sentiment. Când omul se obișnuiește cu această condiție, sentimentul de înstrăinare își schimbă conținutul: omul devine străin în raport cu originile sale. Din această angoasă insolubilă, omul nu poate fi scos decât de un personaj purtător de cunoaștere salvatoare, de gnoză. Gnoza nu este o cunoaștere intelectuală ci o învățătură soteriologică care, odată însușită, face suportabil sentimentul înstrăinării. Din sentimentul înstrăinării, al rupturii dintre om și lume, s-a dezvoltat dualismul gnostic lume-Dumnezeu.

În consecvență cu această teorie existențialistă, I.P.C. arată că descrierile orgiilor gnostice prezente la ereziologi precum Epifaniu, pot avea o realitate istorică și pot fi explicabile în contextul teologiei gnosticismului. Practicarea lor nu avea nimic hedonist, ci se urmărea trezirea sentimentului penibilității și a trudei fără rost, a înstrăinării de lume.

Capitolul al doilea analizează diferite structuri și tipuri de gnoză (p. 61-88). Mă voi opri numai asupra poziției lui Jonas față de dualismul gnostic. Dualismul gnostic este condiția *sine qua non* a multiplelor forme de gnosticism. Dualismul gnostic este unul ontologic. Spre deosebire de poziția iudeo-creștină, în gnosticism, păcatul nu este uman, ci aparține eonilor care au provocat degradarea ordinii superioare a lumii. În ce privește împărțirea dualismului gnostic, de către Jonas, în două tipuri: *siro-egiptean* și *iranian*, I.P.C. propune renunțarea „*pentru totdeauna la tipologia lui Jonas*” și

„acceptarea tipologiei ireproșabile pe care i-o datorăm lui Ugo Bianchi” (p. 69-70). Tipologia lui Bianchi arată astfel: înlocuirea tipului „siro-egiptean” al lui Jonas cu un tip de „dualism moderat” sau „monarhian”, iar așa-numitul tip „iranian” cu un tip „dualism radical” (p. 78).

Capitolul al treilea intitulat *Originile Gnosticismului* (p. 89-120) începe cu exprimarea de către I.P.C. a satisfacției că Jonas a adoptat o poziție „neobișnuit de prudentă și echilibrată” de teoria/teoriile școlii de istorie a religiilor (*religionsgeschichtliche Schule*). Acuzat că în scrierile din tinerețe a „heideggerizat” gnoza (vezi teoria existențialistă a lui Jonas cu privire la originile gnozei), teoria lui Jonas cu privire la originile gnozei are marele merit de a fi rămas viabilă și după descoperirea textelor gnostice de la Nag Hammadi.

Teoria originii gnosticismului a lui Jonas este prezentată în paralel cu cea a lui Rudolf Bultmann „maestru și elev al lui Jonas în același timp” (p. 91) din lucrarea sa *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Creștinismul primar în cadrul religiilor antice). Pentru Bultmann, gnoza este o mișcare religioasă precreștină orientală, concurentă creștinismului. Bultmann este tributar, conform lui I.P.C., faimoasei teze a misterului iranian al salvării elaborată de Richard Reitzenstein, în cadrul *religionsgeschichtliche Schule*. I.P.C. este cunoscut ca un ardent critic al *religionsgeschichtliche Schule*. Într-o altă lucrare a sa, *Psihanodia. O prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului și la importanța acestuia*, publicată în 1983, școala sus-amintită este considerată drept „o eroare istorică” (vezi mai ales cap. II din ed. rom., Ed. Nemira, 1997, p. 41-55). În ce privește strict originile gnosticismului, I.P.C. reproșează lui *religionsgeschichtliche Schule* că „inventase un «mit iranian al eliberării» care ar fi stat la baza gnosticismului precreștin și care s-ar fi transformat, prin acesta, și în «mitul» central creștin” (p. 109).

Marele merit al Jonas a fost, după I.P.C., că deși venea din mediul lui *religioansgeschichtliche Schule*, a reușit să se debaraseze de greșelile acesteia. Într-o lucrare de tinerețe, Jonas scria că încercările autorilor moderni de a găsi origini grecești, babiloniene, egiptene sau iraniene gnosticismului au fost sortite eșecului, căci gnosticismul este un produs al sincretismului, oricare dintre teoriile de mai sus găsiindu-și confirmare în izvoare, dar nici una nefiind satisfăcătoare luată de una singură. Nici combinația acestora nu ar fi satisfăcătoare. Totuși, concluziona atunci Jonas, „teza orientală are un ușor avantaj asupra celei grecești” (p. 111). Jonas nu poate accepta ideea provenienței gnosticismului din iudaism, deoarece „antisemitismul gnostic” nu poate fi iudaic. Mai degrabă gnosticismul a apărut „într-o strânsă vecinătate și într-o strânsă relație cu iudaismul” (p. 112), aluzie clară la Simon Magul, pe care îl consideră, în conformitate cu tradiția

patristică, „*primul gnostic.*”

Din capitolul al patrulea intitulat *Gnosticismul și lumea Antichității târzii* (p. 123-146), m-aș opri asupra unei teorii a lui Jonas care a provocat vii reacții în mediile patrologice. Este vorba de ideea lui potrivit căreia mari adversari creștini ai gnozei, precum Origen, sau filozofi, precum Plotin, au fost influențați în dezvoltarea sistemului lor de către gnosticism (așa numita prezentă a schemei „devolutive” gnostice. După Jonas, Origen în *Despre principii* substituie pleromei gnostice „*mințile – (gr.) noi*” pre-existente și egale între ele, unite cu Dumnezeu prin contemplație și iubire. Teoria lui Jonas, reluată și de Bianchi, a fost respinsă cu vehemență de Henri Crouzel. După Jonas, Plotin, Origen și Mani nu au fost numai contemporani, ci ei reflectă o constantă spirituală a epocii lor, care este schema devolutivă prezentă în sistemele gnostice. Aparent adversari încrâncenați ai gnosticismului, Origen și Plotin „*împărtășesc cu gnosticii schema verticală și ideea unui păcat care precedă originile omului, concepție care, în acel moment istoric, înlocuise ideea greacă tradițională a «perfecțiunii» armonioase a universului.*” La ambii antignostici asistăm la o „*reevaluare gnostică*” a gândirii clasice, care constă în „*situarea sufletului pe o treaptă inferioară*” (p. 136; vezi și p. 174 din acest volum unde Jonas, în dialogul cu I.P.C. se referă la acest subiect).

Ultimul capitol intitulat *Gnosticismul și lumea modernă* (p. 147-159) este dedicat prezentării influențelor viziunii gnostice asupra filosofiei și științei timpurilor moderne. În perioada sa americană, Jonas a încercat să-și adapteze scrierile pentru publicul de peste ocean interesat de astfel de abordări. Am prezentat deja interpretarea existențială a gnosticismului în care Jonas folosește drept cheie hermeneutică fenomenologia heideggeriană. Pentru Jonas, existențialismul modern se mișcă într-o dimensiune „*strict comparabilă*”, dar mai disperată, cu cea a gnosticismului antic. Ideea decăderii și motivul „*ființei aruncate*” îl întâlnim atât la Pascal cât și la Heidegger. Căderea, sentimentul de „*a fi aruncați*” – atât în gnosticism cât și la Heidegger – califică situația existențială actuală și nu este o simplă descriere a trecutului. Acest sentiment naște dualismul.

După Jonas, există o diferență esențială între dualismul gnostic și cel existențialist. În vreme ce dualismul gnostic este aruncat într-o natură antagonică, antidivină și antiumană, omul modern este silit să trăiască într-o natură indiferentă. După Jonas dualismul gnostic, deși fantastic, era coerent. În schimb el critică nihilismul modern, pe care-l consideră „*mai radical și mai disperat decât a fost vreodată nihilismul gnostic*” (p. 150).

Marele merit al lucrării lui I.P.C. – afirmație valabilă însă pentru întreaga sa operă – este acela că prezintă interes nu numai pentru istoricul religiilor sau istoricul bisericesc, ci și pentru filosof, sociolog sau istoricul

mentalităților. Departe de a fi o simplă abordare analitică a operei lui Hans Jonas, lipsită de valențe panegirice la adresa acestuia (totuși Ugo Bianchi este ușor adulat) lucrarea lui I.P.C. reflectă spiritul său fecund, scrutător, preocupat să găsească modul în care vechile credințe și mentalități religioase antice s-au asimilat în lumea modernă.

Volumul cuprinde, la sfârșitul său, două anexe: (1) un *Apendice* în care sunt redată două interviuri realizate de I.P.C. cu Jonas, primul în 1975, iar al doilea în 1980. Interviurile prezintă interes pentru mai buna cunoaștere a biografiei lui Jonas, dar și a lui Heidegger sau Bultmann, precum și a situației din Germania din anii apropiați începerii și încheierii celui de-al doilea război mondial; (2) o *Postfață* semnată de Eduard Iricinschi cu titlul *Gnoza de la Messina: Hans Jonas, Ugo Bianchi și educația dualistă a lui Ioan Petru Culianu* în care ne sunt prezentate în mod savant informații despre împrejurările redactării volumului de față, gnosticismul la Ugo Bianchi și Hans Jonas, evoluția poziției lui I.P.C. față de gnosticism între anii 1975-1982 și relația dintre gândirea lui Jonas și cea a lui Heidegger.

