

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

*Arhivă
Mee*

SERIA A III-A, ANUL IV, NR 1, IANUARIE-MARTIE 2008, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL IV, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2008
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. pr. prof. dr. Dumitru POPESCU (BUCUREȘTI); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (IAȘI); PS dr. Hilarion ALFEYEV (VIENA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitrie Stăniloae” din Iași; IPS Laurențiu STREZA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; PS Irineu SLĂTINEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

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; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. conf. dr. Alexandru IONIȚĂ, Constanța; Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. asist. drd. Grigore Dinu MOȘ, Cluj-Napoca; Lect. drd. Jean NICOLAE, 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; Dr. Georgică GRIGORIȚĂ, Roma; Pr. Drd. Sorin ZAHIU, Athena.

Colaboratori: Înaltpreasfințiții Mitropoliți și Arhiepiscopi, Preasfințiții Episcopi, cadrele didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS; *Redactori:* Lect. dr. Adrian MARINESCU, Asist. dr. Alexandru MIHĂILĂ, Asist. drd. Sebastian NAZĂRU; *Secretar de redacție:* Asist. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE; *Corectură:* Asist. dr. Constantin GEORGESCU (filolog); *Traducere în lb. engleză:* Asist. Maria BĂNCILĂ (filolog); *Tehnoredactare:* Asist. dr. Alexandru MIHĂILĂ; *Administrator redacție:* Dragoș VLĂDESCU

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, sect. 4, România; OP 53, CP 125; Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com
www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la următoarea adresă web: www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro/conditii.php

PREȚURI STRĂINĂTATE

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 26 €; 1 exemplar = 7 €

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 44 €; 1 exemplar = 12 €

CUPRINS

Prolog 5

Studii

Mircea PĂCURARIU

Profesorul de Teologie Constantin N. Tomescu (1890-1983). La 25 de ani de la moarte 7

Petre SEMEN

Valoarea spirituală a postului după Biblie 27

Constantin OANCEA

Trei demersuri anistorice în exegeza biblică. Avantaje și limite ale exegezei sincronice 39

Adrian Lucian DINU

La gloire de Dieu: l'homme vivant. Un approche sur la vie spirituelle (St. Irenée de Lyon) 55

Zaharia MATEI

Dimensiunea teologică și duhovnicească a cântării liturgice (bizantine) în Biserica Ortodoxă 85

Eduard Florin TUDOR

L'autorité symbolique dans l'islam. Etude de cas sur une fatwa concernant les trois religions monothéistes 117

Nicușor SANDU

Elemente pentru o antropologie duhovnicească în gândirea Sf. Simeon Noul Teolog 133

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SF. IOAN GURĂ DE AUR

Tâlcuiri la Psalmi. Tâlcuire la Psalmul 4 (partea I) (trad. Alexandru Mihăilă și Sabin Preda) 159**Din Teologia Ortodoxă contemporană**

† Pierre L'HUILLIER

Indisolubilitatea căsătoriei în dreptul și practica Bisericii Ortodoxe (trad. Georgică GRIGORIȚA) 171**Dialog teologic**

Sabin PEDA

Mângâietorul și după chipul – două traduceri teologice 197**Recenzii**Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, București, Ed. Paideia, 2007 (Octavian GORDON) 221**Reviste de Teologie***Revue Biblique (tome CXIV – 2007, no. 4 - Octobrie)* (Ionuț-Alexandru TUDORIE) 231

P ROLOG

Inițial s-a dorit ca și numărul 1/2008 să fie tot un număr tematic ca și cel precedent, de data aceasta dedicat Bizantinologiei. Colectarea materialelor s-a prelungit însă peste termenul scontat, încât ne vedem nevoiți să amânăm tema pentru numărul 3/2008. Prin urmare, fasciculul de față conține studii și articole pe diverse subiecte.

Mai întâi, la secțiunea **Studiilor**, dl academician prof. dr. Mircea Păcurariu din Sibiu îl comemorează printr-un studiu biografic la împlinirea a 25 de la moarte pe profesorul Constantin Tomescu, care a activat în Chișinău și Cernăuți, dar a cunoscut și temnița comunistă.

Pr. prof. dr. Petre Semen de la Facultatea de Teologie din Iași tratează apoi perspectiva biblică asupra Postului, mijloc de purificare trupească și sufletească. De altfel, încă din Vechiul Testament, postul nu era un formalism, ci antrena practicarea dreptății și a rugăciunii.

Într-un excelent studiu, dl lect. dr. Cristian Oancea din Sibiu discută despre raportul hermeneutic dintre abordarea diacronică și cea sincronică a textului biblic. Exemplificând cu texte din istoria Sf. proroc Ilie, arată că cercetătorul ortodox poate utiliza exegeza structuralistă, a noii critici literare sau a abordării canonice.

Pr. lect. dr. Adrian Lucian Dinu din Iași, într-un studiu scris în limba franceză, tratează despre experiența duhovnicească a slavei lui Dumnezeu în opera Sf. Irineu de Lyon.

Pr. lect. dr. Zaharia Matei din București vorbește dintr-o perspectivă teologică și duhovnicească despre importanța cântării liturgice, plecând de la numeroase texte patristice. Prin aceasta o disciplină practică își demonstrează temeiul profund spiritual pe care îl are. Dincolo de tehnică și talent, muzica bisericească rămâne un mijloc de vorbire a omului cu Dumnezeu.

Preocupat de Istoria Religiiilor, Eduard Florin Tudor, cunoscător de limbă arabă în urma unei burse în Qatar, scrie despre problematizarea religioasă pusă de o fatwa sunnită pronunțată de Youssouf Kardaoui în 2002, care reglementează raportarea Islamului la celelalte religii monoteiste.

Pr. Nicușor Sandu propune un studiu despre un important autor post-patristic, Sf. Simeon Noul Teolog, restrângând tema la elementele antropologice din gândirea acestuia.

La rubrica **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**, continuăm cu traduceri din Sf. Ioan Gură de Aur: o prima parte dintr-o omilie inedită în română, despre Psalmul 4.

Pentru secțiunea **Din Teologia Ortodoxă contemporană**, Georgică Grigoriță a tradus un articol de drept canonic al IPS Pierre L'Huilier despre receptarea divorțului în Biserica Ortodoxă, plecând chiar de la practica Bisericii primare.

La **Dialog teologic**, dl asist. dr. Sabin Preda discută miza traducerii în direcție teologică a doi termeni, „Mângâietorul” și „chipul”, luând ca studiu de caz traducerea făcută de Oana Coman a tratatului *Ancoratus* al Sf. Epifanie de Salamina.

La capitolul **Recenzii**, dl asist. dr. Octavian Gordon recenzează cartea Cătălinei Velculescu despre sfinții nebuni întru Hristos, iar la **Revistele de Teologie** dl asist. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie prezintă ultimul număr din prestigioasa revistă biblică a Școlii biblice și arheologice din Ierusalim, *Revue Biblique*.

A.I.M.

C

E

S TUDII

Mircea PĂCURARIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Sibiu

PROFESORUL DE TEOLOGIE CONSTANTIN N. TOMESCU (1890-1983). LA 25 DE ANI DE LA MOARTE

Prea puține lucruri se cunoșteau până de curând despre acest venerabil profesor de teologie. Era firesc să fie așa, pentru că nu s-a putut scrie despre el, ca unul care cunoscuse ani îndelungați de detenție în închisorile comuniste. Drept aceea, în cele ce urmează încerc să-i prezint personalitatea, mai ales având în vedere faptul că a predat la Facultățile de Teologie din Chișinău și Cernăuți-Suceava aceeași disciplină pe care aveam să o predau și eu, peste ani, la Facultatea de Teologie din Sibiu: Istoria Bisericii Române. Pe de altă parte, a fost mentorul și îndrumătorul studiilor de doctorat ale viitorului preot și profesor de teologie Alexandru Ciurea, care, la rândul său, mi-a fost mie îndrumător la cursurile de doctorat de la Institutul Teologic din București.

S-a scris puțin despre profesorul Constantin N. Tomescu, doar câteva pagini în 1983, când a trecut la cele veșnice, scrise de către doi discipoli ai săi de la Chișinău¹. A urmat un studiu, scris în urmă cu zece ani de un istoric din Chișinău, care s-a ocupat cu cercetările sale istorice în timp ce activa în Basarabia². Foarte succint i-a fost prezentată personalitatea (cu mici greșeli de informare) într-o carte închinată

¹ Gheorghe ȚUNESCU, Alexandru CIUREA, „Necrolog”, în: *MitrOlt* 9-10/1983, pp. 686-689.

² Ion ȘPAC, „Constantin Tomescu, animator al Ortodoxiei și spiritului românesc în Basarabia”, în: *Cronica Episcopiei Hușilor*, vol. IV, 1998, pp. 137-154.

oamenilor politici și de cultură înțemnițați la Sighet între anii 1950-1955³. Nu lipsește nici din *Dicționarul teologilor români*, prezentat tot pe scurt⁴. Din aceste motive, încerc acum să completez datele bibliografice cunoscute cu unele știri noi, oferite de el însuși într-o scurtă autobiografie, încă nepublicată.

Copilăria și tinerețea

Potrivit propriilor sale mărturii, Constantin Tomescu s-a născut la 20 febr. 1890 în Constanța, în casa unor oameni modești: Nicolae, originar din Baia de Aramă, jud. Mehedinți, venit în Dobrogea prin 1885, și Ștefana, originară dintr-o familie de ciobani din Săliștea Sibiului, care mergeau cu oile în Dobrogea, în Basarabia, în Crimeea și chiar în Caucaz. Tatăl său a murit în 1893, pe când viitorul teolog și istoric avea doar trei ani, iar mama în 1899, când avea 9 ani, rămânând astfel orfan de ambii părinți, fără niciun sprijin. A fost deci nevoit să răzbată singur în viață. După ce a făcut școala primară în Constanța, a ajuns ucenic la un tâmplar, apoi a lucrat într-o librărie, un timp a fost „copil de trupă la Marină”, tot în Constanța. Protopopul de acolo – impresionat de situația lui nefericită, dar și de vocea sa, pentru că de multe ori cânta în biserica lui – l-a recomandat arhimandritului Nicodim Munteanu, vicarul Episcopiei Dunării de Jos (Galați), care l-a trimis să dea examen de admitere la Seminarul teologic „Veniamin” din Iași în toamna anului 1904. Reușind cu bursă integrală, a studiat în acest seminar de mare prestigiu timp de opt ani, remarcându-se printre colegii săi. În ultimul an de studii a fost ales președinte al Societății literare „Boldur” a elevilor seminariști. Printre profesorii lui s-au numărat câțiva teologi cunoscuți, între care George Aramă, preotul Ioan Gotcu, Vasile Oiaga, care au publicat diverse manuale în specialitatea lor, preotul-director Pavel Savin și alții.

Pentru că își însușise temeinic limba germană, a tradus o lucrare a lui Goethe (*Aus meinem Leben*) pe care a tipărit-o în colecția „Biblioteca pentru toți”, bine cunoscută la timpul respectiv. A absolvit Seminarul ca șef de promoție, cu media 9,71, beneficiind de o excursie gratuită

³ Nuțu ROȘCA, *Închisoarea elitei românești*, Baia Mare, 1998, p. 152.

⁴ Mircea PACURARIU, *Dicționarul teologilor români*, București, 1996, pp. 459-460 (București, ²2002, pp. 498-499).

organizată de Ministerul Instrucțiunii, pe Dunăre, de la Porțile de Fier până în Insula Șerpilor⁵.

În 1912 s-a înscris la Facultatea de Teologie din București, obținând și o bursă la Internatul teologic. Timp de patru ani a fost coleg cu Ion Dobre, devenit Nichifor Crainic (1889-1972). S-a bucurat și aici de aprecierea profesorilor Dragomir Demetrecu (Istoria bisericească), Constantin Chiricescu (Istoria dogmelor și Patrologie), Badea Cireșean (Liturgică, Omiletică și Catehetică), preotul Constantin Nazarie (Morală), Dumitru Boroianu (Drept bisericesc) și mai tinerii Ioan Mihălcescu, viitorul mitropolit Irineu (Dogmatică și Apologetică), Ioan Popescu-Mălăești (Vechiul Testament) și Nicolae Dobrescu, membru corespondent al Academiei Române (†1914, Istoria Bisericii Române). A audiat și diverse cursuri la Facultatea de Litere (pe care n-a putut-o urma din lipsă de bani).

În anii studenției a fost ales bibliotecar al „centrului studențesc” București și președinte al Societății studenților teologi; a contribuit și la înființarea unor biblioteci populare în diferite sate. În vara anului 1914, împreună cu un grup de 30 de studenți teologi a făcut o excursie de studii în Ardeal, dar tocmai atunci a izbucnit primul Război mondial, fapt pentru care toți acei studenți au fost închiși timp de cinci zile la Sibiu, acuzați de demonstrații împotriva statului maghiar⁶.

După ce România a declarat război Austro-Ungariei, în aug. 1916, tânărul licențiat în Teologie s-a înscris voluntar, fiind repartizat la serviciile sanitare ale armatei noastre, inițial ca soldat; a fost demobilizat la 24 iun. 1918 cu gradul de plutonier sanitar. A primit și câteva decorații de război.

În slujba Bisericii din Basarabia

După doar câteva zile, episcopul Nicodim Muntean al Hușilor, fostul său protector din anii de seminar, care la 14 iun. 1918 fusese numit locțiitor de arhiepiscop al Chișinăului, l-a chemat în slujba acestei instituții, acum românească, începând cu ziua de 9 iul. 1918. Din 1919 l-a numit secretar general (director al cancelariei) al Arhiepiscopiei, post pe care l-a deținut până în 1942, adică sub Nicodim Munteanu (locțiitor până

⁵ Amănunte într-o scurtă lucrare autobiografică (depusă la Arhivele Statului București), pe care mi-a pus-o la dispoziție Părintele Dumitru Valenciuc din Volovăț, jud. Suceava.

⁶ M. PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români și un Curriculum vitae*, în teza de doctorat *Mitropolitul Grigorie IV Dascălul*, p. 309.

la 31 dec. 1919), apoi sub arhiepiscopul basarabean Gurie Grosu (de la 1 ian. 1920, ridicat la rangul de mitropolit la 28 apr. 1928, pensionat la 11 nov. 1936) și sub cele trei „locotenente” care au urmat: Nicodim Munteanu, pe atunci mitropolit la Iași (nov. 1936 – iun. 1937), Cosma Petrovici, episcopul Dunării de Jos – Galați (iun. 1937 – febr. 1938) și arhiereul Efreim Enăchescu Tighineanul (mart. 1938 – ian. 1944, când a fost ales mitropolit). La 15 febr. 1920 s-a căsătorit la Iași; soția sa Olga va fi profesoară la Liceul eparhial de fete din Chișinău; au avut un fiu, Nicolae.

Constantin Tomescu a slujit la Arhiepiscopia Chișinăului ca secretar general – concomitent și consilier cultural (din 1925) – până în anul 1942. În această perioadă a fost ales membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Chișinăului și în Congresul Național Bisericesc (din 1925) din partea aceleiași Arhiepiscopii; a fost ales membru și în așa-numita „Constituantă bisericească” de la București, însărcinată cu pregătirea lucrărilor de unificare bisericească din România întregită, pe baza unui nou Statut de organizare.