Prep. dr. Daniel BUDA

Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Tradiției. Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 532p.

Cartea aceasta, care cu adevărat zidește, este foarte binevenită deoarece problema abordată este una stringentă, esențială și mereu actuală, căci vine în întâmpinarea întrebărilor și frământărilor noastre cu privire la modul, timpul și perioada împărtășirii cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos în chip Euharistic. Este bine și corect să ne împărtășim cu Sfintele Taine numai în cele patru posturi de peste an? Putem să ne împărtășim mai des? Este obligatorie o perioadă de pregătire și de post înainte de luarea Sfintei Împărtășanii? Iată acestea sunt doar câteva din întrebările pe care și le pun mulți dintre credincioșii noștri. În acest sens, lucrarea de față, pe care v-o recomandăm spre minuțioasă și profundă lectură, aduce cu siguranță multe răspunsuri și lămuriri.

Această carte este un veritabil tratat istoric, dogmatic și liturgic, care are înainte un foarte valoros și bine întemeiat studiu introductiv al marelui teolog român în persoana Părintelui Arhidiacon Dr. Ioan I. Ică jr., care restituie în volumul de față, pentru prima dată într-o limbă modernă, întreg dosarul controversă (ce datează din sec. al XVIII-lea), dar și principalele mărturii ale Tradiției în această privință – de la Sf. Vasile cel Mare până la Nicolae Cabasila. Cum în sec. al XX-lea românesc discuția a fost purtată cu aprindere în multe împrejurări, este cât se poate de binevenit acest recurs la Sfânta Tradiție, avizat și girat cu toată competența de prestația teologică a traducătorului, care cunoaște foarte bine cuprinderea și implicațiile acestei probleme.

Cu acrvia-i obișnuită și (re)cunoscută, distinsul părinte profesor ne poartă în timp, prezentându-ne, așa cum am mai spus, istoria unei controversă ce avea la bază o dispută ritualizată, în legătură cu săvârșirea sau nesăvârșirea slujbei parastaselor (pomenirii morților) în ziua duminicii. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul „colivelor” sau „pomenilor” celor decedați. În anii 1754-1755, călugării de la schitul athonit „Sfânta (Aghia) Ana” au început, beneficiind de importante donații ale creștinilor greci foarte bogați din ținutul Levantului, construcția unei noi biserici mai mari decât cea existentă până atunci. Pentru a finaliza mai repede lucrările de construcție, monahii și muncitorii lucrau și în zilele de sâmbătă. În aceste condiții s-au văzut obligați să mute pomenirea morților familiilor donatoare – care cuprindeau peste 12.000 de nume! – în ziua de duminică. Această modificare liturgică a fost însă prompt denunțată de ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul ca fiind o gravă inovație dogmatică constituind o încălcare inacceptabilă a

tradiției ortodoxe. Plângerea morților și comemorarea lor cu colive (simbol al trupului mort) contravin Constituțiilor Apostolice fiind incompatibile cu caracterul pascal-resurecțional al Duminicii – care este zi a Învierii Domnului nostru Iisus Hristos și prilej al deplinei bucurii; drept urmare, ele trebuie celebrate și oficiate doar în ziua de sâmbătă – ziua pogorării lui Hristos la iad, mutarea lor duminica fiind un mare păcat.

La toate acestea, monahii de la „Aghia Ana” au răspuns susținând că, din punct de vedere teologic, nu ar exista o incompatibilitate între pomenirea morților și Învierea lui Hristos – care este garanția și șansa celor adormiți în credință. La o privire mai atentă însă, în spatele a ceea ce putea părea a fi o dispută ritualistă și sterilă pe o temă minoră și, deci, nesemnificativă, se aflau de fapt mize spirituale esențiale pentru existența creștină. Pe de o parte, reafirmarea sensului pascal-eschatologic al Duminicii era strâns relaționată la „colivari” de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Liturghiei și de apologia împărtășirii permanente (frecvente) a creștinilor, ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal-eschatologic-euharistic.

Pe de altă parte, sub aspect metodologic, controversele puneau în joc necesitatea restabilirii adevăratului sens al Tradiției apostolice și patristice în fața practicilor discutabile devenite niște „tradiții” în epocă. Autorul laboriosului și documentatului studiu introductiv urmărește istoricul acestei dispute în perioada ce a urmat până în anii 1800-1819, când a fost ultima etapă a controverselor.

Trebuie reținut și subliniat faptul că, după cum spune și Părintele Ică la p. 71, „în spatele insistențelor lor stă o teologie liturgică autentică a vieții creștine: cele cinci zile ale săptămânii sunt simbol al muncii și al vieții „practice”, al pocăinței, ascezei, despătimirii, al cultivării și motivării virtuților; sâmbăta, ziua odihnei, e ziua „colivelor”, a pomenirii celor adormiți și a solidarității cu cei trecuți dincolo; iar duminica, ziua Domnului, e zi eschatologică cu caracter pascal, resurecțional și liturgic: e ziua comuniunii depline și îndumnezeitoare cu Dumnezeu în Împărăția Sa sub forma Împărtășirii euharistice de Trupul și Sângele Domnului mort și înviat pentru noi. De aceea și practica cea mai potrivită în acest sens a împărtășirii continue sau frecvente e calea de mijloc a împărtășirii duminicale, care evită extremele periculoase duhovnicește atât ale împărtășirii anuale sau de patru ori pe an după marile posturi bisericești, cât și ale celei zilnice. Prima practică – tipic răsăriteană – pune accentul pe pregătirea ascetică prealabilă prin Spovedanie și post, rigorismul ascetic ducând la o asceză fără Euharistie și o supralicitare a valorii substitutive a anafurei, al căror exces duce, paradoxal, la indiferență și indolență față de Euharistie și supralicitarea eforturilor ascetice personale. Cea de-a doua – tipic apuseană – și adoptată de teologii ortodocși din diasporă, care insistă pe Euharistie fără asceză,

minimalizând importanța pregătirii ascetice, a Spovedaniei și a postului, și bagatelizând anafura, duce la banalizare și formalism, la margism euharistic, al căror exces se manifestă în laxism ascetic și insolentă față de sacralitatea Euharistiei. Aici împărțășirea e detașată inacceptabil de efortul ascetic și filocalic, de post și rugăciune. Cele două excese simetrice ale Împărțășirii rare și dese, individuale și colective, se alimentează, justifică și susțin reciproc, și ambele invocă abuziv în sprijinul lor afirmații și poziții ale părinților „colivari”, fără a sesiza nici natura exactă a pledoariei lor, nici echilibrul menținut cu grijă între asceză și Liturghie, între Spovedanie și Împărțășire, între care aceștia refuză să opteze unilateral...”

Foarte interesant este și un capitol în care distinsul teolog prezintă care au fost „*ecourile și luările de poziții în Ortodoxia românească*” în legătură cu problema deseii împărțășanii și din care vom spicui doar, ca o concluzie, de la p. 85: „criza liturgică și spirituală în Biserica Ortodoxă actuală este însă o problemă atât practică, cât și teoretică. În spatele diverselor soluții practice preconizate – împărțășire rară/deasă, individuală/comunitară – stau concepții teologice diferite despre Liturghie și spiritualitatea ortodoxă. Ele sunt ilustrate elocvent de diferența de accent și sensibilitate dintre cele două comentarii liturgice publicate în anii 1980 de preoții profesori Alexander Schmemmann (1921-1983) și Dumitru Stăniloae (1903-1993). Liturgistul rus pleacă de la premisa unei opoziții principiale între spiritualitatea euharistică originară de tip comunitar-eceziologic și eshatologic, pe de o parte, și spiritualitatea monahală ulterioară, individuală, penitențială și terapeutică, pe de altă parte, și militează pentru restaurarea celei dintâi împotriva celei din urmă. Dogmatistul român postulează însă, din contră, pe convergența și unitatea de principiu în Ortodoxie a acestor aspecte într-o Liturghie spirituală și o spiritualitate liturgică.

Pe aceeași linie de adâncire a acestei viziuni integratoare, de mediere între polarizări teoretice și practice păgubitoare, se înscrie remarcabila schiță de teologie liturgică integrală publicată în 1993 de dogmatistul de la Sibiu – Pr. Prof. Ioan Ică sn. Depășirea clivajelor dintre aspectele obiectiv-subiectiv, sacramental-ascetic, comunitar-individual, se face aici din perspectiva unei viziuni a diverselor moduri de prezență/împărțășire a lui Hristos în Liturghie: în locașul Bisericii și în icoane, în cuvânt, în Scriptură, rugăciuni și cântări, și euharistic-sacramental, care însă devin eficiente numai pe fondul unui susținut efort ascetic și filocalic de purificare și pregătire duhovnicească neîncetată. Nici rara, nici deasa împărțășire nu sunt metode cu eficiență magică, iar invocarea pledoariei „colivarilor” pentru împărțășirea continuă în contextul Liturghiei, nu este lipsită de echivocuri în absența unei restituiri complete a textelor și a unei prezentări istorico-critice avizate, atente la contexte și nuanțe. Împărțășirea „sacramental” euharistică de Hristos nu

trebuie izolată de împărtășirea „mentală”, „duhovnicească” prin rugăciune și meditație (de care Sfântul Nicodim vorbește în „Războiul nevăzut”) fiindcă ambele pregătesc împărtășirea eshatologică mai adevărată de Hristos în viața viitoare. Practic, pentru soluționarea crizei liturgice actuale se preconizează aici o susținută catehizare liturgică de către preoți, rostirea cu voce tare a rugăciunilor Liturghiei, promovarea participării active și conștiente a credincioșilor la Liturghie: daruri, cântări, împărtășire euharistică cu pregătirea cuvenită, dar nu fără împărtășirea duhovnicească prin virtuți și rugăciune prin care sporim cu toții în comuniunea cu Hristos și întreolaltă.

Caracterul problematic al recursului actual la metoda „desei împărtășiri” vine, așadar, din presiunea exercitată de adepții ei de a se renunța la elemente tradiționale esențiale, cum sunt pregătirea ascetică prealabilă prin post și mai ales la legătura dintre Împărtășire și Spovedanie. Contestate fiind de către teologi și preoți din diasporă (și de adepți ai lor din țările tradițional ortodoxe), aceste elemente sunt reafirmate viguros de reprezentanți contemporani iluștri și autorizați ai teologiei și spiritualității ortodoxe tradiționale. În acest context – care arată că dezbaterea pro și contra Împărtășirii cu sau fără pregătire – rememorarea sensului exact al disputei din sec. XVIII-XIV în jurul împărtășirii continue poate facilita în chip util înțelegerea exactă a mizelor controverselor contemporane...”

După acest amplu studiu introductiv urmează traducerea unor documente fundamentale în această direcție: Neofit Kavsokalivitul, „Despre împărtășirea continuă” (1772-1777); Sfântul Nicodim Aghioritul, „Carte folositoare de suflet despre împărtășirea continuă cu preacuratele lui Hristos Taine” (1783), lucrare evocată deseori și în studiul introductiv și care a apărut în mai multe ediții, în limba română.

În partea a III-a a lucrării, autorul ne aduce înainte, sub titlul „Mărturiile Tradiției” canoane din sec. al IV-lea și interpretările canoniștilor bizantini din sec. al XII-lea, precum și tratatele despre Sfânta Împărtășanie ale Sfinților Vasile cel Mare, Teodor Studitul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Simeon al Thesalonicului, Nicolae Cabasila sau Toma de Kempis. Toate, lecturi și scrieri patristice ziditoare și mult folositoare pentru cei care doresc o sporire și o desăvârșire duhovnicească în acest timp foarte prețios și sfânt al pregătirii noastre spre a ajunge, cum se cuvine, în întâmpinarea lui Hristos cel Euharistic.

Drd. Stelian GOMBOȘ

***Un martir al Crucii: viața și opera lui Teodor M. Popescu*, col. Ortodoxia luptătoare, București, Editura Christiana, 2006, 540p.**

Târgul anual de carte *Bookfest*, desfășurat în perioada 13-18 iunie a.c., a prilejuit apariția și lansarea unui număr impresionant de publicații. Cu o oarecare dificultate – care merită a fi semnalată organizatorilor! – în aglomerația ce caracterizează o manifestare culturală de acest gen, puteau fi descoperite și standurile editurilor cu profil teologic. La capitolul *noi apariții* am avut bucuria să descopăr o lucrare dedicată celui mai de seamă reprezentant al școlii românești de Teologie din perioada interbelică: Profesorul Teodor M. Popescu.

Acest titlu inaugurează o colecție nouă a Editurii Christiana (*Ortodoxia luptătoare*), care a fost gândită pentru a prezenta celor interesați portretele unor martiri ai istoriei recente, victime ale prigoanei comuniste împotriva mărturisitorilor credinței creștine. După cum amintesc editorii acestui prim volum (Gabriela Moldoveanu și Răzvan Codrescu), această serie va cuprinde monografiile asupra unor personalități cunoscute: Valeriu Gafencu, pr. Ilie Imbrescu, ierom. Daniil Sandu Tudor, monahia Mihaela Iordache, pr. Ilie Lăcătușu, pr. Nicolae Steinhart, etc. Deloc întâmplătoare a fost alegerea profesorului Teodor M. Popescu pentru volumul inaugural al colecției, căci acesta întruchipează omul dedicat total Bisericii și Școlii, de o moralitate exemplară în perioada persecuției comuniste pentru credință.

În ultimii ani, personalitatea profesorului de *Istorie Bisericească Universală* la Facultatea de Teologie din București (între anii 1927-1959) a suscitat interesul unor teologi, istorici și sociologi români: Adrian Popescu,¹ Gheorghe Drăgulin,² Ilie Bădescu,³ Adrian-Nicolae Petcu⁴ și Adrian Gabor,⁵

¹ „Profesorul Teodor M. Popescu (1893-1973)”, în: Teodor M. POPESCU, *Meditații teologice*, vol. I, București: Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1997, pp. 9-19; „In memoriam: Profesorul Teodor M. Popescu”, în *Biserica Ortodoxă Română*, CXI (1993), nr. 4-6 (aprilie-iunie), pp. 84-91.

² „Teologi români de seamă din prima jumătate a veacului al XX-lea”, în *Studii Teologice*, XLIII (1991), nr. 4 (iulie-august), pp. 68-70; „Prof. Dr. Teodor M. Popescu – eminent istoric bisericesc ortodox și consecvent caracter creștin”, în *Ortodoxia*, XLVII (1995), nr. 3-4 (iulie-decembrie), pp. 70-100.

³ Ilie BĂDESCU, Mihai UNGHEANU (coord.), *Enciclopedia valorilor reprimare: războiul împotriva culturii române (1944-1999)*, vol. II, București: Pro-Humanitate, 2000, pp. 204-215.

⁴ „Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură”, în vol. *Totalitarism și rezistență, teroare și represiiune în România comunistă*, București: CNSAS, 2001, pp. 126-128 (în colaborare cu George Enache); „Profesorul Teodor M. Popescu și regimul comunist”, în vol. *Arhivele Securității*, I, București: Editura *Pro Historia*, 2002, pp. 80-96; „Mortii de la Winnitza”, în vol. *Arhivele Securității ...*, pp. 203-218; „Nume de martir: Teodor M. Popescu”,

fiecare adăugând noi informații la portretul ilustrului dascăl. De asemenea, în această perioadă, o parte a studiilor și meditațiilor sale, unele dintre acestea inedite, au fost editate în câteva volume postume.⁶

Structurată în trei secțiuni, prezenta monografie propune un tablou complet al vieții profesorului Teodor M. Popescu, cu o atenție specială asupra atitudinii sale anticomuniste, demonstrată în scris și în faptă.

Prima parte include biografia inedită a vieții profesorului redactată de către fratele său, Vasile M. Popescu, păstrată într-un document dactilografiat la Biblioteca Sf. Sinod, găzduită de Mănăstirea Antim din București (pp. 7-195). La sfârșitul acestei biografii este prezentată cronologic o parte a bibliografiei sale, incompletă datorită numeroaselor texte care au fost interzise de cenzura comunistă, aflate astăzi încă în manuscris sau chiar pierdute (pp. 196-224).

A doua parte este dedicată recuperării a trei texte anticomuniste publicate, dar mai puțin cunoscute, și a unui text inedit. Primele (*De la Nero la Stalin și Anticreștinismul comunist*)⁷ au constituit nucleul prelegerii inaugurale festive susținute cu ocazia deschiderii anului universitar 1941-1942 la Facultatea de Teologie din București (pp. 227-298). Cel de-al treilea text (*Morții de la Winnitza*),⁸ cu o *Introducere editorială* semnată de Adrian-Nicolae Petcu), interzis inițial de cenzura epocii, este raportul întocmit de profesorul Popescu asupra masacrului săvârșit de poliția politică sovietică în Vestul

în *Rost*, III (2005), nr. 24, pp. 38-45; „Cine a fost Teodor M. Popescu?”, în *Puncte cardinale*, XV (2005), nr. 4-5/172-173 (aprilie-mai), pp. 18-19; „Teologul Teodor M. Popescu în documentele Securității”, în *Puncte cardinale*, XVI (2006), nr. 4/184 (aprilie), pp. 8-9; „Teodor M. Popescu și cazul Winnitza”, în *Puncte cardinale*, XVI (2006), nr. 5/185 (mai), p. 8.
⁵ „Un mărturisitor al Bisericii Ortodoxe Române: Prof. Dr. Teodor M. Popescu”, în *Glasul Bisericii*, LVII (2002), nr. 1-3 (ianuarie-martie), pp. 185-224. Acest studiu a fost inclus ulterior în vol. de autor, *Studia Ecclesiastica: contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881-1989)*, București: Editura Bizantină, 2003, pp. 78-115.