Prezența lui Constantin Tomescu în Basarabia a fost benefică, în primul rând pentru mitropolitul Gurie Grosu, pentru preoții eparhiei, dar și pentru angajații centrului eparhial. Era necesară „românizarea” provinciei istorice Basarabia, inclusiv a preoților, care studiaseră în Seminarul teologic din Chișinău, în care toate materiile erau predate în limba rusă. În acest scop, Constantin Tomescu a redactat revista eparhială „Luminătorul”, în care a publicat zeci de articole, începând cu un „curs popular” de istoria românilor, cu peste 400 de pagini, pe care l-a publicat în primii doi ani de activitate la Chișinău. Tot lui i s-a încredințat redactarea *Calendarului* eparhial (format carte) în care de asemenea publica numeroase articole cu caracter literar, istoric sau bisericesc. A lucrat pentru înzestrarea tipografiei eparhiale cu utilaje moderne și la înființarea unei librării eparhiale. A îndrumat angajații centrului eparhial să redacteze acte oficiale în limba română (până în 1918 se folosea, în cancelarie, limba rusă), a înființat, pentru ei, o bibliotecă și o „casă de ajutor reciproc”; a organizat „șezători culturale” și altele. S-a interesat de bunul mers al așezămintelor filantropice eparhiale, mai ales de preotese văduve și de orfani de preoți.

La Chișinău s-a implicat și în probleme de ordin social, în cadrul Crucii Roșii, la Societatea pentru ocrotirea orfanilor de război, la Societatea „Profilaxia tuberculozei”, la Asociația funcționarilor basarabeni etc. A contribuit la strângerea de ajutoare (alimente) pe seama unor

oameni nevoiași. S-a implicat și în problemele culturale ale orașului, fiind ales membru în două comitete școlare, stăruind pe lângă Ministerul Educației să cumpere o clădire pentru Școala normală de fete⁷.

În felul acesta și-a câștigat nu numai dragostea preoților și a intelectualilor din Basarabia, ci a câștigat și o frumoasă experiență în administrația bisericească. Era apreciat în mod deosebit de mitropolitul Gurie Grosu, care n-a voit să renunțe la serviciile sale de secretar general eparhial nici după anul 1926, când a fost numit profesor la noua Facultate de Teologie din Chișinău.

Datorită acestui lucru, prietenul său de o viață, episcopul Visarion Puiu (1879-1964), ales titular al noii eparhii a Hotinului, cu sediul la Bălți (mart. 1923), l-a solicitat să-l ajute în organizarea acestei eparhii. Așa se face că în 1925, Constantin Tomescu a fost ales și membru în Adunarea eparhială a acestei noi Episcopii. După ce Visarion Puiu a fost ales mitropolit al Bucovinei, cu sediul la Cernăuți (însăunat la 10 nov. 1935), Constantin Tomescu a fost solicitat din nou să fie detașat de la Chișinău la Cernăuți, în febr.-mart. 1937, în vederea restructurării aparatului administrativ, mai corect spus pentru înlăturarea birocrăției de tip austriac de la centrul eparhial. Primit la început cu răceală, până la urmă chiar și consilierii eparhiei de acolo au fost mulțumiți de munca pe care a prestat-o⁸.

Profesorul Constantin Tomescu a lăsat amintiri frumoase prin generozitatea sa, prin dragostea sa față de oameni, mai ales față de cei în necazuri și suferințe. Discipolul său devotat, părintele Alexandru Ciurea, îl prezenta ca

„un om cu alese calități, modest, cumpătat, respectându-și semenii, împăciuitoar, nedoritor de certuri și gâlceavă, răbdător în toate, generos și gata să ajute la nevoie pe oricine, sensibil la gesturi delicate și fine... Primea zeci și zeci de scrisori, toate conținând necazuri, nevoi, suferințe. Pentru toate alerga în toate părțile unde era nevoie, ajuta cum putea și cât putea și la toți le răspundea încurajându-i, mângâindu-i și îndreptându-le gândurile către mai bine și spre biruința adevărului. Aș putea spune că a fost o forță a binelui, a frumosului, a

⁷ După *Autobiografia* citată, pp. 2-3.

⁸ Vezi broșura sa publicată postum sub titlul *Prietenul meu Visarion Puiu*, ediție, note și addenda de Dumitru Valenciuc și Dragoș-Radu Mihai, Suceava, 2005, pp. 11-14 și 21 urm. Tot acolo, detalii cu privire la abuzurile și neregulile pe care le-a constatat în administrarea Fondului religios al Mitropoliei Bucovinei și ingerințele politicianilor liberali în această problemă.



E

O

L

O

G

I

C

E

demnității, cu deplină conștiință și cu un rol determinant în modelarea celor din jurul său”.

Și tot părintele Ciurea scria că în multe duminici se deplasa în parohii din jurul orașelor Chișinău și Cernăuți, unde rostea predici, cânta la strună ori citea Apostolul⁹. A fost naș la cununia a zeci de tineri teologi și a botezat numeroși copii din Basarabia.

Merită să fie subliniat faptul că profesorul Tomescu, fiind într-o vacanță la M-rea Neamț, în vara anului 1928, l-a ajutat pe preotul din Petricani, de lângă Târgu Neamț, să stea gratuit timp de trei săptămâni în căminul preoțesc din Chișinău, când fiul acestuia, Virgil, dădea examen de admitere la Liceul militar de acolo. Era viitorul preot și renumit scriitor din exil, Virgil Gheorghiu (1916-1992), care va evoca acest episod din viața sa în Memoriile sale¹⁰.

Profesor la Facultatea de Teologie

Concomitent, în anul 1926, Constantin Tomescu a fost numit profesor suplinitor la noua Facultate de Teologie din Chișinău, încadrată însă în Universitatea din Iași. Constantin Tomescu a întocmit și primul *Regulament de organizare al Facultății*, fiind ales și prodecanul ei în 1926/1927 (ca prim decan a fost ales preotul profesor Ioan Mihălcescu de la Facultatea de Teologie din București, viitorul mitropolit Irineu al Moldovei). În 1927 și-a susținut examenul de doctorat la Facultatea de Teologie din București, la catedra de Istoria Bisericii Române, al cărei titular era preotul academician Niculae M. Popescu (1881-1963), cu teza *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei* (Chișinău, Tipografia eparhială „Cartea românească”, 1927, IV + 310pp.), obținând calificativul maxim. În 1927, deci după obținerea doctoratului, a fost promovată profesor agregat, iar în 1930, ca titular, la aceeași catedră.

A fost coleg cu câțiva mari teologi ai timpului, între care prietenul său Toma G. Bulat (1887-1979), care preda Istoria bisericească medie și modernă, preotul Grigorie Pișculescu (Gala Galaction) la Noul Testament, preotul Vasile Radu la Vechiul Testament, cei doi traducători ai *Bibliei sinodale* din 1936 și edițiile următoare; preoții Cicerone Iordăchescu la Istoria Bisericii vechi și Patrologie și fratele său Valeriu Iordăchescu la

⁹ G. CUNESCU, Alexandru CIUREA, „Necrolog”, în: *MitrOlt*, 9-10/1983, p. 688.

¹⁰ Virgil GHEORGHIU, *Memorii*, I, *Martorul Orei 25*, trad. Sanda Mihăescu-Cârsteanu, București, 2003, pp. 178-183.

Morală, Ioan Gh. Savin la Filosofia religiei și Apologetică, arhimandritul Iuliu Scriban la Omiletică și Catehetică, Nicolae Popescu-Prahova la Drept bisericesc, Nichifor Crainic la Literatură religioasă modernă (până în 1931), preoții basarabeni Serghie Bejan la Dogmatică și Nicolae Tocan la Exegeza Vechiului Testament, la care se alăturau și câțiva pentru discipline „profane”, între care istoricii Ștefan Ciobanu, Alexandru Boldur, Petre Constantinescu-Iași, lingvistul Teofil Simenschi etc. După cum se poate constata ușor, Facultatea din Chișinău avea un corp profesoral de excepție, care putea rivaliza cu mai vechile Facultăți din Cernăuți și București.

Și între absolvenții Facultății de acolo, deci foști studenți ai profesorului Constantin Tomescu, s-au impus câteva nume de referință, fie basarabeni, fie din alte provincii „istorice” românești. Reținem, între basarabeni, pe viitorul arhiepiscop Antim Nica, preotul istoric Paul Mihail, preoții ziarști Vasile Țepordei (mai târziu cu ani îndelungați de detenție în fosta Uniune Sovietică) și Sergiu Roșca, preoții scriitori Alexandru Bardieru și Gheorghe Cunesco, arhimandriții Paulin Lecca, Varlaam Chiriță (rămas în Basarabia, cu o detenție de 8 ani în Siberia), protosinghelul Nicodim Ioniță, erou din cel de al doilea Război mondial și alții. Dintre moldovenii din dreapta Prutului care au studiat la Chișinău, notăm doar pe preoții-profesori de mai târziu: Alexandru Ciurea, care a devenit asistentul profesorului Tomescu, Nicolae Ciudin, fost spiritual la Chișinău și București, apoi profesor și director de seminar, iar dintre ardeleni Nicolae Mladin (un an), viitor mitropolit al Ardealului, Viorel Trifa, mai târziu arhiepiscopul Valerian al eparhiei românești din America. Câțiva și-au susținut doctoratul la Chișinău, deși studiaseră în alte centre universitare (Isidor Todoran, Vasile Vasilache ș.a.). Se adaugă la aceștia numeroși munteni, olteni, dobrogeni sau chiar din alte Biserici Ortodoxe.

Mulți dintre studenții acestei Facultăți și-au susținut examenele de licență la profesorul Constantin Tomescu, deci la catedra de Istoria Bisericii Române. Doi dintre ei și-au susținut și doctoratul la aceeași catedră, mai târziu, cu același profesor, dar la Cernăuți, după evenimentele tragice din 1940. Este vorba de preoții Alexandru Ciurea (1912-1996), asistentul profesorului Tomescu, mai târziu el însuși conferențiar și profesor la Institutul teologic din București și primul preot

ortodox român la Stockholm și Paul Mihail (1905-1994), preot în Chișinău, apoi la Iași, apreciat cercetător al trecutului Basarabiei¹¹.

În calitate de profesor, Constantin Tomescu a organizat în fiecare an excursii de studii cu studenții săi, mai ales la mănăstirile din Basarabia, din Bucovina și din Moldova din dreapta Prutului (sau la Căpriană, pentru comemorarea primului mitropolit al Basarabiei, Gavriil Bănulescu Bodoni); împreună cu un grup de studenți a făcut o călătorie de studii la Praga. A vizitat, de asemenea, mai multe țări din Europa (Cehoslovacia, Germania, Franța, Grecia, Bulgaria etc.), în dorința de a-și îmbogăți mereu cunoștințele, de a cunoaște oameni și locuri. La Sofia, de pildă, a avut întrevederi cu exarhul Bisericii bulgare, Ștefan, și cu renumitul canonist Ștefan Țancov și alți profesori ai Academiei teologice de acolo, propunându-le să trimită șase tineri care să studieze la Facultatea de Teologie din Chișinău, cu cheltuiala Mitropoliei Basarabiei¹².

Împreună cu prietenul său episcopul Visarion Puiu, au făcut călătorii de studii în mai multe țări din Orientul Apropiat: Egipt, Palestina, Irak, Iran (Persia), Turcia și Grecia. Cu acest prilej au vizitat patriarhi și alte personalități bisericești, dar și conducători de culte necreștine¹³.

De asemenea, a organizat și a condus pelerinaje la Muntele Athos și în Țara Sfântă. Din aceste motive, deci având în vedere că a contribuit la strângerea legăturilor cu Bisericile ortodoxe din Orientul Apropiat și din Grecia, Patriarhia Ecumenică din Constantinopol i-a conferit titlul onorific de „arhon mare dicheofilax” al acesteia, iar Patriarhia Ierusalimului i-a conferit „crucea Sfântului Mormânt”¹⁴.

Opera istorică a profesorului Constantin Tomescu

Din moment ce era prins în atâtea probleme, ne-am fi așteptat ca activitatea sa științifică să fie mai modestă. Și totuși, profesorul Tomescu a publicat diverse studii, mai ales referitoare la trecutul Bisericii

¹¹ Vezi lucrarea lui Boris BUZILĂ, *Din istoria vieții bisericești din Basarabia*, București/Chișinău, 1996, pp. 167-197.

¹² Cf. *Autobiografia* citată, pp. 3-6.

¹³ Constantin N. TOMESCU, *Prietenul meu Visarion Puiu*, p. 34.

¹⁴ Înmanarea gramatei patriarhului ecumenic Veniamin I a făcut-o patriarhul Nicodim la palatul patriarhal din București în ziua de 1 dec. 1939 (cu o hirosesie specială) cf. Gheorghe I. MOISESCU, „Cinstirea dlui profesor Constantin N. Tomescu cu rangul de mare dicheofilax al Patriarhiei ecumenice”, în: *BORom* 1-2/1940, pp. 68-71.

românești din Basarabia, a publicat documente inedite, dări de seamă, cronici, recenzii. Vom consemna doar lucrările de importanță majoră pentru istoria Bisericii noastre.

Începem cu teza de doctorat, susținută la Facultatea de Teologie din București în 1927, la preotul profesor și academician Niculae M. Popescu. Se intitula *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei* (tipărită în 1927 la Chișinău, în Tipografia eparhială „Cartea românească”, IV + 310 pp.). Era prima monografie consacrată marelui cărturar Grigorie, supranumit „Dascălul” (n. 1765 în București – †22 iun. 1834 în București), smerit călugăr și ierodiacon în obștea M-rii Neamț, călugărit de cuviosul stareț Paisie, trecut, după 1817, în M-rile Antim din București și Căldărușani, care în 1823 a fost ales mitropolit al Ungrovlahiei, păstorind până în 1829, când autoritățile militare rusești de ocupație l-au exilat la Chișinău, apoi la Buzău, reocupând scunul între anii 1833-1834. A fost unul din cei mai renumiți traducători din literatura patristică, postpatristică și modernă greacă în românește, traducerile sale (unele lucrute cu ieromonahul Gherontie) fiind tipărite la București, Iași, M-rea Neamț și Buzău. Profesorul Constantin Tomescu a cercetat viața ierodiaconului Grigorie și activitatea lui ca mitropolit (pp. 1-95), apoi îi prezenta „activitatea literară”, cu o analiză detaliată a traducerilor sale din greaca patristică și modernă (pp. 97-154). Partea a treia cuprindea diverse „anexe”, cu prezentarea a 129 de documente legate de activitatea lui Grigorie Dascălul, majoritatea inedite (pp. 155-298). Lucrarea lui Constantin Tomescu a rămas până azi – deși au trecut 80 de ani de la publicarea ei – singura monografie închinată marelui mitropolit, trecut în 2005 în rândul sfinților, cu prăznuire în ziua de 22 iun.; cercetările ulterioare privesc doar anumite aspecte din activitatea mitropolitului.