⁶ *Biserica mărturisitoare: studii și articole*, ediție îngrijită de Pr. Ilie Georgescu, București: Editura Credința Noastră, 1995, 252 p.; *Biserica și Cultura*, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, 235 p.; *Meditații teologice*, 2 vol., București: Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1997-2003, 295 p. + 224 p.; *Pagini din scrisul meu*, București: Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1998.

⁷ Publicate inițial în *Gândirea*, XXI (1942), nr. 1 (ianuarie), pp. 22-29, și respectiv, în *Biserica Ortodoxă Română*, LX (1942), nr. 1-4 (ianuarie-aprilie), pp. 13-50, aceste două texte au fost reeditate în periodicul sibian *Puncte cardinale*, XIV (2004), nr. 6/162 (iunie), pp. 8-9; nr. 7/163 (iulie), p. 11; nr. nr. 8/164 (august), p. 8; nr. 9/165 (septembrie), p. 10; nr. 10/166 (octombrie), p. 10; nr. 11/167 (noiembrie), p. 10; nr. 12/168 (decembrie), p. 10; XV (2005), nr. 1/169 (ianuarie), p. 7; nr. 2/170 (februarie), p. 7; nr. 3/171 (martie), p. 10; nr. 4-5/172-173 (aprilie-mai), p. 17; nr. 6/174 (iunie), p. 11.

⁸ Acest text a fost publicat cu puțin timp înainte de apariția prezentului volum în *Puncte cardinale*, XVI (2006), nr. 5/185 (mai), p. 9.

Ucrainei, între anii 1921-1938 (pp. 299-320). În sfârșit, ultimul text – publicat fragmentar – cuprins în această secțiune este unul polemic anticatolic, intitulat *Papolatria* (pp. 321-371), redactat în anul 1942, în urma unui atac virulent publicat în periodicul *Unirea* (foaie bisericească-politică, editată de Episcopia Unită cu sediul la Blaj), purtând semnătura anonimă a unui *protopresbiteraş ortodox*.⁹ Disputa pornise de la utilizarea termenului *papolatrie (cultul papei)*¹⁰ de către profesorul Teodor M. Popescu pentru a defini „tendența Bisericii Romano-Catolice de ridicare a persoanei papei mai presus de oameni”. Bineînțeles că publicarea acestui text astăzi nu urmărește redeschiderea unei polemici ortodoxo-catolice de pe poziții ultra-confesionale, ci este doar răspunsul peste timp – interzicerea publicării este pusă exclusiv pe seama contextului politic, România fiind la momentul respectiv în alianță cu Italia fascistă condusă de Benito Mussolini – a teologului ortodox, care își argumentează științific punctul de vedere.

Ultima secțiune este o anexă ce cuprinde 48 de documente selectate din dosarul de urmărire informativă și respectiv, din cel penal, întocmite profesorului Popescu de Securitate (pp. 414-538). Aceste documente sunt prefăcute de un *Studiu introductiv* (pp. 375-413), semnat de Adrian-Nicolae Petcu, care prezintă cazul teologului ortodox în contextul represiunii elitelor intelectualității românești de către regimul comunist în perioada anilor 1946-1960. Chiar dacă tabloul oferit prin aceste documente va șoca cititorul,¹¹ căci este evident faptul că dosarul de urmărire informativă include o serie de delațiuni din partea unor *colegi* de la Institutul/Facultatea de Teologie din București, acesta urmărește prezentarea atitudinii intransigente a profesorului Popescu în fața ofertei de colaborare ce i-a fost sugerată, precum și în perioada detențiilor de la Jilava și Aiud (1959-1963).

Nădăjduiesc ca această monografie să îi clarifice și d-lui Cristian Vasile, cercetător la Institutul Național de Istorie *Nicolae Iorga*, totala delimitare a profesorului Teodor M. Popescu față de regimul comunist. Din nefericire – după cum observă și Adrian-Nicolae Petcu – asupra unui studiu

⁹ A se consulta articolul intitulat „Papolatrie”, în *Unirea*, LII (1942), nr. 19 (9 mai), pp. 2-8. Cf. lui Ion Ilarian (în publicația *Slova ortodoxă*, IV – 1942, nr. 70 – 15 iunie-1 iulie, p. 10), acest *protopresbiteraş ortodox* ar fi fost preotul greco-catolic Zenovie Păclișanu, membru corespondent al Academiei Române.

¹⁰ Punctul de plecare al polemicii l-a constituit publicarea traducerii: „Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848. Studiu introductiv”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LIII (1935), nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), pp. 545-688.

¹¹ Pentru o prezentare vie și pasionantă a evenimentelor din mediul eccleziastic ortodox bucureștean în perioada 1945-1959, a se consulta lucrarea fostului secretar personal al patriarhului Miron Cristea: Dudu VELICU, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării: însemnări zilnice*, vol. I (1945-1947), vol. II (1948-1959), București: Arhivele Naționale ale României, 2004-2005, 315 + 285 p.

semnat de eruditul profesor,¹² publicat în urma conferinței panortodoxe de la Moscova (7-18 iulie 1948), ocazionată de împlinirea a 500 de ani de la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Ruse, au planat unele suspiciuni de colaboraționism cu noua putere instaurată la București: acest text – afirmă Cristian Vasile – „reflecta mai degrabă punctul de vedere oficial al comuniștilor români, care nu se îndepărat de opinia sovietică” și ar fi „un pamflet anticatolic, care se plia foarte bine pe propaganda sovietică antioccidentală.”¹³ Atitudinea anticatolică, argumentată științific din punct de vedere istoric de către profesorul Popescu, într-o perioadă în care Biserica Romano-Catolică în România se bucura de o poziție privilegiată prin semnarea Concordatului cu Vaticanul (1927), este explicabilă. O simplă cercetare a bibliografiei teologului român demonstrează faptul că în acest subiect atitudinea sa nu s-a modificat la comandă politică, precum încearcă a sugera sus-numitul cercetător.¹⁴ Pe de altă parte, în ceea ce privește prezența profesorului de Teologie în delegația Bisericii Ortodoxe Române la conferința de la Moscova, aceasta trebuie pusă sub semnul întrebării, căci numele său nu apare în cronică evenimentului, iar referatul a fost citit în plen în limba rusă de către N.P. Doktusov, profesor la Academia Teologică din capitala Rusiei, în numele PS Nicolae [Colan] al Clujului.¹⁵

¹² „Atitudinea Vaticanului față de Ortodoxie în ultimii 30 de ani”, în *Ortodoxia*, I (1949), nr. 1 (ianuarie-martie), pp. 30-90.

¹³ Cristian VASILE, „Recensiones: Gheorghe Onișoru (ed.), *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*, Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității, București, 2001, 320 pp.”, în *Studia Politica*, vol. II (2002), no. 3, p. 940. Aceste comentarii sunt reluate ulterior și în: Idem, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, București: Curtea Veche Publishing, 2005, pp. 203-205.

¹⁴ A se consulta comparativ atât studii publicate înainte cât și după anul 1948, în care este adoptată o poziție similară: „Primatul episcopului Romei: Concluzii”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XLIX (1931), nr. 2-3 (februarie-martie), pp. 197-206; „Sinodul al III-lea ecumenic și primatul episcopului Romei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LI (1933), nr. 1-2 (ianuarie-februarie), pp. 19-30; nr. 3-4 (martie-aprilie), pp. 116-122; nr. 5-6 (mai-iunie), pp. 206-212; nr. 7-8 (iulie-august), pp. 303-312; nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 401-407; *Vitalitatea Bisericii Ortodoxe* (Conferință ținută la Fundația Dalles – București, în ziua de 19 martie 1942, în ciclul organizat de Facultatea de Teologie din București), București: Tipografia Cărilor Bisericești, 1942, 55 p.; „Cum s-au făcut unirile cu Roma”, în *Ortodoxia*, I (1949), nr. 2-3 (aprilie-septembrie), pp. 120-142; „Uniația în lumina adevărului istoric – cauzele ei sociale și politice”, în *Ortodoxia*, I (1949), nr. 4 (octombrie-decembrie), pp. 19-46; „Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi”, în *Ortodoxia*, III (1951), nr. 4 (octombrie-decembrie), pp. 495-538; „Primatul episcopului Romei în concepția papalistă”, în *Ortodoxia*, IV (1952), nr. 2 (aprilie-iunie), pp. 169-194; „Premisele primatului papal”, în *Ortodoxia*, VII (1955), nr. 1 (ianuarie-martie), pp. 3-28.

¹⁵ A se consulta lucrarea secretarului delegației Bisericii Ortodoxe Române: Ovidiu MARINA, *30 de zile în URSS: Consfătuirea panortodoxă de la Moscova*, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1949, p. 21 și 170.

Dacă această lucrare a reușit să zugrăvească portretul de martir al profesorului Teodor M. Popescu, acum devine un imperativ moral pentru toți cei care astăzi se ocupă de predarea *Istoriei Bisericești Universale* în Facultatea de Teologie Ortodoxă din București să recupereze întreaga sa operă științifică, într-o ediție critică, care să completeze imaginea unuia dintre cei mai mari teologi români ai secolului XX.

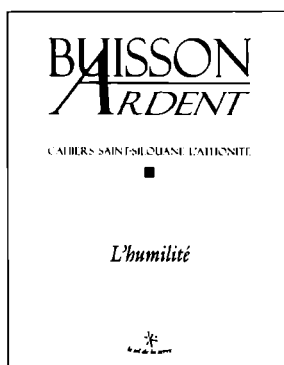
Asist. drd. Alexandru Ionuț TUDORIE

E
O
L
O
G
I
C
E

R

EVISTE DE TEOLOGIE

*BUISSON ARDENT. CAHIERS SAINT-SILOUANE
L'ATHONITE, NO. 12, „L'HUMILITÉ”, LE SEL DE LA
TERRE, IMPRIMÉ EN BELGIQUE, 2006*



Buisson Ardent [Rugul Aprins] este revista anuală a Asociației Sfântul Siluan Athonitul¹. Fondată în 1993 de clerici și laici din diferite țări occidentale, Asociația are ca obiectiv principal aprofundarea și răspândirea învățaturii Sfântului Siluan Athonitul (1866-1937) și a ucenicului acestuia, Părintele Sofronie Saharov (1896-1993)². Deși are două centre administrative – unul în Elveția și altul în Franța –, centrul duhovnicesc este mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul de la Essex (Marea Britanie).

Fiecare număr al revistei este tematic: *Ține mintea în iad și nu deznădăjdui* (1/1995), *Iubirea de dușmani* (2/1996), *Mântuirea personală și mântuirea lumii* (3/1997), *A trăi și a muri ca creștin* (4/1998), *Credința și cunoaștere a lui Dumnezeu* (5/1999), *Viața și spiritualitatea stareșului Siluan* (6/2000), *Paternitatea duhovnicească - rugăciunea* (7/2001), *Taina și dimensiunile persoanei* (8/2002), *Pocăința* (9/2003), *Arhimandritul Sofronie* (10/2004), *Simplitate și înțelepciune* (11/2005) și *Smerenia* (12/2006).

¹ Informațiile referitoare la Asociația Sfântul Siluan Athonitul, precum și cele legate de numerele anterioare ale revistei *Buisson Ardent* au fost preluate de la adresa: www.pagesorthodoxes.net/saints/silouane/silouane-association.htm.

² Pe larg despre viața și învățăturile Sfântului Siluan Athonitul și ale ucenicului său în: Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, ediția a treia, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, respectiv: ieromonah NICHOLAS SAHAROV, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie (1896-1993)*, traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

De-a lungul celor 11 ani de apariție, revista a publicat materiale semnate de nume precum: patriarhii ecumenici, Dimitrios și Bartolomeu I, mitropolitul Ioan de Pergam (Zizioulas), episcopul Kallistos Ware, arhim. Kiril și Simeon de la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul (Anglia), arhim. Placide, starețul mănăstirii Sf. Antonie cel Mare (Franța), Olivier Clement, Jean-Claude Larchet, arhim. Cleopa Ilie, Pr. John Breck, Pr. Andrew Louth, Pr. Nicolas Ozoline, Georgios Mantzaridis, Maxime Egger.

Ultimul număr din *Buisson Ardent*, apărut anul acesta, este dedicat smereniei.

Editorialul, „*Toate popoarele pământului să-L cunoască pe Domnul prin Duhul Sfânt*”, face o scurtă prezentare a materialelor publicate în volum, subliniind, în același timp, nota comună a acestora: smerenia despre care se va vorbi în paginile revistei nu se reduce la înțelesurile comune, care îi sunt atribuite în zilele noastre – modestia sau sărăcia – ci este smerenia lui Dumnezeu, a lui Iisus Hristos, care poate fi cunoscută numai în și prin Sfântul Duh de către cei ce practică smerenia ascetică.

La rubrica „Documente” sunt publicate trei omilii ale mitropolitului Ioan de Pergam (Zizioulas) și o scrisoare a Părintelui Sofronie către David Balfour.

Cea dintâi omilie, rostită în duminica a patra a Postului Mare (10 aprilie 2005), tâlcuiește pericopa evanghelică a vindecării lunaticului (Mc. 9, 17-31) și are ca titlu: „Acest neam de demoni nu poate ieși decât cu rugăciune și cu post” (p. 3-5).

Mitropolitul Ioan se oprește asupra semnificației rugăciunii și postului, insistând pe dimensiunea existențială a acestora. Rugăciunea este o orientare a întregii noastre existențe către Dumnezeu. Asemenea plantelor care, pentru a putea trăi, se îndreaptă întotdeauna către soare, așa și omul care se roagă își îndreaptă întreaga sa existență spre Dumnezeu. Răul a intrat în lume în clipa în care această orientare și-a schimbat sensul: părăsindu-L pe Dumnezeu, omul s-a centrat pe sine însuși, devenind prizonierul lumii create. Răul însă nu poate fi biruit prin forțele omului: nici educația, nici cultura, nici morala, nici măcar asceza, dacă sunt privite în ele însele; de aceea este importantă rugăciunea, pentru că omul învață din orientarea sa continuă către Dumnezeu că numai intervenția lui Dumnezeu îl vindecă real de rău. La rândul său, postul este necesar întrucât ne ajută să ne smerim, recunoscând că avem nevoie de hrană și, prin urmare, nu noi suntem centrul lumii.

Omilia a doua (p. 6-9), rostită în săptămâna a patra după Rusalii (11 iulie 2005), „Fiind, dar, împreună-lucrători cu Hristos, vă îndemnăm să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu” (2 Co. 6, 1-10), răspunde întrebărilor: ce este harul și când e primit acesta în zadar. Harul este darul lui Dumnezeu.

Tot ceea ce avem și tot ceea ce suntem e un dar al lui Dumnezeu, pe care nimeni dintre oameni nu-l merită. Dumnezeu ne iubește, iar noi nu putem să ne explicăm cum de ne iubește Dumnezeu. Există mai multe manifestări ale harului, care pot fi observate de fiecare: a. Propria noastră existență e un dar. „Dormim, ne trezim și muncim, parcurgem întreaga noastră viață și nu ne gândim niciodată: *Acest bine pe care îl numim existență, faptul că eu exist – pentru că aș fi putut să nu exist – de unde l-am primit? A venit singur? Nu este un dar?*”; b. Crearea lumii din nimic este un dar al lui Dumnezeu; c. Dumnezeu ne-a dăruit nu numai existența, ci ne-a dat posibilitatea de a participa la propria Sa existență, prin întruparea Fiului Său; d. Chiar și atunci când omul îl refuză pe Dumnezeu întorcându-I spatele, Dumnezeu nu-l părăsește: și acesta este un dar al Lui; e. Iertarea păcătosului este un dar. Dreptul nu vede iubirea divină ca har; împlinind legea consideră că Dumnezeu trebuie, îi este dator, să-l iubească.

Când se primește harul în zadar? Când omul se îndreptățește pe sine, apreciind că tot ceea ce a primit i se cuvine, întrucât s-a ostenit, a lucrat, este virtuos; când nu-l mărturisește și nu mulțumește lui Dumnezeu pentru darul primit (iar Dumnezeiasca Liturghie, Euharistia, este momentul cel mai important al vieții Bisericii); când nu oferă harul primit de la Dumnezeu și altora (expresia cea mai înaltă a acestei oferiri o aflăm în iubirea dușmanilor).

A treia omilie (p. 10-12), rostită în duminica a cincea după Rusalii (24 iulie 2005), este o reflecție asupra existenței și formelor răului, pornind de la episodul vindecării demonizaților din ținutul Gadarenilor (Mt. 8, 28-9,1).

Buisson Ardent continuă în numărul de față publicarea, pentru prima dată în limba franceză, a corespondenței părintelui Sofronie cu David Balfour³ (p. 13-22). Este vorba de scrisoarea a VII-a: despre știința ascultării (obstacolele credinței; cum să găsești un stareț – duhovnic – și cum să împlinești cuvântul său; despre împlinirea cuvântului; despre întărirea în Ortodoxie; un cuvânt despre cele trei cruci; „ține mintea în iad”; despre marele har.