Câțiva ani mai târziu, când se împlineau o sută de ani de la moartea mitropolitului, profesorul Tomescu a publicat un mic studiu cu titlul „Puține cuvinte despre strădania cărturărească a mitropolitului Grigorie Dascălul”, în: *BORom* 5-6/1934, pp. 326-340.

Dar cele mai multe studii se ocupă de trecutul Bisericii și al neamului românesc din Basarabia. Încă din anul 1920 își începe colaborarea la revista *Luminătorul* (inițiată în 1908 de arhimandritul Gurie Grosu, viitorul mitropolit și preotul Constantin Popovici), cu un studiu intitulat „Din istoria Bisericii neamului românesc”, 1920, nr. 10, pp. 11-36, nr. 11, pp. 10-32, nr. 12, pp. 33-47 și 1929, nr. 2, pp. 10-34 și nr. 3, pp. 7-30. Deci este un studiu cu peste o sută de pagini, în care prezenta preoților basarabeni momente din trecutul Bisericii românești,

pe care ei nu le știau, datorită faptului că învățaseră într-un seminar rusesc.

Reținem și broșurile: *Istoria sfintei mănăstiri Hârjauca* (Chișinău, 1924), *Episcopia Hotinului. Date istorice și statistice* (Chișinău, 1925, 200pp.), *Documente și scrisori de la familia Andronachi Donici* (Chișinău, 1928, 57pp.), *Catagrafia Basarabiei la 1817* (Chișinău, 1928), *Catagrafia Basarabiei la 1820 - 127 de sate din ținutul Orheiului* (Chișinău, 1931).

Și tot aici trebuie să notăm și prelegerea sa la inaugurarea cursului său la noua Facultate de Teologie din Chișinău: *Rolul Bisericii Ortodoxe în viața neamului românesc*, Chișinău, 1926, 19pp.; extras din: *Luminătorul* 2-3/1926, pp. 35-53, cu prezentarea succintă a rolului Bisericii, mai ales în cultura românească.

În paginile revistei bisericești *Luminătorul* de la Chișinău a publicat peste 30 de articole. Notăm, între ele, pe cel referitor la „Sinodul de la Iași din 1642”, 5-6/1941, pp. 259-266, dar cu părerea greșită că lucrările lui ar fi început din 1641, precum și un frumos necrolog pentru „Episcopul Dionisie Erhan al Ismailului”, 10-12/1943, pp. 707-714.

În ultimii ani de existență (1940-1944), conducerea revistei „Luminătorul” a fost încredințată profesorului Constantin Tomescu, în calitate de „director”, redactor fiind preotul Pavel Grosu din Chișinău.

În 1929, împreună cu colegul său Toma G. Bulat, au pus bazele unei publicații de specialitate, sub titlul *Arhivele Basarabiei*, revistă de istorie și geografie a Moldovei dintre Prut și Nistru”, cu patru apariții pe an, editată în tipografia eparhială „Cartea românească” din Chișinău. A apărut până în 1938, publicând un mare număr de studii, dar și documente inedite referitoare la trecutul Basarabiei, recenzii, știri diverse.

În paginile revistei *Arhivele Basarabiei*, Constantin Tomescu a publicat mai cu seamă documente inedite de interes local. Vom consemna pe cele mai importante: „Înființarea Episcopiei Chișinăului și Hotinului, 1813” (*Arhivele Basarabiei* [= *AB*], an 1, 1929, pp. 32-42, nr. 2, pp. 31-50, nr. 3, pp. 31-38 și nr. 4, pp. 7-23); „Documente basarabene” (*AB*, an. I, 1929, nr. 3, pp. 31-50); „Acte de la mănăstirea Curchi” (*AB*, an. I, 1929, nr. 3, pp. 98-113); „Tipografie grecească în Moldova la 1812” (*AB*, an. I, 1929, nr. 4, pp. 38-46); „Știri despre Biserica Principatelor Române la 1808” (*AB*, an. II, 1930, nr. 2, pp. 52-67 – se ocupa cu instalarea lui Gavriil Bănulescu Bodoni ca exarh); „Hirotonia la Iași a episcopului Dimitrie Sulima, 1811” (*AB*, an. II, 1930, nr. 2, pp. 153-159); „Exarhul Gavriil (Bănulescu-Bodoni, n.n.) și mitropolitul Ignatie al Ungrovlahiei”

(*AB*, an. II, 1930, nr. 2, pp. 177-185); „Tipografia duhovnicească exarhală din Chișinău” (*AB*, an. III, 1931, pp. 258-271); „Știri catagrafice din Biserica Moldovei la 1809” (*AB*, an. III, 1931, nr. 2, pp. 73-90 și nr. 3, pp. 174-205 – se referă la eparhiile Huși și Roman); „Știri catagrafice din Biserica Principatelor la 1810” (*AB*, an. IV, 1932, nr. 4, pp. 204-214 – prezintă statistici de clerici, mănăstiri, biserici, populație); „Iarăși despre detronarea mitropolitului Ungrovlahiei Dositei Filitti” (*AB*, an. IV, 1932, nr. 3, pp. 169-178); „Conducători duhovnicești din Principate la 1811 și din Basarabia între 1816-1837 inclusiv” (*AB*, an. V, 1933, nr. 2, pp. 58-64); „Diferite știri din Arhiva Consiliului eparhial Chișinău” (*AB*, mai multe numere din vol. II-X, 1930-1938, toate de interes pentru trecutul Bisericii din Basarabia, în sec. al XIX-lea, cu peste 350 de pagini, mai importante fiind cele din 1934, pp. 224-245 și 339-379 și din 1935, pp. 117-144).

Profesorul Constantin Tomescu a colaborat și la *Revista Societății Istorice-Arheologie Bisericești*, care apărea la Chișinău încă din 1909 (până în 1918 în rusă, apoi în română). Reținem studiile intitulate „Catagrafia Basarabiei din 1817”, în vol. 18, 1928, pp. 1-64 și 3-94 (și extras); „Catagrafia Basarabiei din 1810”, în vol. 18, 1928, pp. 254-278; „Catagrafia Basarabiei din 1820, 99 de sate din ținutul Orheiului”, în vol. 19, 1929, pp. 313-368 (și extras, 56pp.); „132 de sate din ținutul Orheiului la 1820”, în vol. 20, 1930, pp. 203-260; „127 de sate din ținutul Orheiului”, vol. 21, 1931, pp. 517-572 (și extras, 58pp.); „Despre înmulțirea clericilor hirotonisiți în Valahia la 1812. Izvod nominal al clericilor din eparhia Hușilor”, în vol. 33, 1933, pp. 265-287 – cu prezentarea clericilor din ținuturile basarabene Soroca, Lăpușna, Codru¹⁵.

În încheierea acestei prezentări a activității științifice a profesorului Constantin Tomescu, menționăm că a mai publicat – în colaborare cu episcopul Visarion Puiu și cu profesorii universitari Ștefan Berechet și Ștefan Ciobanu – două volume de *Documente basarabene* (Chișinău, 1928, 272pp. și 1938, 332pp.).

În urma călătoriilor sale de studii făcute cu Visarion Puiu, au publicat împreună broșurile: *În chestiunea căminului românesc în Ierusalim* (Chișinău, 1933, 47pp.) și *Călătorie prin Orient* (București, 1941, 79pp.).

¹⁵ O prezentare a activității sale publicistice – mai ales la *Arhivele Basarabiei* – a făcut Ion ȘPAC, „Constantin Tomescu animator al ortodoxiei și spiritului românesc în Basarabia” (după *Arhivele Basarabiei*), în: *Cronica Episcopiei Hușilor*, IV, 1998, pp. 137-154.

A mai publicat și *Calendarul eparhial* de la Chișinău (mai mulți ani), precum și *Dări de seamă (Rapoarte)* asupra vieții bisericești din cuprinsul Ahiepiscopiei Chișinăului și a Episcopiei Hotinului. Menționăm doar volumul *10 ani de la reînființarea Episcopiei Hotinului, 1923-1933* (București, 1933, 331pp. + planșe) și patru *Anuare* ale Arhiepiscopiei Chișinăului.

În colaborare cu preotul Serghie Bejan, profesor la Seminarul teologic și la Facultatea de Teologie, a tradus din limba rusă lucrarea protoereului Pavel Svetlov de la Universitatea „Sf. Vladimir” din Kiev *Învățătura creștină în expunere apologetică* (2 volume, Chișinău, 1935-1936, 648 + 116pp. – vol. I și 652pp. – vol. II). Era una din cele mai cunoscute lucrări de Apologetică din teologia ortodoxă, absolut necesară studenților teologi din Chișinău, precum și preoților din Basarabia. Tot din rusă a tradus lucrarea episcopului Teofan Zatvornicul (Zăvorățul), din sec. al XIX-lea, *Vechile rânduieli monahale*, tipărită la Chișinău.

Din însemnările autobiografice ale profesorului Constantin Tomescu reiese că avea un curs de *Istoria Bisericii Române*, în manuscris, cu peste 920 de pagini format coală, care urma să fie dat la tipar în 1940 la Chișinău. În iun. 1940 – deci înainte cu câteva zile de ocuparea Basarabiei de trupele sovietice, – l-a dat unui student teolog din anul II, ca să-l transcrie, în vederea tipăririi. Din nefericire, studentul a fost asasinat de trupele „eliberatoare”, undeva într-o localitate de pe malul Nistrului și astfel manuscrisul a fost pierdut¹⁶.

După evenimentele din 1940, dar mai ales după desființarea Facultății de Teologie din Chișinău, Constantin Tomescu a scris mai puțin. Reținem doar lucrarea intitulată *Scurtă povestire istorică despre sfânta mănăstire Neamțu și despre așezările monahale supuse ei: mănăstirea Secu și schiturile Vovidenia, Pocrov, Sihăstria, Sihla și Icoana* (Editura și tiparul sfintei mănăstiri Neamțu, 1942, XIV + 179pp. + 42 clișee, în colecția, „Ogorul Domnului”, vol. XXII). Este mai degrabă o lucrare „de popularizare” a așezămintelor monahale nemțene, pentru a fi pusă la îndemâna credincioșilor și a turiștilor. Sunt prezentate pe larg istoria, obiectele de interes turistic și patrimoniul cultural-artistic din M-rea Neamț (pp. 1-124), continuând cu schiturile menționate în titlul cărții (pp. 124-152), urmate de o „anexă”, bibliografie sumară și o listă a cărților tipărite în M-rea Neamț între anii 1807-1861 și din 1924 până în 1941 (cu 216 titluri, majoritatea aparținând lui Nicodim Munteanu).

¹⁶ *Autobiografia* citată, p. 3.

Cu aceasta, practic, se încheie activitatea „publicistică” a profesorului Constantin Tomescu, potrivit dictonului latin „inter arma silent musae” (în timp de război muzele tac), căci în ultimii ani de război, dar mai ales după instaurarea regimului comunist, n-a mai putut publica nimic. Ca și pentru colegul său de Facultate și apoi de profesorat la Chișinău, Nichifor Crainic, au urmat „zile negre” pentru amândoi, cunoscând ani de zile calvarul închisorilor comuniste, din cauza implicării lor în viața politică a țării în perioada interbelică.

În perioada activității sale la Chișinău, profesorul Constantin Tomescu a fost numit – deși pentru scurt timp – într-un post de ministru adjunct („subsecretar de stat”) în Guvernul României. El însuși mărturisește în memoriile sale (publicate parțial în anul 2005) că era apropiat de Alexandru C. Cuza (1857-1947), cunoscut om politic și profesor universitar la Iași, cel care înființase „Liga Apărării Național-Creștine” în 1923, contopită cu Partidul Național Agrar al lui Octavian Goga (1881-1938), formând astfel Partidul Național Creștin, pe care l-au condus amândoi. Profesorul Tomescu scria în memoriile sale că făcea parte din acest partid încă din 1935. A și fost ales deputat pe listele acestui partid. În prima zi de Crăciun din anul 1937 a stat cu familia la Chișinău, a doua zi la mitropolitul Nicodim Munteanu la Iași, iar a treia zi la A.C. Cuza, tot în Iași. De aici a plecat la Cernăuți, la noul mitropolit Visarion Puiu, prietenul său. Acolo a aflat că în ziua de 28 dec. 1937 a căzut Guvernul liberal condus de Gheorghe Tătărăscu, iar regele Carol II a încredințat pe Octavian Goga – deci Partidului Național Creștin – cu formarea unui nou guvern. Acolo, la Cernăuți, profesorul Constantin Tomescu a fost contactat telefonic atât de A.C. Cuza și de Octavian Goga, care îl anunțau că a fost numit ministru subsecretar de stat la Ministerul Cultelor și Artelor. Dar profesorul Tomescu n-a acceptat decât cu condiția anulării unei hotărâri a Guvernului liberal Gheorghe Tătărăscu, prin care se institua un control riguros al statului asupra „Fondului religios” al Bisericii din Bucovina. Însuși mitropolitul Visarion fusese acuzat de liberali – îndeosebi de Ion Nistor (1876-1962), profesor la Facultatea de Litere a Universității din Cernăuți și ministru în mai multe rânduri – că ar fi prejudiciat Fondul religios cu 20 de milioane de lei, pe care i-ar fi depus la o bancă din Elveția. În fața acestor abuzuri și denigrări ale liberalilor, mitropolitul avea pregătită cererea de retragere din scaun. Cerându-i-se să accepte postul de ministru subsecretar, Constantin Tomescu a cerut deci să fie anulată acea hotărâre a Guvernului Tătărăscu și așa, nici mitropolitul nu și-a mai prezentat demisia. În aceeași noapte,

Constantin Tomescu a plecat la București și a doua zi a depus jurământul în fața regelui¹⁷. Menționăm că ministru al Cultelor și Artelor era profesorul-academician Ioan Lupaș (coleg de liceu și prieten cu Goga), iar ca miniștri subsecretari de stat mai erau numiți Lucian Blaga la Externe (ministru fiind cunoscutul jurist Istrate Micescu) și profesorul de teologie Ioan Gh. Savin de la Chișinău, la Ministerul Educației Naționale.

Dar Guvernul Octavian Goga n-a condus țara decât din 28 dec. 1937 până la 10 febr. 1938, când regele Carol II a format un nou guvern, condus de patriarhul Miron Cristea (subsecretarii au funcționat până la 20 febr. 1938). Această scurtă prezență a lui Constantin Tomescu în Guvernul României îi va aduce multe suferințe în timpul dictaturii comuniste, cum vom relata în alte pagini. În ceea ce-l privește pe Visarion Puiu, el a rămas în scaunul mitropolitan până în mai 1940, când s-a văzut nevoit să se retragă, tot în cursul unei guvernări liberale, a lui Gheorghe Tătărașcu (24 nov. 1939 – 4 iul. 1940), cu „sprijinul” aceluiași Ion Nistor.