La rubrica „Izvoare” revista ne oferă trei cuvântări de-ale Părintelui Sofronie, rostite la mănăstirea „Sf. Siluan Athonitul” din Franța, în intervalul 22 iulie 1991-22 mai 1992: „Frații mei, să uităm pământul și tot ceea ce el poartă. Pentru a păstra mintea noastră în Dumnezeu, să nu o lăsăm să se risipească în lucrurile acestei lumi” (p. 23-29); „Cum să luptăm împotriva patimilor? A nu lăsa mintea să vagabondeze, ci să o ținem în iad” (p. 30-36); și „Cerule, ascultă grasul meu, pământule pleacă ureche la strigarea mea.

³ Călugăr benedictin englez (1903-1989). În 1931 vizitează Muntele Athos, unde îi întâlnește pe starețul Siluan și pe Părintele Sofronie. Convertit la Ortodoxie, va întreține până la moartea sa o strânsă corespondență cu Părintele Sofronie.

Pocăință și apofatism” (p. 37-44). În aceste cuvântări Părintele Sofronie analizează urcușul duhovnicesc al creștinului (deși cuvintele sale sunt adresate monahilor, ele pot fi însușite tot atât de bine și de creștinul trăitor în lume): lupta cu gândurile, curățirea minții și a inimii – condiție estențială a venirii Sfântului Duh, dobândirea smereniei.

În continuare sunt publicate „Rugăciuni de pregătire pentru Liturgia euharistică” (p. 45-46), alcătuite de Părintele Sofronie, pe care le redăm mai jos:

„Părinte al bunătăților, Fiule unule-născut, Duhule Sfinte, Treime izvor al Luminii și creatoare a Vieții, Care prin nepătrunsa Ta înțelepciune ai chemat toată creația văzută și nevăzută de la neființă la ființă, și Care, prin nespusa Ta putere menții toate lucrurile, Care, prin alte binefaceri ale Tale față de oameni, ne-ai încredințat această slujire cerească: fă-ne vrednici prin harul Tău de a crede în această Taină, de a-i înțelege măreția și de a împlini cu inimă curată și cu duh luminat această taină cu vrednicie, Te rugăm, mântuiește-ne și ne miluiește.

Dumnezeule și Tată atotputernic, Care ești temelie a tot ceea ce există în Veșnicie și în timp, Care prin puterea Ta ai așezat limite existenței noastre vremelnice pe pământ, Care ne-ai dăruit în Fiul Tău împreună-veșnic, prin înviere, viața veșnică și Împărăția neschimbată: primește-ne pe noi care cădem înaintea Ta și întărește-ne prin Duhul Tău cel Sfânt în ceasul acesta în care stăm înaintea tronului Tău celui înfricoșător, pentru a împlini această jertfă fără de sânge și pentru a ne împărtăși fără de osândă cu dumnezeieștile taine, Te rugăm, Părinte al bunătății, mântuiește-ne și ne miluiește.

Doamne Iisuse Hristoase, Împărate sfinte și singurul adevărat Mare preot, Care pe altarul crucii Te-ai dăruit ca jertfă pentru restaurarea lumii, Care prin această de nepătruns faptă sfântă ne-ai dăruit preacuratul Tău Trup spre hrană și preasfânt Sângele Tău spre băutură, fă-ne vrednici de aceste inefabile și sfințitoare taine prin care suntem îndumnezeiți, Te rugăm, Hristoase, mântuiește-ne și ne miluiește.

Duhule Sfinte, Dumnezeule mare și minunat, izvor al Luminii și dăătorule de Viață, Mângâietorul plin de bunătate și Mijlocitorule atotputernic, descoperitor al Adevărului și Putere săvârșitoare a tainelor: în acest ceas înfricoșător al Cinei celei de Taină a lui Hristos, nu-Ți întoarce fața Ta de la noi cei care Te supărăm neîncetat, ci vino și caută cu îndurare spre slăbiciunea noastră și, toate plinindu-le, condu-ne curați și fără de osândă în Cămara Sa cea de sus, Te rugăm, mântuiește-ne și debrab ne miluiește.

Dumnezeule, Părinte atotputernic și plin de bunătate, Cel care ești binecuvântat în veci și Care ne-ai chemat la slava veșnică în Iisus Hristos, singurul drept, Care a suferit pentru noi cei nedrepți, care, fiind fără de păcat, a pironit în trupul său pe cruce păcatele întregii lumi, Care prin vărsarea sângelui Său a nimicit blestemul Legii, Care în slăbiciunea trupului ne-a descoperit chipul desăvârșirii Tale: Te rugăm, Părinte sfinte, umple-ne de Sus cu tăria Ta ca să putem urma pașilor Lui; Fă-ne asemănători Fiului Tău preaiubit în acest veac schimbător și stricacios, ca să nu fie defăimată calea Ta cea adevărată din pricina noastră, nici batjocorită de către fiii celui Potrivnic.

Da, Părinte al bunătății, în bunăvoința Ta primește această jertfă pe care Ți-o aducem cu mâinile noastre și fă-ne vrednici de a ne împărtăși cu Trupul și Sângele Hristosului Tău și de a fi sălaș al Duhului Tău, pentru ca, păziți totdeauna de puterea Ta, să Te slăvim pe Tine, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, acum și în vecii vecilor. Amin.”

Ultimul material publicat la rubrica „Izvoare” aparține Sfântului Ignatie Briancianinov: „Crucea noastră și crucea lui Hristos” (p. 47-49). Plecând de la cuvintele Mântuitorului: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Mt. 16, 24), Sfântul Ignatie explică ce înseamnă crucea fiecăruia, crucea personală: slăbiciunile, suferințele vieții noastre pământești, care pentru fiecare sunt personale; apoi postirile, privegherile și alte osteneli ascetice, ele însele proprii fiecăruia; în fine, infirmitățile datorate păcatelor sau patimilor, care pentru fiecare din noi sunt personale. Însă, oricât de grea ar fi propria cruce, rămâne zadarnică și sterilă dacă, urmând lui Hristos, ea nu se transformă în crucea lui Hristos.

La „Mărturii” avem câteva relatări despre Părintele Sofronie ale celor care l-au cunoscut (p. 50-53), precum și două povestiri care, deși au fost consemnate la o distanță de 900 de ani una de alta, dau aceeași mărturie despre lumina sfântă din noaptea de Paști: „Paștile la Ierusalim. Povestirea monahului Daniel în Țara Sfântă (1106-1107) și „Povestirea unui pelerin (2006).

Rubrica „Studii” cuprinde opt materiale, în mare parte referate susținute cu prilejul celei de-a 12-a întâlniri a Asociației Sfântul Siluan Athonitul, care a avut loc la 22 octombrie 2005 la Viviers (Franța):

Monahul Melchisedec, *Smerenia, cunoașterea lui Dumnezeu și iubirea după Sfântul Siluan: „trepiedul” spiritualității monastice* (p. 60-71).

Smerenia după Sfântul Siluan Athonitul și Arhimandritul Sofronie (p. 72-77): un florilegiu de citate despre smerenie, aparținând celor doi părinți, rostite de Părintele Simeon în deschiderea întâlnirii de la Viviers.

Maica Mariam de la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Douma-El Batroun (Liban), *Despre smerenie* (p. 78-89).

Un studiu foarte interesant este semnat de Părintele Simeon de la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Essex (Marea Britanie): *Nu în bogăție se descoperă Dumnezeu, ci sufletului smerit* (p. 90-99). Părintele Simeon are ca punct de plecare în expunerea sa episodul cu tânărul bogat care vine la Mântuitorul, întrebându-L ce trebuie să facă pentru a dobândi viața veșnică, și care pleacă mâhnit, neprimind porunca de a-și vinde toate averile și de a-i urma lui Hristos. Concluzia Părintelui Simeon este că Dumnezeu nu se descoperă în bogăție. Deși am fi tentați, atunci când vorbim de bogăție, să ne oprim numai la cea financiară, Părintele descrie și alte feluri de bogăție, cu nimic mai prejos decât acea: hrana și hainele, știința, cunoașterea, puterea politică, socială, eclesială și bogăția duhovnicească. Aceasta din urmă se ivește atunci când omul, în urma efortului ascetic susținut, trăiește drama de a crede că grație strădaniilor lui L-a descoperit pe Dumnezeu.

Cum se dobândește smerenia? Prin întâlnirea cu Dumnezeu, pe fondul căreia ajungem să ne cunoaștem și noi cel mai bine. Aceasta deoarece prin Duhul Sfânt vedem atât darurile cu care am fost înzestrați de Dumnezeu, cât și slăbiciunile noastre. O astfel de vedere lipsită de mândrie are ca rezultat, conduce la pacea care vine în sufletul nostru. Întrucât această pace nu este dată odată pentru totdeauna, se ridică întrebarea cum anume o putem păstra. Părintele Simeon se oprește asupra mai multor mijloace: temelia este împlinirea poruncilor, apoi tăcerea și rugăciunea stăruitoare pentru a primi harul tăcerii, al păcii, al smereniei; ferirea de laudele oamenilor și de gândurile de mândrie, care asaltează sufletul omului; plângerea păcatelor proprii, despre care Sfântul Siluan Athonitul spunea că trebuie să nu înceteze niciodată în viața aceasta; în fine, a cere ajutorul Maicii Domnului și al sfinților. Vom reda câteva din cuvintele Părintelui legate de acest ultim aspect: „Să nu avem teamă de a ne ruga sfinților: când nu mai putem să ne rugăm din cauza unei migrene puternice, de pildă, putem să ne apropiem de icoană, să o sărutăm, să o îmbrățișăm și să zicem sfântului: *Roagă-te lui Dumnezeu în locul meu, eu merg să mă culc, eu nu pot face nimic!*, iar el o va face. (...) Atunci când, ca stareț, văd că în mănăstire există unele încercări – cine cunoaște mănăstirile știe că există întotdeauna încercări – și că eu nu reușesc nimic, atunci merg la moaștele Sfântului Siluan, le deschid, le sărut și zic Sfântului Siluan ceea ce cred încă de la începutul fondării mănăstirii: *Tu ești starețul, tu ești fondatorul, așadar rezolvă această problemă!* Pot să vă garantez, nu mint deloc că, de fiecare dată când fac aceasta, Sfântul Siluan mă ajută. Și cu rapiditate”.

Dobândirea smereniei nu se face însă odată pentru totdeauna, ci este o luptă de-a lungul întregii vieți.

Sora Casiana, *De la cenușiul ascezei la lumina Duhului* (p. 100-112).
O perspectivă a monahismului contemporan: Valaam și Părintele Sofronie. Întâlnire cu Părintele Isaac de la schitul Înaintemergătorului la Valaam (p. 113-117).

Patrick le Carvèse, *Cântarea liturgică: problema limbii* (118-124).

Anna Lydaki, *Viața monastică și arta Bisericii* (p. 125-137).

Revista se încheie cu rubrica „Bibliografie”, în care Patrick Stangé semnalează ultimele apariții pe plan mondial atât ale operei Sfântului Siluan și Părintelui Sofronie, cât și ale lucrărilor despre aceștia.

Între 21-22 octombrie 2006 se va desfășura la Puidoux, în Elveția, cea de-a 13-a Adunare a Asociației Sfântul Siluan Athonitul, având ca temă: *Prezența Sfântului Duh în viața creștinului*.

(prezentare de dr. Bogdan DEDU)

CĂRȚI PRIMITE LA REDACȚIE

Altarul Banatului. Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului, Episcopiei Caransebeșului, Episcopiei Gyulei și Episcopiei Vârșefului, anul XVII (LVI), serie nouă, nr. 4-6, aprilie-iunie 2006.

Bucuria convorbirii. Interviu realizat de Costion Nicolescu cu: Sanctitatea Sa Bartolomeu I, Patriarhul Constantinopolului, ÎPS Serafim Joantă, ÎPS Andrei Andreicuș, PS Justinian Chira, Pr. Dumitru Popescu, Sora Clara, Horia Bernea, Pr. Constantin Coman, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Tegine Pernoud, Nikita Struve, Veronique Lossky, Horia-Roman Patapievic, Paul Gherasim, Sorin Dumitrescu, Mihai Sîrbulescu, Constantin Bugeanu, Ion Rațiu, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2006, 303p.

Din cuvintele Arhimandritului Cleopa Ilie. Îndrumări duhovnicești pentru vremelnice și veșnice. O sinteză a gândirii Părintelui Cleopa în 1670 de capete, Ediție realizată de Ioan Gînscă, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2004, 376p.

Episcopul Sofian Brașoveanul, Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, 190p.

Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din secolul XX, O sinteză a gândirii Părintelui Arsenie în 800 de capete, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2003, 262p.

Părintele Teofil, Amintiri despre duhovnicia pe care i-am cunoscut, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2003, 177p.

Plămădeală, Antonie, Basarabia, Tipografia Eparhială, Sibiu, 2003, 178p.

Plămădeală, Antonie, Biserica în mers.

Convorbiri cu presa: 1958-1995, vol. I, Sibiu, 1999, 334p.

Plămădeală, Antonie, Biserica în mers. Convorbiri cu presa: 1995-1998, vol. II, Sibiu, 1999, 262p.

Plămădeală, Antonie, Cuvinte duhovnicești, Sibiu, 2000, 390p.

Plămădeală, Antonie, Rugul aprins, Sibiu, 2002, 226p.

Plămădeală, Antonie, Tatăl nostru. Nu suntem singuri, Sibiu, 1999, 96p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Elie Miron Cristea. Corespondență, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Sibiu, 2005, 189p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Gânduri de frumuseți albe, vol. 1, Sibiu, 2004, 213p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Gânduri de frumuseți albe, vol. 2, Sibiu, 2004, 243p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Gânduri de frumuseți albe, vol. 3, Sibiu, 2004, 219p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Gânduri de frumuseți albe, vol. 4, Sibiu, 2004, 215p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Gânduri de frumuseți albe, vol. 5, Sibiu, 2004, 189p.

Plămădeală, Dr. Antonie, Visarion Puiu. Documente, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Sibiu, 2005, 151p.

Povestiri cu tâlc pentru copii, vol. 1., Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, 23p.

Prescure, Arhim. Prof. Vasile, *În duhul credinței și al evlaviei ortodoxe*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, 403p.

Trufanov (Iliodor), Serghei M., Călugărul nebun al Rusiei. Dezvăluiri și documente inedite despre Rasputin și familia imperială, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, 294p.

Colaboratorii acestui număr:

BUDA, dr. Daniel, preparator la disciplina Istoria Bisericească Universală, Facultatea de Teologie *Andrei Țaguna* a Universității *Lucian Blaga* din Sibiu (daniel77bde@yahoo.de).

DECIU, Nicușor, doctorand la Facultatea de Teologie a Universității „Aristotel” din Tesalonic (nicusor_deciu@yahoo.com).

DEDU, Bogdan, Doctor în teologie al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu (bogdan_dedu@yahoo.com)

GOMBOȘ, Stelian, doctorand la Facultatea de Teologie a Universității „Aristotel” din Tesalonic, consilier în cadrul Ministerului Culturii și Cultelor – Secretariatul de Stat pentru Culte (stelian_gombos@yahoo.com).

ICĂ JR, arhid. dr. Ioan I., profesor de Spiritualitate Ortodoxă la Facultatea de Teologie *Andrei Țaguna* a Universității *Lucian Blaga* din Sibiu (deisis@rdslink.ro).

PALADE, George, doctorand al Facultății de Teologie din cadrul Universității „Aristotel” din Tesalonic (george_palade@yahoo.com).

PĂLIMARU, Cătălin, licențiat în electrotehnică (1996), filosofie (1997) și teologie (2000). Doctorand al Facultății de Teologie *Andrei Țaguna* a Universității *Andrei Țaguna* din Sibiu, (catalinpalimaru@yahoo.com).

PĂUNOIU, drd. Georgian, asistent la disciplina Teologie Morală, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București

POGOR, Constantin, doctorand la disciplina Vechiul Testament în cadrul Facultății de Teologie Catolică a Universității din Louvain (constantinos10@gmail.com).

PREDA, Drd. Sabin, asistent la Noul Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (sabinpreda@yahoo.com).

TUDORIE, drd. Ionuț-Alexandru, asistent la disciplina Istoria Bisericească Universală, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (altudorie@yahoo.com).

VĂTĂMANU, Cătălin, doctorand la disciplina Vechiul Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, și bursier al Diakonische Werk der EKD la Universitatea din Halle (vatamanc@yahoo.com).

VILD, Pr. Marian, doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă *Andrei Țaguna* a Universității *Lucian Blaga* din Sibiu (marianvild@yahoo.de).

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

SFINTUL VASILE CEL MARE



Înțelegere
duhovnicească
la
PSALMI



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

SCRIERI 4

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

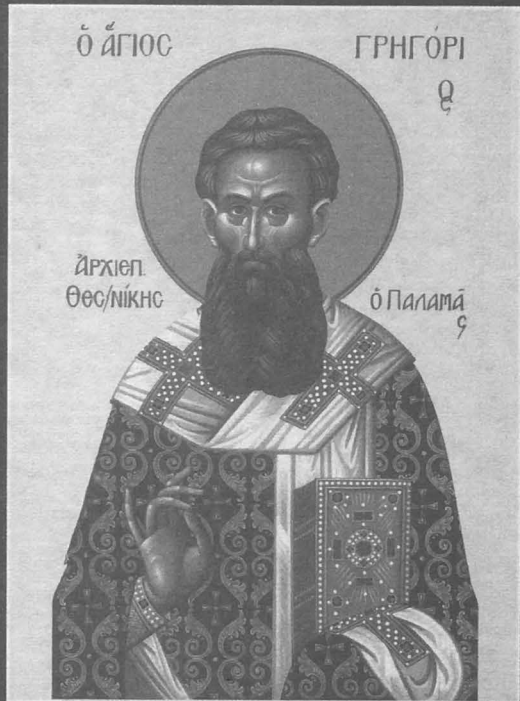
Ὁ ἍΓΙΟΣ

ΓΡΗΓΟΡΙ

ῥ

ἌΡΧΙΕΠ.
ΘΕΟΝΙΚΗΣ

Ὁ Παλαμᾶ
ς



VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂȚURA
SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



Despre schimbarea numelor
Despre răbdare
Despre milostenie
Despre tăria credinței
Despre propovăduirea Evangheliei



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsino.ro>

Pr. Prep. Dr.
Răzvan Andrei Ionescu

Lector Dr.
Adrian Nicolae Lemeni

TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ȘTIINȚĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

În această carte, concepută ca un manual ce oferă repere pentru realizarea unui dialog constructiv între știință și teologie, Răzvan Andrei Ionescu și Adrian Nicolae Lemeni fac pași importanți spre promovarea unei noi viziuni, a unei autentice „theoria”, menită să servească scopului apologetic al acestui dialog.