În anii Războiului

Din nefericire, această fructuoasă activitate culturală și românească pe care a desfășurat-o Facultatea de Teologie din Cernăuți, deci și profesorul Constantin Tomescu, a luat sfârșit odată cu ocuparea Basarabiei de către trupele sovietice la 28 iun. 1940. În anul de restriște 1940/1941, Facultatea de Teologie din Chișinău s-a refugiat la Iași, ea fiind încadrată, de fapt, în Universitatea de acolo. După eliberarea Basarabiei, în vara anului 1941, când ar fi trebuit ca Facultatea să se reîntoarcă la Chișinău, ea a fost desființată. O parte dintre profesori au fost încadrați la Facultatea de Teologie din București (Gala Galaction, Ioan Savin, arhimandritul Iuliu Scriban, Toma Bulat ș.a.), iar alții la cea din Cernăuți (Constantin Tomescu, frații Cicerone și Valeriu Iordăchescu ș.a.). În felul acesta, Constantin Tomescu a devenit coleg cu profesorii cernăuțeni Vasile Loichiță, Orest Bucevschi, Vladimir Prelipcean, Milan Șesan, Petru Procopovici Simeon Reli, Ioan Zugrav, Iustin Moiescu, viitorul patriarh.

Protestele profesorilor din Chișinău și ale unor intelectuali basarabeni, inclusiv un documentat memoriu al profesorului Tomescu împotriva desființării Facultății, au rămas fără rezultat¹⁸.

¹⁷ Contantin N. TOMESCU, *Prietenul meu Visarion Puiu*, pp. 36-44.

¹⁸ Publicat în: *Luminătorul*, 1-2/1942, pp. 15-28.

Deși sufletul său rămăsese la Chișinău, totuși profesorul Constantin Tomescu a muncit cu aceeași râvnă – pe plan cultural și social – și la Cernăuți. După revenirea Bucovinei la „țara mamă”, a editat acolo publicația bilunară (cu 8-10 pagini) *Deșteptarea* „revista pentru luminarea poporului”, timp de doi ani, din 1942 până în 1944, ca organ de publicitate ale „Fundației culturale regele Mihai I, Regionala Bucovinei”. În paginile ei a publicat peste 50 de articole, în care sublinia mai cu seamă drepturile românilor asupra Basarabiei, Bucovinei și Ardealului de nord, teritorii care fuseseră înstrăinate abuziv în vara anului 1940. Redăm doar câteva titluri: *Sub semnul sfintei cruci și al spadei, Pentru țaranul român și ogorul lui, Vitejia românească, Ștefane, Măria Ta, tu la Putna nu mai sta, Suntem unde am fost și rămânem unde suntem, Transilvania crede în dreptatea dumnezeiască, Post și rugăciune etc.* De notat că unele numere din revistă au fost tipărite la Râmnicu Vâlcea, după ce Facultatea de Teologie a fost nevoită să se refugieze acolo¹⁹.

Nu am văzut revista „*Transnistria ortodoxă*”, care a apărut la Odessa, dar presupunem că a colaborat și la aceasta.

Tot la Cernăuți a fost ales director al „Fundației culturale regale Mihai I, regionala Bucovina”. În această calitate a organizat peste 150 de cămine culturale, cu serbări populare, biblioteci proprii. Concomitent, a înființat o „școală de gospodărie”, pentru fetele din satele bucovinene.

Dar nici la Cernăuți n-a avut parte de liniște. În primăvara anului 1944 Facultatea a fost evacuată la Râmnicu Vâlcea, unde a funcționat și în anul universitar 1944/1945, după care a revenit în Bucovina, la Suceava; din nefericire a fost desființată de autoritățile comuniste, în 1948, după aproape trei sferturi de veac de existență. Încă din 1946 profesorul Tomescu a fost pensionat, deși avea numai 56 de ani. În scurta sa lucrare autobiografică scria că n-a primit pensie până în 1964.

În încheiere mai notăm că în perioada de activitate la Cernăuți, prietenul său Visarion Puiu, retras din scaunul mitropolitan de la Cernăuți încă din mai 1940, a fost numit de către Sf. Sinod – în înțelegere cu mareșalul Ion Antonescu – în 1942, mitropolit al Transnistriei (șef al „Misiunii ortodoxe din Transnistria”) cu reședința în Odessa. Dar în toamna anului 1943 Visarion a renunțat la această demnitate. Încă din cursul anului 1942, mitropolitul Visarion, cunoscând calitățile de bun organizator al unei administrații eparhiale, a chemat pe

¹⁹ *Autobiografia* citată, p. 4.

profesorul Constantin Tomescu la Odessa. La solicitarea mitropolitului, cu aprobarea Sf. Sinod și a mareșalului Ion Antonescu, s-a creat un post special de „inspector general administrativ” pentru profesorul Tomescu, detașat de la catedra din Cernăuți la Odessa. În această calitate, a organizat cancelaria eparhială, a făcut inspecții la protopopiatele și parohiile care depindeau de Mitropolia de la Odessa, a aplanat anumite neînțelegeri între preoți și organele de stat românești de acolo. Mai mult chiar: mareșalul Ion Antonescu i-a propus profesorului Constantin Tomescu să accepte postul de „gubernator” al Transnistriei, în locul lui Gheorghe Alexianu, profesor la Facultatea de Drept din Cernăuți (compromis acolo), dar a refuzat²⁰.

Rezultă că profesorul Constantin Tomescu – oltean prin tată și ardelean prin mamă – a fost un entuziast animator al vieții culturale și spirituale românești din Basarabia după unirea din 1918, alături de ocrotitorul său din tinerețe, episcopul Nicodim Munteanu de la Huși mai târziu mitropolit al Moldovei și apoi patriarh și de prietenul său Visarion Puiu, inițial director al Seminarului din Chișinău și exarh al mănăstirilor din Basarabia (1918-1921), apoi episcop al Hotinului cu sediul la Bălți (1923-1935), alături de patrioții și intelectualii basarabeni care militaseră pentru alipirea provinciei lor la România, în mart. 1918, alături de tinerii preoți pe care i-a format în noua Facultate de Teologie din Chișinău. Peste tot a lăsat amintirea unui patriot înflăcărat, a unui om de suflet, cu dragoste față de țara sa și de semenii săi.

Anii de detenție și de suferințe

Arătam mai sus că în 1946 profesorul Constantin Tomescu a fost pensionat. Pentru câțiva ani a cunoscut calvarul închisorilor comuniste. El însuși scria, în memoriile sale, că „de la 1948 am fost clientul bun al penitenciarelor românești”²¹. Potrivit actelor aflate la CNSAS, a fost arestat în 1949 și condamnat la șapte ani închisoare „pentru activitate contrarevoluționară”²². Desigur, s-a ținut seama de calitatea lui de membru al Partidului creat de A.C. Cuza și Octavian Goga, de faptul că a

²⁰ Constantin TOMESCU, *Prietenul meu Visarion Puiu*, pp. 48-52. Dacă ar fi acceptat, desigur ar fi avut soarta lui Gh. Alexianu, care a fost judecat și condamnat de Tribunalul Poporului și apoi executat la 1 iun. 1946 la Jilava, împreună cu Ion Antonescu și alți „criminali” de război.

²¹ Contantin N. TOMESCU, *Prietenul meu Visarion Puiu*, p. 62.

²² Arhiva CNSAS, fond informativ 5230, filele 579-580. Informația istoricului Adrian Nicolae Petcu din CNSAS.

fost ministru în Guvernul condus de Octavian Goga (dec. 1938 – febr. 1939, dar mai ales de activitatea desfășurată în 1942-1943 în Transnistria. Probabil în mai 1950 a fost dus la închisoarea de la Sighet, alături de atâția alți mari patrioți din toate zonele țării care militaseră pentru realizarea unirii din 1918, alături de oamenii politici și de cultură din perioada interbelică. În prealabil, trebuie să notăm că prietenul său, mitropolitul Visarion Puiu, a rămas la Viena încă din august 1944, apoi a ajuns la Paris, unde a trăit până la sfârșitul vieții (†10 aug. 1964); el fusese condamnat la moarte „în contumacie” de către „Tribunalul Poporului” din București, la 21 febr. 1946. Colegul său de Facultate, apoi de profesorat la Chișinău, Nichifor Crainic, ascuns vreo trei ani prin diferite sate din Ardeal, se predase autorităților la 24 mai 1947, după ce fusese condamnat la închisoare pe viață tot în lipsă, în iun. 1945; Crainic va fi închis la Văcărești și Aiud până la 26 apr. 1962. Colegul lor de la Facultatea din Chișinău, profesorul Ioan G. Savin, a fost arestat în noaptea de 5/6 mai 1950 și închis la Sighet până în iul. 1955. În aceeași perioadă a fost închis la Sighet un alt subsecretar la Culte și anume profesorul Ioan D. Sandu, fost director al Școlii normale „Andrei Șaguna” din Sibiu († la 8 mai 1955 în închisoarea de la Sighet)²³.

În închisoarea de la Sighet, Constantin Tomescu a devenit „coleg” cu mari oameni de cultură, între care și episcopii greco-catolici (Iuliu Hossu, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu, Ioan Suciu, romano-catolicul Anton Durcovici), oameni politici și foști miniștri (Iuliu Maniu, Ion Mihalache, Constantin Dinu Brătianu, Constantin Argetoianu, Constantin Angheliescu, Gheorghe Tătărăscu, Mihail Manoilescu, Voicu Nițescu, Istrate Micescu, Ion Gîgurtu, basarabeni Daniel Ciugureanu, Pantelimon Halippa, Ion Pelivan ș.a.), generali (Henri Cihoski, Iosif Iacobici, Ioan Ilcuș, Gheorghe Jienescu, Mihai Racoviță, Ioan Rășcanu, Nicolae Samsonovici, Nicolae Șova ș.a.), juriști, economiști, ziariști.

Reținem și numele unor reputați istorici (foști miniștri), ca Gheorghe Brătianu, Constantin C. Giurescu, Victor Papacostea, ardelenii

²³ Cățiva ani mai târziu vor fi arestați și profesorii de Teologie de la București Dumitru Stăniloae (1958-1963) și Teodor M. Popescu (1959-1963). În aceeași perioadă vor mai fi arestați preoții profesori clujeni Liviu G. Munteanu (1958 – †1961 la Aiud) și Ioan Bunea (1958-1964), precum și Ilarion Felea de la Arad (1958 – †sept. 1961 la Aiud), la care se adaugă cei peste 1800 de preoți de mir, călugări, călugărițe și studenți teologi.

Ioan Lupaș, Alexandru Lapedatu, Silviu Dragomir, Ștefan Metes, bucovinenii Ion Nistor și Teofil Sauciu Săveanu etc²⁴.

Potrivit documentelor aflate în Arhiva CNSAS, profesorul Tomescu a fost eliberat abia în 1956, deci după expirarea pedepsei de 7 ani de detenție. Se pare, totuși, că a fost eliberat încă din 1955, odată cu ceilalți oameni politici închiși la Sighet.

Din 9 sept. 1956 a stat ca „flotant”, apoi cu domiciliu obligatoriu la schitul Coșna, de lângă Vatra Dornei, fiind găzduit de starețul de acolo, Grigorie Cobzaru, fost stareț la Chițcani (Noul Neamț), lângă Tighina²⁵.

În mai 1958, fiind la Coșna, spre surprinderea lui – dar și din nefericire pentru el –, a primit o scrisoare de la mitropolitul Visarion Puiu, care trăia atunci în exil la Paris. Securitatea s-a sesizat imediat, a fost arestat din nou și dus la închisoarea din Suceava. Acolo a fost bătut, legat la ochi, anchetat de ofițeri de Securitate veniți din București și acuzat de „spionaj” în favoarea țărilor occidentale, prin mijlocirea „criminalului de război” Visarion Puiu²⁶.

Potrivit documentelor aflate în Arhiva CNSAS, în 1960 profesorul Tomescu a fost judecat din nou și condamnat la 20 de ani „muncă silnică”, acuzat de „uneltire contra ordinii sociale”²⁷. N-am putut afla cât a mai stat în închisoare. Avea acum 70 de ani, încât poate să fi beneficiat de vreo grațiere.

După eliberare a fost cu totul marginalizat și izolat. N-a mai publicat nimic. În schimb, a redactat un interesant *Jurnal din viața mea*, care a fost depus la Arhivele Statului din București (6 caiete „studentești”, cu 1124 pagini). Din acest „jurnal” s-a tipărit broșura pe care am citat-o mereu, cu pagini referitoare la Visarion Puiu. Desigur, memoriile sale ar merita publicate integral. Tot în memoriile sale nota că a lăsat în manuscris lucrarea *Viața Mântuitorului Iisus Hristos*, în 230 pagini, cu texte exclusiv din Sfânta Scriptură, dar și cu note istorice și arheologice. Prea Sfințitul Calinic al Argeșului mi-a relatat că, pe când era stareț la M-rea Cernica (1981-1985), a fost căutat de profesorul

²⁴ După Constantin C. GIURESCU, *Cinci ani și două luni în penitenciarul din Sighet (7 mai 1950 – 5 iulie 1955)*, introd. de Dinu C. Giurescu, ed. îngrijită, anexe și indice de Lia Ioana Ciplea, București, 1994; Nuțu ROȘCA, *Inchisoarea elitei românești. Compendiu*, Baia Mare, 1998, (despre C. Tomescu la p. 152).

²⁵ Arhiva CNSAS, dosarul citat, filele 572-573.

²⁶ Constantin N. TOMESCU, *Prietenul meu Visarion Puiu*, p. 62.

²⁷ Arhiva CNSAS, dosarul citat, filele 611-616.

Constantin Tomescu, care l-a rugat să-l spovedească și să-l împărtășească. Un gest frumos din partea unui venerabil profesor de teologie!

A trecut la cele veșnice în ziua de 5 iul. 1983, la patriarhala vârstă de 93 de ani. A fost prohodit în capela cimitirului Belu de un impunător sobor de preoți, mai cu seamă foști studenți ai săi. Au vorbit părintele profesor Alexandru Ciurea, preoții basarabeni (acum în București) Vasile Țepordei, Sergiu Roșca și Gheorghe Cunescu, generalul în retragere M. Ionescu (fost camarad în Războiul din 1916-1917), profesorul Grigorie Filip-Lupu și alții.

A trecut din viața aceasta trecătoare – plină de suferință pentru el – în viața cea veșnică un bun creștin, care și-a slujit țara și Biserica cu dăruire și mult devotament, un harnic cercetător al trecutului Basarabiei, un profesor de vocație care a pregătit aproape 20 de generații de slujitori ai Bisericii, un însuflețit patriot care a contribuit din plin la „românizarea” Basarabiei după unirea din 1918. O viață plină de împliniri, dar și de suferințe. În fața lui Iisus Hristos, Dreptul judecător, vor fi luate în seamă și unele și altele.

Summary – The Professor of Theology Constantin N. Tomescu (1890-1983). The commemoration of 25 years since his death

By his study on „The Professor of Theology Constantin N. Tomescu (1890-1983). The commemoration of 25 years since his death”, Fr. Prof. Mircea Păcurariu adds new information to the biobibliography of Professor Constantin N. Tomescu, as it can be found in the *Dictionary of Romanian Theologians*, signed by the author of the present study.

Since he was orphaned at the age of 9, *the childhood and youth* of Professor C. Tomescu were indebted to the archimandrite Nicodim Munteanu, the future Patriarch. Following a brief apprenticeship with a bookshop, under the guidance of archimandrite Nicodim, he was admitted in the autumn of 1904, to the „Veniamin” Theological Seminary of Iași, where he was elected chair of the Literary Society „Boldur” of the Seminary students.

In the autumn of 1912, he began attending the Theology courses at the Faculty of Theology in Bucharest, where Ion Dobre, later Nichifor Crainic (1889-1972), numbered among his fellow students. Among his professors were: Dragomir Demetrescu (Church History), Dumitru Boroianu (Canon Law), Ioan Mihălcescu, the future Metropolitan Irineu (Dogmatics and Apologetics). In this period he was appointed librarian of Bucharest „Student Centre” and chair of the Society of Theology Students.

The personality of Professor C. Tomescu asserted itself throughout the period when archbishop Nicodim Munteanu appointed him „In the service of the Bessarabia Church”. He was assigned to several administrative positions, among which: secretary-general (Chancellery director) of the Archdiocese (1925-1942); a member of the Diocesan Assembly of Chişinău Archdiocese, and of the National Church Congress (starting from 1925); editor of the diocesan review *Luminătorul*.

His outstanding administrative qualities were matched by a thorough theological education, demonstrated by his appointing in 1926 as deputy professor with the Faculty of Theology in Chişinău, where he subsequently became the vicedeane. In 1927, he became a Doctor of Theology, with the Th.D. thesis „Metropolitan Grigorie IV of Ungrovlachia”, under the supervision of Fr. Nicolae M. Popescu, professor and Academy member.

The historical work of Prof. Constantin Tomescu boasts countless studies: original, unpublished documents concerning the history of Bessarabia Church, all subsequently published either in volumes, or in brochures and periodicals. In 1929, together with his colleague Toma G. Bulat, he started a specialized publication entitled „*The Archives of Bessarabia*”, a review devoted to the history and geography of the Moldavian region between the rivers Prut and Nistru.

The same period witnessed his publicistic activity at the highest academic standards. Becoming a subsecretary of state in Romania's government, he established the National Christian Party together with Alexandru C. Cuza as a co-founder. This capacity as an official would cause him great suffering under the communist regime.

The war years: C. Tomescu's cultural activity ended with the occupation of Bessarabia by Soviet troops on June 28, 1940. In the watershed years 1940/41, the Chişinău Faculty of Theology took refuge in Iaşi, and in the summer of 1941, when it was expected to return to Chişinău, it was closed instead.

Thus C. Tomescu became a professor at Cernăuţi, with Justin Moisescu, the future Patriarch, as his colleague. In Cernăuţi he was elected director of the „Royal Cultural Foundation Mihai I, Bukovina region.” In this capacity he organized over 150 cultural centers, endowed with their own libraries, and popular celebrations.

With the installation of the communist regime in Romania, Prof. C. Tomescu was imprisoned for long years. In May 1950, he was allegedly taken to the Sighet prison, in the „company” of Iuliu Maniu, Ion Mihalache, Constantin Dinu Brătianu, Gheorghe Tătărăscu, Gheorghe Brătianu, Constantin C. Giurescu. In 1956, after 7 years of detention, he left the prison but would not enjoy freedom for long. In 1958, having received a letter from his friend metropolitan Visarion Puiu (exiled in Paris), he was arrested by the Securitate and sentenced for „spying” to 20 years of „forced labour” – according to the documents in the CNSAS Archive.

Reposed in the Lord on July 5, 1983, at the age of 93, this professor of high calling, who educated almost 20 generations of Church servants, a fervent patriot who fully contributed to the „Romanization” of Bessarabia after the 1918 union, bequeathed to us his vast work in the service of the Church and the Romanian people.

Petre SEMEN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Iași

VALOAREA SPIRITUALĂ A POSTULUI DUPĂ BIBLIE

Aproape în toate marile religii ale lumii, postul apare ca o disciplină autoimpusă cu scopul de a mai stopa din zburdălniciile trupului și a da un mai mare avânt spiritului. Dintotdeauna omul a realizat că s-ar impune ca, măcar periodic, să-și mai strunească trupul spre a-și putea concentra mai temeinic atenția către cele ce țin de modelarea spiritului și, evident, ca să-și intensifice experiențele religioase¹. O altă motivație a postului a fost dorința perenă a omului de a-și ispăși cel puțin o parte din păcate și, nu în ultimul rând, de a reface legătura cu divinitatea. Ca și monahismul, postul nu a fost inventat și nici practicat doar de creștini. Mircea Eliade ne informează că posteau și cei care se pregăteau să devină șamani câte o zi, două sau chiar mai mult². În repetate rânduri Biblia ne spune că postul a fost folosit de către unii ca un fel de pregătire pentru a primi porunci din partea lui Dumnezeu, prin vis, prin vedenii ori pe alte căi³. Numai în urma abținerii benevole de la hrană și băutură pentru un timp de trei zile sau pe o perioadă mai îndelungată unii oameni au beneficiat de bune rezultate (*Ezr* 10, 6; *Est* 4, 16; *Dn* 10, 3). Interesant că în lumea iudaică și, de fapt, nu numai se credea că orice contact cu Dumnezeu, cu lumea spirituală, chiar și cu cea demonică, impunea o pregătire prealabilă. Despre regele Saul, spre exemplu, se spune că a postit pe când aștepta să intre în legătură cu spiritul lui Samuel, prin intermediul necromantei din Endor (*I Rg* 28, 20). De asemenea, profeții Moise și Ilie au postit îndelung (40 de zile), ceea ce denotă că postul era una dintre modalitățile de pregătire a celor ce se așteptau să comunice cu divinitatea (*Iș* 34, 28; *I Rg* 19, 8). Conform psalmistului, postul trebuia asociat neapărat cu penitența pentru a-și atinge scopul (*Ps* 69, 10), deoarece presupunea dorința credinciosului de a-L căuta mai cu fervoare

¹ A se vedea art. „Post”, în: *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, trad. de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 269.

² Mircea ELIADE, *Le Chamanisme et les Technique archaique de l'extase*, Ed. Payot, Paris, 1968, pp. 183, 242ș.a.

³ H.H. GUTHRIE Jr., „Fast, Fasting”, în: *The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia*, Abingdon Press, Nashville, 1991, vol. II, p. 240.

pe Dumnezeu, conștientizând totodată că și rugăciunea este mai profundă și mai fără împrăștiere dacă se conjugă cu postul. Ori de câte ori se dorea consultarea voii divine, mai întâi se postea și, tot prin abținerea de la mâncare și băutură, în Biserica primelor veacuri se proceda la alegerea unor lideri spirituali care să continue misiunea pastorală a Bisericii (FA 13, 2).

Astăzi se vorbește din ce în ce mai puțin despre post pentru că trăim într-o lume ce pare cu totul surdă la chemările spiritului fiind prea asaltată, nu de puține ori chiar cu brutalitate, de tot felul de oferte, care mai de care mai tentante, cu propunerea satisfacerii imediate a tuturor poftelor și dorințelor. Unii consideră chiar că abținerea pentru o perioadă mai mare sau mai mică de timp de la hrană, dar și de la alte oportunități oferite din abundență de societatea în care trăim, poate fi catalogată drept apanajul bigoților sau al fundamentalistilor. Ba mai mult, nu numai că nu se prea mai acceptă postul, dar nu de puține ori se consideră chiar nociv pentru sănătate. Cu toate acestea, Biserica nu va renunța să-l recomande fiilor săi pentru că își găsește o solidă fundamentare biblică și este totodată experiența de veacuri a spiritualității creștine. În Biblie postul apare ca un act voluntar, întrucât Legea lui Moise nu conținea decât o poruncă expresă în acest sens. Cu toate acestea, sintagmele: «*Să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți*» (Fc 3, 3) și «*Să nu dorești casa aproapelui tău, femeia aproapelui tău...*» (Iș 20, 17) pot fi interpretate ca porunci indirecte de post ca unele care impun niște restricții clare inimii și minții. Cât privește cuvintele *post* ori *a posti*, cu sensul de a se abține de la hrană și băutură, acestea nu apar niciodată în cărțile lui Moise, cu excepția sintagmei: «*Să vă smeriți sufletele*» (Lv 16, 29; 23, 27; Nm 29, 7), pe care o reia profetul Isaia (58, 8) și care nu poate fi interpretată altfel decât ca o poruncă de abținere temporară (cf. Ps 35, 13; 69, 10) cu scopul de a-l predispuce pe om la pocăință, meditație și rugăciune. Cu toate că postul nu a fost dispus prin poruncă divină, dintotdeauna cei credincioși au recurs la acest exercițiu spiritual de fiecare dată când au simțit că s-ar impune, în special mai înainte de a întreprinde ceva deosebit tocmai pentru a avea o certitudine în plus a ajutorului divin (Jd 20, 26; Est 4, 16), dar și pentru a obține mai rapid iertarea unei greșeli grave (I Rg 21, 27). Tot prin post se spera în vindecarea unei boli fără leac (2 Rg 12, 16; 22), stoparea unor grave calamități naturale (Ioil 2, 12-17) sau de altă natură (Idt 4, 9-13). Nu de puține ori postul se ținea și în amintirea unei nenorociri naționale (I Rg

7, 6; 2 Rg 1, 12; Za 8, 19) și implica întreaga comunitate⁴. Cartea profetului Ioil ne oferă un exemplu concret de post penitențial propus cu solemnitate cu scopul de a stârni compasiunea divină ca să stopeze o calamitate naturală nemaîntâlnită la asemenea proporții (Ioil 1, 14; 2, 12, 15).

După dărâmarea cetății Ierusalimului și mai ales a templului, în semn de profundă tristețe israeliții au început să postească mai frecvent. În acest caz, avem de a face cu instituirea unui post exclusiv comemorativ. În orice caz, dintotdeauna vremurile grele au constituit, nu numai la israeliți, un motiv în plus de reculegere spirituală, adesea secundată de o abstenență totală sau parțială de la hrană (Ir 36, 9). Este adevărat, pe de altă parte, că posturile din timpul exilului babilonic, ca și cele postexilice, au devenit doar formale și cu aspect comemorativ și de aceea le și denunță unii profeți ca Isaia și Zaharia. Acesta din urmă ne informează că pe vremea sa se mai respecta cu destulă rigurozitate postul public pentru a comemora în luna a zecea începutul asediului cetății Ierusalimului (cf. 4 Rg 25, 1), căderea cetății în luna a patra (vers. 8-9; Ir 52, 6-7), distrugerea templului în luna a cincea și asasinarea lui Ghedalia, reprezentantul autorității Babilonului.

Tradiția iudaică amintește două tipuri de post: primul și de fapt cel mai important era cel din ziua de Kippur, fixat din poruncă divină: «În luna a șaptea, în ziua a zecea a lunii, să postiți și nici o muncă să nu faceți...să vă smeriți sufletele voastre prin post» (Lv 16, 29; 23, 27-32). Caracteristica acestei sărbători era deci ținerea unei zile de post negru, adică din seara zilei a noua până în seara zilei a zecea, la care se adăuga actul penitențial. Iertarea păcatelor venea însă prin lucrarea arhierelui, care realiza mai întâi ispășirea pentru sine și după aceea pentru întregul popor, anunțând lucrarea mântuitoare a lui Hristos, realizată o dată pentru totdeauna și nu pentru faptele noastre (Tit 3, 5). Ziua de Kippur prefigurează pocăința întregului Israel, cu toate că profetul Zaharia vorbește doar despre o rămășiță credincioasă a lui Israel⁵. Se pare că sărbătoarea de Yom Kippur a crescut foarte mult ca importanță după înstrăinarea de pământul natal. Într-adevăr, duritatea exilului și dorul

⁴ Art. „Jeûne”, în: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, ©1988, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, pp. 608-609.

⁵ A se vedea și William MACDONALD, *Comentariul biblic al credinciosului. Vechiul Testament*, trad. de Doru Motz, Ed. Lampadarul de Aur, Oradea 2002, p. 144; Pierre de BENOIT, *Tresors des prophètes*, Éditions Emmaus, 1984, p. 112.

nețărmit după cetatea Ierusalimului, despre care psalmistul exclama cu amărăciune: «*de te voi uita Ierusalime, uitată să-mi fie dreapta mea*» (Ps 136, 5-6), se pare că a fost factorul determinant în a-i învăța pe fiii lui Israel ce este adevărata pocăință și cum se poate concretiza ea în viața de zi cu zi. Așa se și explică de ce după exil apar mai frecvent referirile la post, chiar dacă este instituit la inițiativa unor lideri spirituali sau politici (Ezr 8, 21-22; 1 Mac 3, 47; 2 Mac 13, 21). De fapt, după distrugerea sanctuarului, când din nefericire nu s-au mai putut aduce sacrificiile legale de ispășire, a crescut în mod necesar importanța postului, dar și pocăința ca mijloc de ispășire⁶. Din contextul cuvântărilor lui Zaharia rezultă că după exilul babilonic, pe lângă postul poruncit prin Moise, se adăugaseră alte zile de post, dar acesta devenise pentru unii mai mult o tradiție strămoșească pe care Iisus nu a aprobat-o întru totul; pe de altă parte, era și expresia păcatelor din trecut ale Ierusalimului (Za 7, 1; 8, 19; Ne 8, 10)⁷. În orice caz, despre rigurozitatea postului din ziua ispășirii ne vorbește un rabin care îi dă și o motivație cu totul specială, așa cum rezultă din rugăciunea solemnă pe care o rostește în acea zi:

„Stăpâne al universului! S-a revelat în fața Ta că, atunci când exista sanctuarul, cine păcătuisese aducea o ofrandă animală de la care se jertfeau grăsimea și sângele; în acest fel se spera pentru el ispășirea. Acum însă eu respect postul care face să scadă grăsimea și sângele meu, binevoiește dar ca grăsimea și sângele meu să fie socotite ca și cum le-aș fi jertfit pe altarul Tău și acordă-mi harul!”⁸.

Din cuvintele de mai sus reiese că nu întotdeauna și peste tot postul a fost doar o formalitate. Dumnezeu a primit chiar și postul regelui Ahab, ucigătorul dreptului Nabot, însoțit și de regret, motiv pentru care ni se spune că nici nu l-a mai pedepsit în timpul vieții sale (1 Rg 21, 27).

La poporul iudeu mai exista tradiția ca în cazuri de calamități naturale sau primejdii, conformându-se îndemnurilor unor profeți biblici, rabinii puteau decreta zile de post pentru întreaga comunitate⁹. Deci, când liderii spirituali declarau un timp de post și penitență, nu era scutit nimeni dintre cei trecuți de vârsta majoratului, respectiv băieții de 13 ani

⁶ A se vedea *Talmudul...*, p. 173.

⁷ Gerhard MAIER, *Evanghelia după Matei-Comentariu biblic*, Ed. Lumina lumii, Korntal (Germania), 1999, p. 9.

⁸ *Berachot* 17a apud A. COHEN, *Talmudul...*, p. 175.

⁹ A se vedea *Dicționar Enciclopedic de Iudaism...*, p. 629.

și fetele de 12 ani. Erau exceptați de la acest exercițiu spiritual cei bolnavi, femeile aflate într-un stadiu avansat de sarcină precum și cele ce își alăptau pruncii¹⁰.

Postul și valoarea lui în Legea cea Nouă

În predica de pe munte, Hristos se referă la trei acte religioase prin care omul își exteriorizează credința. Acestea sunt: milostenia în bani, îmbrăcăminte, hrană sau bunuri materiale ori iertarea celor care ne greșesc, rugăciunea făcută în taină și reculegere și postul neformal.