Pr. Prof. Dr. John Breck

BUCURIA CONVORBIRII

Sancilitatea Sa Bartolomeu I • I.P.S. Serafim Joantă
Î.P.S. Andrei Andreișcut • P.S. Justinian Chira
Pr. Dumitru Popescu • Sora Clara • Pr. Constantin Coman
Horia Bernea • Andrei Pleșu • Gabriel Liiceanu
Régine Pernoud • Nikita Struve • Véronique Lossky
Horia-Roman Patapievici • Paul Gherasim • Sorin Dumitrescu
Mihai Sârbulescu • Constantin Bugeanu • Ion Rațiu

interviuri realizate de

COSTION NICOLESCU

Episcopul Sofian Brașoveanul



Martiri, martiriu și marturie
după Sfântul Vasile cel Mare

Editura Teognost

400462 Cluj-Napoca, Str. C. Brâncuși 42/3

Tel./Fax:0264-440275, Tel: 0744-877561, 0740-190889

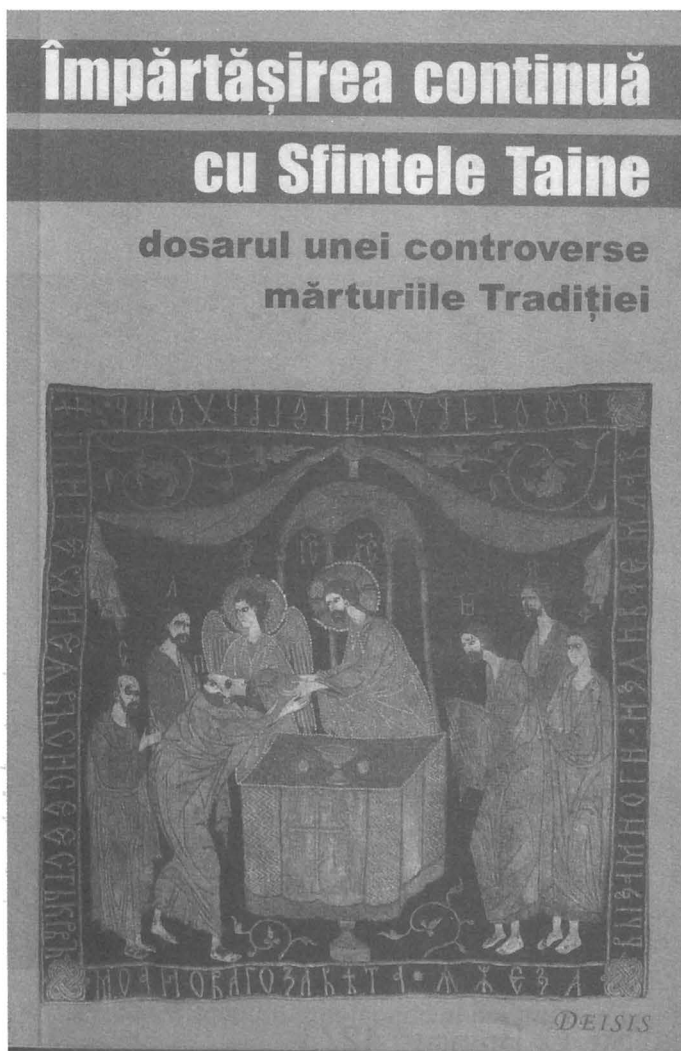
www.teognost.ro, teognost@yahoo.com

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsiod.ro>

Editura DEISIS

Vă invită la
noul sediu cu librărie
din Sibiu, str. Timotei Popovici, nr. 21
Tel. 0269.214272

cu o ofertă bogată
de carte teologică și religioasă
la cele mai accesibile prețuri



Precedându-l de un amplu studiu istorico-teologic, diac. Ioan I. Ică jr restituie în volumul de față, pentru prima dată într-o limbă modernă, întreg dosarul controversei și principalele mărturii ale Tradiției în această problemă de maximă importanță pentru viața Bisericii dintotdeauna

Începând cu 1 septembrie s-a deschis pagina web a revistei *Studii Teologice*



[Acasa](#)

[Istoric](#)

[Condiții de
publicare](#)

[Abonamente](#)

[Comenzi
online](#)

[Contact](#)

Revista Studii Teologice



Studii Teologice este revista facultăților de teologie din Patriarhia română.

Apare din 1929, în prezent aflându-se la cea de-a treia serie.

Este o publicație trimestrială, fiecare volum depășind 200 de pagini.

Colegul de [redacție](#)

Colaboratori sunt Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Proști Profesori de la facultățile de teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, maistranzii, studenți teologi și Prea Cucernicii proști.

[Arhiva S\(Teol\):](#)

[nr199 - nr200](#)

[S\(Teol.1/2000 - prezent\)](#)

[Site-uri:](#)

[FTO Bucuresti](#)

[FTO Iași](#)

[FTO Cluj](#)

[FTO Craiova](#)

[FTO Targoviste](#)

[FTO Oradea](#)

[FTO Sibiu](#)

Sunteți vizitatorul nr.:

100000000



Rubricile revistei:

- **Prolog** – un cuvânt al redacției care deschide fiecare număr al revistei, fiind o prezentare a conținutului numărului respectiv.
- **Studii**. Sunt publicate studii originale, care nu au mai fost și nu se vor mai publica în altă revistă.
- **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**. Fiecare număr al revistei cuprinde o traducere din Părinții Bisericii: un text care nu a mai fost tradus în limba română, însoțit, după caz, de introducere, note și comentarii.
- **Din teologia ortodoxă contemporană**. Este publicat un material de maxim interes, tradus dintr-o publicație ortodoxă din străinătate.
- **Dialog teologic**. Rubrica își propune să stimuleze dialogul academic și colegial între teologi și să genereze o foarte necesară receptare critică a producției de carte teologice. Cuprinde reacții critice la materialele publicate în paginile revistei *Studii Teologice*, receptarea critică a lucrărilor de teologie apărute în țară și în străinătate precum și luări de poziție la adresa unor evenimente sau fenomene teologice.
- **Cronica facultăților de teologie din Patriarhia Română** cuprinde evenimentele importante din viața facultăților de teologie, care s-au avut loc în intervalul dintre apariția a două numere ale revistei *Studii Teologice*: simpozioane, congrese de teologie, titluri de doctor acordate, colaborări cu facultăți de teologie din străinătate, concursuri pentru ocuparea unor posturi didactice etc.
- **Recenzii**.
- **Reviste de teologie**. Fiecare număr prezintă o revistă de teologie din țară sau din străinătate.
- **Cărți primite la redacție**. În această rubrică sunt menționate, sub formă de catalog, ultimele apariții de carte teologică, dar și de carte aparținând domeniilor care interesează direct sau indirect pe cititorii revistei (istoric, filozofie, istoria culturii, sociologie, antropologie etc.).

Studii Teologice - septembrie 2006

www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

Studii

Asist. drd. Sabin PREDĂ,

Pentru o traducere teologică a lui „eudokein en”

Pr. drd. Marian VILD,

A fi „în Hristos” după Epistolele Sfântului Apostol Pavel

Pr. drd. Cătălin PĂLIMARU,

Antropologia omiliilor „macariene”

Drd. George PALADE,

Iisus Hristos Înțelepciunea lui Dumnezeu, la Sucevița

Drd. Constantin POGOR,

Etude narrative sur l'activité et sur le rôle du saint prophète Jean-Baptiste dans le quatrième Evangile

Drd. Cătălin VĂTĂMANU,

„Războiul sfânt” din perspectiva Vechiului Testament

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285 - precizarea pneumatologiei ortodoxe și replica ortodoxă la învățătura despre Filioque

Dialog teologic

Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr,

Raport cu privire la lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-catolică, Belgrad, 18-25 septembrie 2006

Reviste de teologie

Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite, no. 12:

L'humilité, le sel de la terre, 2006