În Noul Testament, Sf. Ioan Botezătorul rămâne modelul numărul unu de postire, de viață austeră și în același timp inițiatorul unui adevărat curent de viață spirituală cu un mare și imediat impact asupra comunității iudaice¹¹.

Astăzi sunt unii care consideră că postul nu ar mai fi necesar întrucât despre Iisus și Ucenicii Săi se spune că nu au postit așa cum posteau fariseii și Sfântul Ioan cu ucenicii care-l urmau în toate cele spirituale. Din răspunsul Domnului cu privire la reproșul ce I s-a făcut că El și Apostolii Lui nu posteau aflăm că rostul cel dintâi al postului este de a ne apropia de Dumnezeu și a rămâne în comuniune cu El. Or nu se poate spune că Hristos nu ar fi fost în comuniune cu Părintele Său și nici cei ce-L urmau pretutindeni și au lăsat toate pentru El. Oricum, când Iisus vorbește despre post reiese că este de la sine înțeles că omul trebuie să postească, doar că Domnul lămurește anumite aspecte ale postului criticând pe cei care făceau din acest exercițiu spiritual un act de publicitate, pentru a culege aprecieri din partea lumii, aprecieri pe care Iisus nu le agreează și îi atenționează pe Apostoli să nu alerge după laudele lumii când spune: «*Vai vouă când toți oamenii vă vor vorbi de bine*» (Lc 6, 26), completând de fapt ceea ce spusese cu multe veacuri mai devreme psalmistul: «*Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor*» (Ps 52, 7). Domnul nu a condamnat așadar postul în sine, însă nu era de acord cu cei care nu-l dedicau exclusiv lui Dumnezeu, ci voiau pur și simplu să pară mai sfinți decât erau în realitate. Prin referirea la post, Iisus trimite de fapt la profetia lui Ioil care, călăuzit de Duhul Sfânt, dezaproba și el postul formal secondat de gesturi spectaculoase, care să

¹⁰ A se vedea *Dicționar Enciclopedic de Judaism...*, p. 630.

¹¹ Art. „Ascèse”, în: *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, sous la direction de Stephano de Flores et Tullio Gaffi, adaptation française par François Vial, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 56.

atrage atenția, când zicea: *«Întoarceți-vă la Mine cu toată inima, cu post, cu plânset și cu bocet! Sfășiați-vă inimile, nu hainele, și întoarceți-vă la Domnul Dumnezeu vostru, căci El este milos și plin de îndurare»* (Ioil 2, 12). Dacă fariseii și ucenicii lui Ioan posteau într-adevăr frecvent (Mt 9, 19; Mc 2, 18; Lc 5, 33), chiar și de câte două ori pe săptămână, mai cu seamă luna și joia, Domnul nu dezaproabă nicidecum postul acelor. Nici chiar fariseul din pildă nu a fost dat ca exemplu negativ de Iisus pentru că postea de două ori pe săptămână, ci numai pentru că și-a judecat aproapele situându-se pe sine mai presus. De altfel, pilda precizează că vameșul s-a întors mai îndreptat la casa lui decât colegul său de rugăciune, dar nu înseamnă că rugăciunea aceluia a fost total respinsă. Din Evanghelia rezultă că Hristos nu le-a impus Ucenicilor Săi și, de fapt, nici nouă niște reguli precise de post și nici zile speciale, dar i-a atenționat totuși că, pentru a-i scoate pe demoni, au nevoie și ei de post mai mult și de rugăciune, altfel demonii nu se supun (Mc 9, 29). Ca și profetii de dinaintea sa, El a atras atenția asupra primejdiei de a respecta un post pur formal care să nu fie expresia înfometării și a însetării după Dumnezeu recomandată de Amos (7, 11) și cu atât mai puțin a iubirii aproapelui (a se vedea pilda cu vameșul și fariseul). Cu multe secole în urmă se descoperise prin profetul Isaia care este cu adevărat postul agreat de Dumnezeu. Inspirat de Duhul, acela a zis:

«Ei în toate zilele Mă întreabă și vor să afle căile Mele ca și cum ar fi înfăptuit dreptatea: «La ce ne mai folosește să postim – zic ei – dacă Tu nu vezi?» La ce să ne chinuim sufletul dacă Tu nu ții seama de lucrul acesta? Pentru că zice Domnul: În ziua postului vostru vă lăsați în voia pornirilor voastre și asupriți pe toți lucrătorii voștri. Voi postiți ca să vă mâniați și să vă certați, ca să bateți furioși cu pumnul; nu postiți cum se cuvine zilei aceleia ca glasul vostru să se audă sus... Nu știți voi postul care-Mi place? Zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Atunci dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu... atunci vei striga și Domnul te va auzi; la strigătul tău, El va zice: Iată-Mă» (Is 58, 2-9).

Din contextul isaian rezultă indubitabil că, în pofida achitării conștiințioase de un post pur formal, cei vizați de acest aspru rechizitoriu nu probau deloc iubirea aproapelui așa cum porunca legea divină, pentru că nu puteau renunța la unele păcate ce duceau la distrugerea

iremediabilă a raporturilor interumane. De aceea falsului post, care era expresia unei decizii exclusiv omenești ce se limita la o mortificare pur exterioară și excesiv de formală, profetul îi opune convertirea inimii concretizată prin schimbarea radicală a conduitei față de semenii¹². Adevăratul post nu trebuie prin urmare să se limiteze la niște practici exterioare, ci implică mai înainte de toate abandonarea tuturor faptelor ce contravin principiilor evanghelice, precum și a plăcerilor nepermise¹³.

Când și cum se cuvine să postim?

Sfânta Biserică ne recomandă, ca și Domnul Iisus de altfel, să postim când Mirele nu se mai află printre noi și cu trupul, de aici înțelegând că timpul postului este interpretat ca o perioadă de constantă așteptare și pregătire pentru întâmpinarea Mirelui Hristos. De altfel, din predică de pe munte (*Mt* 6, 14-18), ca și din alte împrejurări în care s-a referit la post, rezultă clar că Iisus nu le impune creștinilor postul, dar nici nu le interzice s-o facă, ba chiar le-o recomandă arătând în ce fel trebuie ținut. Înainte de toate postul se constituie într-un semn al dragostei pentru Dumnezeu și al grijii pentru suflet. Părinții Bisericii afirmă că lăcomia l-a alungat pe om din rai și tot ea l-a despărțit de Dumnezeu. Și acum aceeași lăcomie ne poate învrăjbi cu oamenii și ne îndepărtează de Dumnezeu. Parafrazând proverbul *plenus venter non studet libenter*, Sf. Ioan Scărarul atenționează și el că *cine este prea sătul devine incapabil să se mai roage, așa cum păsările grase nu izbutesc să se mai ridice în văzduh*. Rezultă deci că putem posti ori de câte ori se impune a ne limpezi mintea pentru lucrarea spirituală, pentru că *postul întărește mintea* sublinia Sfântul Vasile. La rândul său Sfântul Diodor nota că *adevărații nevoitori se înfrânează de la mâncare, nu pentru că hrana este rea, ci pentru ca prin înfrânare să-și mai strunească trupul care arde*. În opinia Sf. Ioan Gură de Aur, omul nici nu se poate debarasa de păcate dacă trăiește în beții și în desfrânări, amintind că prin beție și îmbuibare i-a făcut odinioară diavolul să se închine la idoli (*Iș* 32, 1-6) și tot așa a aprins în locuitorii cetăților Sodoma și Gomora poftă nelegiuite (*Fc* 19, 4-8), citându-l pe profetul Iezechiel care-i mustra pe

¹² A se vedea și Pierre de BENOIT, *Trésors des prophètes, Isaïe*, Éditions Emmaus (Suisse), 1984, p. 90.

¹³ Vezi de asemenea Art. „Jeüne”, în: *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Editions Emmaus (Suisse), 1992, p. 678.

contemporanii lui: «Aceasta este fărâdelegea sodomenilor, se răsfațau întru mândrie, în îmbuibare cu pâine și în desfătări»¹⁴.

Prin Moise evreii au fost de fapt avertizați de primejdia abundenței și a traiului prea bun care poate împiedica serios progresul spiritual. De aceea îi și atenționează ca, atunci când vor lua în stăpânire țara promisă și vor trăi în belșug, să se ferească de greșeala de a-L uita pe Dumnezeu (Dt 8-11). Cât privește forma postului, rămâne valabilă recomandarea profetului Isaia de a nu-l limita la trup, ci să se extindă la angajarea unui itinerar spiritual. Postul poate fi înțeles și ca un fel de autodisciplină. Cel ce postește se cuvine să conștientizeze că se impune reținerea de la anumite mici distracții, ba chiar și de la vorba prea multă prin conversații inutile și de multe ori sterile. Nu mulți pot intui că atunci când ții cu orice preț să te întreții cu cineva, dacă te cercetezi atent, observi că aproape de fiecare dată ești păgubit sufletește, deoarece în orice conversație este aproape imposibil să nu comitem vreo greșală, iar Biblia ne avertizează că pentru orice cuvânt deșart rostit va trebui să dăm seama înaintea lui Dumnezeu. De aceea este necesar și un post de vorbă multă. Nu trebuie uitat că atunci când cauți sobrietatea în cuvinte ești mult mai dispus să-ți ascuți glasul lăuntric¹⁵.

Foarte interesantă este abordarea postului din perspectiva tradiției ortodoxe ruse ce face deseori referire la *postul ochilor*, reflectat de altfel destul de sugestiv și în iconografie. Astfel, postul ochilor se concretizează, dar se și sugerează iconografic, prin reprezentarea de către pictorul monah cu multă parcimonie a pădurii, fiind suficient să se picteze unul sau cel mult doi copaci, iar în cazul păstorilor de la Betlehem sunt de asemenea redată pictografic doar una sau două oi în locul unei turme¹⁶.

Chiar dacă în Scriptura Sfântă postul nu apare ca o poruncă, el nu poate fi despărțit de viața creștină, întrucât aceasta este concepută *ca o luptă*, după expresia paulină (I Co 9, 24, 25, 27), sau ca o aseză. El poate fi înțeles deci și ca un fel de exercițiu de restabilire a bunelor raporturi sau mai exact a echilibrului dintre trup și suflet. Prin post omul își poate autoimpune o anumită disciplină corporală pentru ca și trupul să devină mai spiritualizat, or aceasta nu se poate concepe fără o reducere efectivă a unor cerințe corporale, cum ar fi hrana, băutura, îmbrăcămintea

¹⁴ A se vedea SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Matei*, trad., introd., indici și note de D. Fecioru, EIBMBOR, 1994, p. 667.

¹⁵ Vezi și Claire GALICHON, *Imitation de Jésus Christ*, Paris, 1924, pp. 42-43.

¹⁶ Thomas SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, trad. de Maria Cornelia Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 293.

ori chiar somnul¹⁷. Sf. Ioan Casian recomanda insistent ca postul trupului să fie extins și la cel al sufletului, adică să activăm postul trupesc prin abținerea de la păcate.

«Nu este suficient, continua același sfânt, abținerea numai de la mâncare dacă nu se va uni cu postul trupului și sufletul, pentru că și acesta ca și trupul are mâncărurile lui vătămătoare de care îngrășându-se se poate ușor rostogoli în prăpastia desfrăului chiar și fără belșug de hrană. O astfel de hrană cu care dacă se hrănește sufletul și se încalcă postul este defăimarea aproapelui. Și mânia este tot o hrană rea pentru suflet și invidia, la care se mai poate adăuga slava deșartă».

Din învățătura acestui sfânt rezultă că nu trebuie să facem din post un scop în sine, ci să-l folosim ca pe un mijloc foarte eficient pentru a progresa duhovnicește. În *Constituțiile Apostolice*, Herma ne spune că postul plăcut lui Dumnezeu este

«Să nu faci nicio faptă rea în viața ta, ci să slujești Domnului Dumnezeu cu inimă curată păzind poruncile Lui. Să nu se suie în inima ta nicio poftă rea. Să te temi de Dumnezeu și să te înfrânezi de la orice rău curățindu-ți inima de deșertăciuni».

Summary- The Spiritual Value of Fasting, according to the Bible

In all the great religions, fasting appears as a self-imposed discipline, intended to restrain bodily impulses and awaken the spirit. A further motivation for fasting is man's perennial desire to expiate part of his sins and, last but not least, to re-establish his bond with the divinity. The Bible repeatedly mentions fasting as a preparation undertaken by certain people in order to receive God's commandments, by dream or revelation. King Saul fasts before seeking out the witch of Endor; both Moses and Elijah fast for forty days, before communicating with God on the mountain.

In today's world, which seeks immediate gratification of all urges, fasting is regarded as the prerogative of the bigoted or the fundamentalist, or even rejected as harmful to the health. Although fasting was not prescribed by divine commandment, the faithful resorted to this spiritual exercise every time they felt it necessary: especially before undertaking any special enterprise, in order to gain further assurance of divine assistance (*Jd* 20, 26; *Est* 4, 16), in order to hasten forgiveness

¹⁷ Vezi și Art. „Ascèse”, în: *Dictionnaire de la Vie Spirituelle...*, p. 60.

for a serious mistake (*I Kings* 21, 27), to receive healing from severe illness (*2 Kings* 12, 16; 22), to stop natural disasters (*Joel* 2, 12-17) or other kind of distress (*Idt* 4, 9-13), or to commemorate national misfortunes (*I Kings* 7, 6; *2 Kings* 1, 12; *Za* 8, 19).

During the exilic and post-exilic period, fasting acquired a formal, commemorative aspect. The prophet Zacharias informs us that in his time, public fasting was observed in order to commemorate the start of the siege of Jerusalem, in the tenth month, (cf. *4 Kings* 25, 1), the fall of the city in the fourth month (verses 8-9; *Ir* 52, 6-7), the destruction of the Temple in the fifth month and the assassination of Gedaliah, the representative of Babilonian authority.

Judaic tradition mentions the most important fast, on the Kippur day, established by divine commandment: „*In the seventh month, on the tenth day of the month you are to practice self-denial and do no work, ... to make atonement for your sins.*” (*Lv* 16, 29; 23, 27-32). Peculiar to this feast was a total fast day, from the evening of the ninth day to the evening of the tenth, to which penance added. Remission of sins came, however, by the archpriest's intercession, who first atoned for himself then for the entire people.

The importance of Yom Kippur feast increased after the exile. Actually, following the destruction of the Jerusalem temple in 587, when the legal atonement sacrifices could no longer be offered, the importance of fasting – as well as penance, as expiatory means - necessarily increased. This accounts for the more frequent mentions of fasting after the exile, even if it was imposed by spiritual or political leaders (*Ezr* 8, 21-22; *1 Mac* 3, 47; *2 Mac* 13, 21).

A Talmudic Yom Kippur prayer reads: „Master of the Universe! It was revealed before Thou that, when the sanctuary was still standing, whoever had sinned would bring animal offerings of fat and blood; thus they hoped for atonement. Now I observe the fasting that consumes my own fat and blood; accept my fat and blood as if sacrificed on Thy altar and grant me Thy grace!”

The prophet Isaiah shows that fasting must not be formally confined to the body, but it involves a deep inner change in the soul: „Is not this the kind of fasting I have chosen: to loose the chains of injustice, and untie the cords of the yoke, to set the oppressed free, and break every yoke? Is it not to share your food with the hungry, and to provide the poor wanderer with shelter; when you see the naked, to clothe him, and not to turn away from your own flesh and blood? Then your righteousness will go before you, and the glory of the Lord will be your rear guard... then you will call, and the Lord will answer; you will cry for help, and He will say: Here I am.” (*Is* 58).

A New Testament model for fasting is Saint John the Baptist. In the Sermon on the Mountain, Christ mentions three religious deeds by which one manifests one's faith: almsgiving or forgiveness, prayer and fasting. While the Pharisees and John's disciples did indeed fast frequently (*Mt* 9, 19; *Mk* 2, 18; *Lk* 5, 33), even twice a week, especially on Mondays and Thursdays, the Lord does not disapprove of their fasting. Not even the Pharisee in Jesus' parable was a negative example for his fasting twice a week. The Gospels show that Jesus did not impose on His disciples, or on us, any precise rules or special days for fasting; He did, however, stress that in order to cast

out demons, they needed more prayer and fasting, otherwise the demons would not obey (*Mk 9, 29*).

St. John of the Ladder cautioned us that *whoever is too full becomes unable to pray, just like fat birds cannot soar*. Even abstinence from too much talking is necessary, as in any conversation it is virtually impossible not to commit some mistake, and the Bible warns us that we will have to give account before God for every idle word.

Fasting must not be a purpose in itself, but it must be employed as a very effective means of spiritual progress. It can be understood as an exercise for re-establishing the balance between body and soul.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Constantin OANCEA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Sibiu

TREI DEMERSURI ANISTORICE ÎN EXEGEZA BIBLICĂ. AVANTAJE ȘI LIMITE ALE EXEGEZEI SINCRONICE

Interpretarea sincronică este exegeza textului biblic ca un întreg, fără interes pentru procesul de compoziție și transmitere a acestuia. A fost, de altfel, abordarea tradițională în iudaism și creștinism până la apariția exegezei diacronice (istorico-critice). Astăzi termenul „exegeză sincronică” are o accepțiune puțin diferită, în sensul că termenul se referă de obicei la o interpretare neinteresată de realitatea istorică a textului, ci mai degrabă de impactul lui actual.

Demersurile sincronice¹ pot fi clasificate în funcție de interesul lor, care poate fi orientat spre text în sine sau spre cititor. Între exegezele orientate spre text, mai cunoscute sunt exegeza lingvistică-structuralistă și semiotică, „noua critică literară” („New Literary Criticism”) și exegeza canonică („Canonical Approach”). Între cele orientate spre cititor se numără exegeza feministă, demersul psihologic abisal, istoria recepției, interpretarea pe fondul teologiei eliberării². În continuare vom trece în revistă trei dintre demersurile sincronice exegetice orientate spre text.

Exegeza lingvistică-structuralistă și semiotică

Interesul acestui tip de demers se concentrează asupra formei și structurii unui text și a conexiunilor logice din interiorul lui. Se încearcă înțelegerea textului fără cunoașterea condițiilor apariției sale, doar prin analiza elementelor sale constituive. În spatele acestui tip de exegeză stau impulsurile filozofice ale structuralismului francez (F. de Saussure, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault), care l-au inspirat și pe A.J. Greimas în conceperea unei analize semiotice a textului. Nu trebuie ignorate nici impulsurile științelor exacte. La aceste tipuri de analiză a textului biblic se pornește adesea, foarte matematic, de la statistici ale părților de vorbire, de obicei ale substantivelor și verbelor textului. În

¹ Criticii lor le refuză de obicei statutul de „metode” exegetice, datorită unei definiiri insuficiente a principiilor și metodicii puțin elaborate.

² Pentru o viziune detaliată a metodelor sau abordărilor sincronice, vezi M. OEMING, *Biblische Hermeneutik - eine Einführung*, Darmstadt, 1998, pp. 63-139.

spațiul germanofon sunt cunoscute lucrări de introducere în exegeza lingvistică având ca autori pe W. Richter³ sau H. Schweizer⁴ și alții. După o statistică a cuvintelor – astăzi facilitată de existența programelor electronice de analiză a textului biblic – se trece la atribuirea lor în clase funcționale, care țin de limbajul de specialitate al structuralismului⁵. În ultimă instanță se caută meta-limbajul, codurile și sensurile din spatele cuvintelor, de obicei reductibil la câteva clase: voință, cunoaștere, inițiativă, salvare etc.

D. Jobling oferă o analiză structural-semiotică a narațiunii biblice din *IRg* 17-18, plecând de la teoriile despre narațiune ale lui Propp și Greimas. Studiind numeroase povești rusești, Propp a stabilit un model ideal structural, un șablon al structurii unei povești, care cuprinde 31 de „funcții” sau secvențe ale narațiunii ideale. În mod obișnuit, doar o parte din aceste funcții se regăsesc concret într-o povestire:

- I-VIII situația de lipsă („lack”) cauzată de un răufăcător („villain”), care induce o perturbare a „status quo”-ului, pune povestirea în mișcare;
- IX-XIV restabilirea status quo-ului presupune aflarea unui erou („hero”), voința lui și capacitatea lui de a acționa în acest sens;
- XV-XIX are loc o confruntare principală, în care răufăcătorul este învins sau lipsa este depășită;
- XX-XXI eroul este recunoscut și venerat iar status quo-ul restabilit⁶.

Jobling identifică o structură analogă în modelul desfășurării unei povestiri („performance”) creat de Greimas. Narațiunea comportă trei părți, subdivizate în șase sub-secvențe („syntagms”)⁷:

I. Contract

CS1 Stabilirea voinței

³ *Exegese als Literaturwissenschaft, Entwurf einer alttestamentlicher Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, 1971.

⁴ *Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart, 1986.

⁵ Limbajul structuralist este ultraspecializat: *lexem* (cuvânt), *morfem* (silabă), *significat* (subiect), *significant* (predicat), *actant* (personaj) etc.

⁶ Vezi D. JOBLING, „Ahabs Quest for Rain”, în: IDEM, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible. 1. Three Structural Analyses in the Old Testament (1 Samuel 13-31; Numbers 11-12, 1 Kings 17-18)*, (JSOT. SS 7), JSOT Pr., Sheffield, 1978, p. 65.

⁷ D. JOBLING, „Ahabs Quest...”, p. 66.

CS2 Primirea capacității/cunoașterii necesare

II. Disjuncție

DS Deplasarea la locul desfășurării propriu-zise

III. Desfășurarea („performance proper”) propriu-zisă

PS1 Confruntare

PS2 Dominare

PS3 Atribuire

(unde S sunt „sintagmele” fiecărei etape)

Desfășurarea necesită un contract prin care se acumulează voință („volition”) și cunoaștere („knowledge”). După disjuncție are loc confruntarea, dominarea adversarului și atribuirea sau transferul obiectului către destinatarul său. Plecând de la teoria lui Propp, Jobling scoate în evidență diferențele pe care le comportă structura narațiunii despre secetă față de modelul standard proppian. Astfel, inițial Ilie este „villain”-ul, cel care cauzează lipsa apei în țară. Dar pe măsura derulării narațiunii, profetul se transformă în „hero”, pentru ca rolul „villain”-ului să fie preluat de Ahab. Plecând de la modelul lui Greimas, Jobling trasează trei etape în structura episodului jertfei pe Carmel (18, 17-40)⁸:

Verset	Rolul poporului	Alegerea	Cunoaștere
21a 21b	„Villain”	Lipsa voinței de a alege	Niciuna
22-24a 24b	„Helper” ⁹	Voință de a alege	Implicită
25-37 38-40	≈ „Hero”	Alegere	Explicită

La începutul adunării de pe Carmel, poporul se află de partea lui Baal, deci a „răufăcătorului”, și îi lipsește voința de a alege între adorarea lui Baal și adorarea Domnului (v. 21). Evident, poporul nu posedă niciun fel de cunoaștere despre Domnul. După oferta unei „întreceri”, făcută de Ilie, apare voința de a alege a poporului, care acum îl ajută pe profet. Dar cum o alegere nu poate fi făcută fără o minimă cunoaștere, deja se poate

⁸ D. JOBLING, „Ahabs Quest...”, p. 75. O schemă asemănătoare trasează Jobling și pentru capitolele 17 și 18 din 1 Rg (p. 78).

⁹ Persoană care ajută.

presupune că poporul deține o cunoaștere implicită a Domnului. În final, poporul este în întregime de partea lui Ilie, dovedește că a ales pe Domnul și că are cunoaștere explicită de El (18, 39: «Domnul este adevăratul Dumnezeu, Domnul este adevăratul Dumnezeu!»¹⁰).

Desigur, orice interpretare care nu se apleacă cu atenție asupra textului riscă să fie sărăcită de sensuri. Printr-o analiză atentă a cuvintelor și funcției lor în text se poate contribui la înțelegerea de ansamblu a textului. Dar încărcarea în mod inutil a muncii exegetice cu detalii statistice și clasificări și terminologii greu de memorat riscă să ducă la un formalism arid, fără rezultate semnificative în cercetare. După o analiză laborioasă, greu de urmărit, a textului din *IRg* 21, R. Bohlen¹¹ ajunge la concluzia că Ahab este interesat de via lui Nabot – o observație pe care orice cititor profan, în urma unei lecturi fugitive, putea să o facă¹².

Noua critică literară („New Literary Criticism”)

Sub această tutelă poate fi enumerată o serie de încercări exegetice din ultimii 30 de ani (*Literary Criticism, Rhetorical Criticism, Holistic Approach, Synchronical Approach, Narratology, Narrative Criticism*, etc.), care au în comun maniera de lucru: analiza sincronică, anistorică a narațiunii biblice. Denumirile acestor demersuri indică originea și apariția lor în spațiul american și anglo-saxon, dar ele sunt cunoscute și utilizate și în Olanda și Israel. Adepții demersului nu sunt neapărat angajați confesional. Contribuții importante în acest teritoriu aparțin unor critici și profesori de literatură (E. Auerbach, R. Alter, F. Kermode), care pot trece cu ușurință de la interpretarea clasicilor literaturii universale la texte din Biblie. Impulsul pentru acest tip de abordare a rezultat din insatisfacția față de modul „excavativ” de abordare istorico-critică în detrimentul aspectului literar, a artei narațiunii biblice¹³. E. Auerbach face o remarcabilă comparație între episodul jertfei lui Avraam (*Fc* 22) și reîntoarcerea lui Odiseu din epopeea homerică¹⁴. El scoate foarte bine în

¹⁰ Literal: „Domnul este Dumnezeu (ha'elōhīm)”, adică adevăratul Dumnezeu.

¹¹ *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlicher Erzählung*: TThSt 35, Trier 1978.

¹² OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 69.

¹³ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, London, 1981, p. 13. Personal, consider lucrarea lui Alter una dintre cele mai semnate contribuții exegetice din ultimele decenii.

¹⁴ „Die Narbe des Odysseus”, în: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946, pp. 5-27.

evidență diferența dintre stilul generos explicativ al lui Homer – cu incursiuni în gândurile și sentimentele personajelor, cu paranteze și retrospective care au menirea de a explica cititorului de ce se întâmplă lucrurile într-un anumit fel –, mult diferit de sobrietatea și zgârcenia în detalii (mai ales afective) ale narațiunii biblice, care duc până la limita suportabilului tensiunea dramatică:

„Unde se află cei doi interlocutori? Nu se spune. ... De unde vine Dumnezeu, de unde i se adresează lui Avraam? Nu se spune. El nu vine ca Zeus sau Poseidon, de la etiopieni, unde s-a bucurat de festinul unei jertfe. Nu se spune nimic nici despre cauza care l-a împins să îl încerce atât de înfricoșător pe Avraam. El nu s-a sfătuit, precum Zeus, cu alți zei, într-un consiliu. Nici ceea ce socotește în inima sa nu ni se spune. Neașteptat și misterios vine din înălțimi sau abisuri necunoscute în scenă și strigă: Avraam! ... El apare, fără formă, (și totuși, „se arată”) de undeva, și noi îi auzim doar glasul, care nu strigă decât numele: fără adjectiv, fără o descriere palpabilă a persoanei strigate, cum se întâmplă în fiecare adresare homerică. Și nici despre Avraam nu se spune ceva clar. Doar cuvintele pe care i le întoarce lui Dumnezeu: Hinne-ni¹⁵, aici sunt, iată-mă – care sugerează o atitudine neobișnuită, o expresie a ascultării și dispoziției, dar a căror descriere este lăsată însă pe seama cititorului. Despre ambii interlocutori nu se spune așadar nimic clar, doar cuvinte scurte, abrupte, nepregătite și învălmășite. Oricum, imaginea unei atitudini de dăruire. Restul rămâne în întuneric”¹⁶.

Dacă la Auerbach aspectul artistic primează în interpretare, alți autori sunt foarte atenți la cuvintele cheie și formulările textului (din păcate, de multe ori sesizabile doar în limba originală), la ceea ce se spune despre personaje (părți narative), la modul în care personajele vorbesc, la ceea ce ele spun și nu spun (dialoguri). În același timp sunt vizate comparațiile pe care textul le permite între personaje și care pot influența înțelegerea textului.

Un astfel de exemplu de interpretare poate fi urmărit pe marginea dialogului dintre profetul Ilie și Oabdia (*JRg* 18, 2-16). Mai marelui curții lui Ahab îi este frică să urmeze porunca lui Ilie, anume de a-l anunța pe rege de apariția sa, pe motiv că profetul ar putea dispărea între timp.

¹⁵ În ebraică „iată-mă”.

¹⁶ AUERBACH, „Die Narbe...”, p. 10 (t.n.).

Hauser¹⁷ mai oferă o posibilă interpretare a fricii lui Obadia. Deși motivul lui Ahab pentru care l-ar ucide pe Obadia este impresia greșită a regelui că Obadia l-a mințit cu privire la apariția lui Ilie, există un motiv mai subtil pentru care Obadia nu vrea să-și anunțe stăpânul despre prezența profetului. Ilie i-a poruncit lui Obadia să-i spună lui Ahab: hinnē 'ēliyahū¹⁸ – cuvinte pe care Obadia le repetă (v. 11, 14). Aparent inofensive, aceste cuvinte au totuși încă o semnificație, căci pot să însemne și: „Iată, Dumnezeuul meu este Domnul!”¹⁹. Cuvintele pe care Ilie i le cere să le rostească în fața lui Ahab ar fi o mărturisire publică a credinței lui în Domnul, a alegerii sale religioase. Ori Obadia se ferește să-i facă cunoscută lui Ahab credința sa, căci aceasta l-ar costa viața. Ironia constă în faptul că, deși Obadia se ferește să-și mărturisească alegerea religioasă, însuși numele său – „sluga Domnului”²⁰ – este o declarație a devoțiunii sale față de Domnul. Și aceasta atrage atenția asupra tensiunii din interiorul lui Obadia, asupra loialității duble a acestuia²¹.

Personal, consider că demersul noii critici literare, chiar nemetodic, reprezintă o formă de exegeză remarcabilă între abordările sincronice ale textului biblic. Folosit cu iscusință, roadele sale pot îmbogăți pe cei credincioși și pot să-i apropie de Dumnezeu pe cei care încă Îl caută.

Procesul este însă problematic pentru că necesită cunoștințe de limbi clasice și mai ales simț artistic. Pe de altă parte, multe din rezultatele unui astfel de demers au fost deja afirmate în exegeza istorico-critică²², care, atunci când este întreprinsă cu inspirație și devoțiune față de textul sfânt, poate fi remarcabilă. De altfel, tot mai mulți dintre cei implicați în discuția hermeneutică afirmă posibilitatea, chiar necesitatea, includerii demersului literar în metoda istorico-critică²³.

¹⁷ „Yahwe Versus Death”, în: A.J. HAUSER, R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in crisis*, (JSOT. SS 85), Almond Pr., Sheffield, 1990, pp. 11-89.

¹⁸ „Iată, Ilie (este aici)!”

¹⁹ Numele Ilie (compus din cuvintele 'ēlī și yahū) înseamnă literal: „Dumnezeul meu este Yahwe (Domnul)”.

²⁰ Traducerea literală a numelui Obadia (*ōbad-yahū).

²¹ HAUSER, „Yahwe Versus Death”, p. 26. Interpretarea nu este fără temei, căci ea pune în evidență dimensiunea religioasă a crizei de la curtea lui Ahab. Seceta și apostazia sunt temele majore ale capitoului 18 și trecerea de la curtea lui Ahab (cap. 17) la tema apostaziei (18, 20-41) se face tocmai în versetele 2-16.

²² OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 75.

²³ Ch. DOHMEN, „Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten”, în: Th. STERNBERG (ed.), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, (QD

Exegeza canonică („Canonical Approach”)

Atitudinea critică față de mulțimea de ipoteze și lipsa de obiectivitate²⁴ din exegeza istorico-critică a dus la apariția așa-numitului „canonical approach” – „demers canonic”, o exegeză care pleacă de la forma finală a textului biblic, așa cum ni se înfățișează acesta în Sf. Scriptură. Spre deosebire de noua critică literară, adepții demersului canonic sunt persoane cu o profundă conștiință eclezială, pentru care exegeza biblică nu se aseamănă cu exegeza oricărei opere a literaturii universale, ci presupune exegeza Scripturii ca Sfântă Scriptură. Cel mai important reprezentant al exegezei canonice, Brevard S. Childs, concepe Biblia drept „cuvântul lui Dumnezeu”, al cărei mijloc este Iisus Hristos. Caracterul normativ al textului final este conferit de lucrarea Duhului Sfânt, prin care Scriptura și-a căpătat forma actuală. Lucrarea cea mai cunoscută în care Childs argumentează necesitatea unei abordări canonice în exegeza biblică este „Introducere în Vechiul Testament ca Scriptură”²⁵. El susține că exegeza trebuie să se îndrepte în primul rând spre comunitatea eclezială, pentru că Scriptura este fundamentul credinței și centrul cultic al comunității. De aceea textul final trebuie să constituie obiectul de studiu al exegezei, și nu sursele sau tradițiile din spatele lui. Childs nu contestă creșterea textelor biblice până la forma lor finală; ba chiar se declară interesat de procesul tradiției în formarea cărților. Dar, pentru el, sursele sau straturile preliminare ale unui text nu au aceeași valoare cu forma lui finală, canonizată, normativă.

Dacă în exegeza istorico-critică, concepțiile deferite sau contradicțiile întâlnite într-un text sunt socotite un indiciu al diferitelor surse și tradiții care au stat la baza acestuia, demersul canonic consideră această problemă artificială, sau de perspectivă diferită asupra textului biblic. Childs se oprește asupra capitolelor 18 și 19 din *IRg*, unde, după triumful profetului pe Carmel, se trece brusc la relatarea fugii lui. Este o trecere bruscă, neașteptată, de la victorie la eșec. Schimbarea neobișnuită de registre i-a făcut pe mulți exegeți să considere ordinea actuală

140), Freiburg, 1992, p. 58; H. UTZSCHNEIDER, S.A. NITSCHKE, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*, Gütersloh, 2001, pp. 17-21.

²⁴ Cu toate că unul din principiile metodei istorico-critice este eliminarea interpretărilor subiective, dorința de originalitate duce în practică la o avalanșă de ipoteze în științele biblice.

²⁵ *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979. Principiile sale le-a aplicat și în lucrările ulterioare: *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, 1986; *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London 1992.

rezultată din tradiții diferite, îmbinate astfel ca să rezulte o succesiune de evenimente²⁶. Childs afirmă că cele două capitole sunt intenționat așezate în această ordine, intenția autorului fiind una teologică. Alăturarea celor două capitole și succesiunea *triumf – eșec* astfel rezultată vrea să ne arate cât de apropiate sunt una de cealaltă credința și contestarea, succesul și descurajarea. Credința nu este doar o istorie a succeselor, ci mai degrabă de credință ține și experiența opoziției și a respingerii. Credința cuprinde și „experiența crucii”. Ceea ce într-o lectură diacronică rămâne trecut cu vederea, reprezintă un câștig real în lectura sincronică a capitolelor 17-19. Destrămând imaginea finală a profetului, desprinsă din cap. 18-19, ne privăm de aceste importante afirmații teologice²⁷.

Cel mai mare merit al exegezei canonice este acela de a fi atras atenția că Scriptura aparține comunității ecleziale și interpretarea Scripturii trebuie să se adreseze Bisericii, nu unui număr restrâns de inițiați, cum se întâmplă de multe ori în exegeza istorico-critică. Demersul canonic s-a bucurat de simpatie și printre unii bibliști germani cunoscuți mai ales pentru lucrările lor istorico-critice (E. Blum, N. Lohfink, E. Zenger și mai ales R. Rendtorff), putând fi considerat cea mai importantă contribuție la critica redactării („Redaktionskritik”)²⁸. Din ce în ce mai mult se pune accentul pe abordarea contextuală a unor texte ca părți ale unor compoziții mai mari: grupuri de psalmi, colecții de cărți profetice etc.

Demersului canonic i se poate însă reproșa faptul că ia drept sigure unele ipoteze care sunt obiect de discuții și asupra cărora nu există consens nici la nivel științific, nici la nivel interconfesional. Voi aminti aici cea mai notorie întrebare: care dintre canoane să fie considerat normativ, de vreme ce nu există un canon biblic al Vechiului Testament recunoscut de toate Bisericile creștine de astăzi²⁹? Problema are o explicație istorică: au existat diferențe de canon încă din primele secole în bisericile creștine din diferitele provincii ale Imperiului Roman. În iudaismul elenistic și

²⁶ Fie se consideră că din punct de vedere cronologic evenimentele relatate în cap. 19 sunt situate înaintea capitolului 17 (Jepsen), fie se consideră că actuala compoziție are la bază tradiții diferite despre profetul Ilie (Würthwein), fie capitolul 19 este văzut ca o continuare a narațiunii despre secetă din perspectiva mai târzie a eșecului misiunii istorice a lui Ilie (Steck).

²⁷ „On Reading the Elijah Narrative”, în: *Interpretation* 34/1980, pp. 128-137.

²⁸ OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 78. Era de așteptat ca demersul să aibă priză mai mare la teologii catolici.

²⁹ OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 82.

palestinian situația nu era diferită³⁰. Altfel nu se explică cum în pioasa comunitate din Qumran puteau fi în uz, concomitent, variante diferite ale unor cărți biblice. Diferențele dintre textul masoretic și cel al Septuagintei în cazul cărților Samuel (*1,2 Rg* în LXX) și îndeosebi Ieremia nu pot fi explicate doar prin traducere tendențioasă sau alterarea textului în urma copierii dese. Ele au la bază ediții diferite ale uneia și aceleiași cărți, ediții care au circulat concomitent până la revizuirea textului operată de către masoreți, după sec. I d.Hr. Însă în perioada premasoretică acest lucru nu era privit ca o problemă, de vreme ce cartea în cauză se bucura de autoritate canonică³¹.

Deranjantă pentru unii este și polemica la adresa exegezei istorico-critice întâlnită la unii dintre autorii angajați în demersul canonic, de vreme ce abordarea canonică poate fi integrată fără dificultăți semnificative ca o etapă în metoda istorico-critică³².

Câteva considerații pe marginea abordărilor sincrone și a relației „sincronie-diacronie”

Justificarea exegezei sincrone

Principala justificare a exegezei sincrone este dată de faptul că Biblia nu este o carte a trecutului, ci și a prezentului. În Biserica primelor veacuri creștine exista conștiința că interpretarea Bibliei este mai mult decât pură știință, că este contemplație, actualizare prin Duhul Sfânt. Ceea ce leagă intenția autorului de interpretarea receptorului actual este lucrarea unuia și aceluiași Duh Sfânt. Lucrarea Duhului nu poate fi limitată la inspirarea autorului unui text, ci se extinde și asupra efectelor pe care textul respectiv le produce în istorie, asupra actualizării și

³⁰ Vezi J. JEREMIAS, „Neuere Entwürfe zu einer «Theologie des Alten Testaments»”, în: *VF* 1/2003, p. 40 (cu referire specială la teologia canonică a lui Rendtorff).

³¹ Faptul că unele cărți socotite astăzi necanonice sau *anaginoskomena* (mai ales *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*), au fost descoperite între manuscrisele din Qumran, ne arată că ele se bucurau de oarecare autoritate printre membrii comunității. Dar în lipsă de informații suplimentare nu putem ști dacă aveau același statut cu cărțile din ceea ce mai târziu s-a numit Biblia ebraică. *Ben Sira* este singura carte dintre cele care nu au intrat ulterior în canonul iudaic, dar care era citată și citată în iudaismul palestinian. Sulul din *Ben Sira*, descoperit la Massada, ar putea indica o utilizare liturgică a acestei cărți. Vezi J. MARBÖCK, „Das Buch Jesus Sirach”, în: E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart u.a., 1998, pp. 363-364.

³² Astfel OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 82.

interpretării sale în toate epocile în Biserică³³. Duhul Sfânt realizează astfel o „punte hermeneutică” în timp, anulând antagonismul dintre sensul voit de autor și sensurile găsite de generațiile următoare până la receptorul de astăzi. Putem spune că atât sensul voit de autor cât și cel citit și auzit de receptor sunt „duhovnicești”, chiar și atunci când ele nu sunt spirituale ci literale. Fer. Augustin expune exemplar această idee în disputele pe marginea interpretării corecte la *Fc* 1:

«Nimeni să nu mă mai măhnească, zicând: „Moise nu a vrut să spună ceea ce spui tu, ci el a vrut să spună ceea ce spun eu”... Cât de necugetat este să susții semeț, în fața atâtor interpretări corecte ce pot fi deduse din acele cuvinte, că tocmai aceasta a fost a lui Moise! Și prin dispute dăunătoare, de felul acesta, să rănești însăși iubirea, pentru care el a rostit aceste cuvinte pe care noi îndrăznim să le interpretăm. Dacă cineva va spune: „Moise a vrut să spună ceea ce spun eu”, iar altul va spune: „nu, ci ceea ce spun eu”, atunci cred că vorbesc cu mai multă frică de Dumnezeu când spun: „De ce nu mai degrabă și una și alta, dacă ambele păreri sunt adevărate?” Și dacă un al treilea sau un al patrulea ar găsi în aceste cuvinte un alt sens adevărat, pe lângă cele de mai înainte, de ce să nu fie crezut ca fiind al omului prin a cărui cuvinte Dumnezeu a potrivit Scripturile spre a fi pe înțelesul multora, încât să găsească în ele sensuri atât de diferite și totuși adevărate?... Și dacă Moise, fiind om, nu a văzut tot, oare ar fi putut să rămână ascuns Duhului Tău Cel bun ceea ce Tu însuți aveai de gând să descoperi mai târziu acelora care îți vor citi cuvintele, chiar dacă cel prin care ele au fost rostite s-a gândit poate numai la unul din multele lor sensuri adevărate?»³⁴.

Greutatea definirii contextului în abordările sincronice

O dificultate întâmpinată în exegeza sincronică este definirea începutului și a sfârșitului unității literare ce se interpretează. Să luăm ca exemplu textul la care ne-am referit în prezentarea de mai sus: narațiunea

³³ J. BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserică dreptmăritoare*, trad. de M.E. Hergheliegiu, EIMBOR, 1999, pp. 35-46.

³⁴ FER. AUGUSTIN, *Confesiuni*, cartea a XII-a, cap. 24-31, trad. după ediția lui Joseph Bernhart, Kösel, München, 1980, pp. 725-747. Aceeași idee este afirmată de Afraat, înțeleptul persan: «Și de va întreba oameni înțelepți și cu discernământ în doctrină..., dacă zece oameni înțelepți îi vor vorbi în zece feluri diferite asupra unei chestiuni, să o accepte pe cea care îl mulțumește pe el; iar de niciuna din ele nu-l va mulțumi, să nu rădă de înțelepți! Căci cuvântul Domnului este ca o piatră prețioasă, care arată frumos pe orice parte ai răsuci-o» (*Demonstrationes*, 22, 6).

despre secetă (*IRg* 17, 1 – 18, 46). Care este textul de interpretat în cazul acestei narațiuni?³⁵ La prima vedere răspunsul este simplu: *IRg* 17, 1 – 18, 46, fiindcă în 17, 1 începe seceta și în 18, 46 se încheie. Dar la o observare detaliată a funcționii scenelor în cadrul narațiunii despre secetă se constată că tema conflictului religios este esențială; or, ea este anticipată deja în capitolul 16, prin descrierea domniei lui Ahab (16, 29-33)³⁶, și mai ales se continuă în capitolul 19, în relatarea fugii lui Ilie și a întâlnirii sale cu Domnul pe muntele Horeb. Trebuie inclus capitolul 19, respectiv versetele 16, 29 ș.u. în textul ce urmează a fi interpretat, sau aceasta nu este necesar? Sau trebuie să urmărim textul până în *2Rg* 2? Sau contextul îl constituie cărțile Regilor, sau Vechiul Testament, sau întreaga Biblie? Cel mai corect mod ar fi lectura treptată, de la 17, 1 – 18, 46 la contextul imediat superior, parcurgând din aproape în aproape toate unitățile numite mai sus. Dar o asemenea întreprindere pretinde mult timp și cunoștințe temeinice, și de multe ori nu este necesară în practică. Puține dintre interpretările patristice la Ilie procedează în acest fel, arătând că interpretarea urmează de obicei un interes imediat, al momentului³⁷.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Riscul de a ignora caracterul istoric al Revelației

Structuralismul a fost îndeosebi criticat pentru tendința sa anistorică, care favorizează un determinism al structurii și, implicit, o subjugare a libertății și capacității de acțiune a individului. O problemă serioasă în abordarea sincronică anistorică a textelor biblice o constituie ignorarea caracterului istoric al Revelației. În teologia românească caracterul istoric al Revelației a fost comentat de părintele Stăniloae³⁸. Biblia nu conține texte căzute din cer, rupte din atemporal. Sunt mărturiile, mărturisiri de credință, decoperiri făcute oamenilor în istorie. I.

³⁵ Și Jobling pornește de la considerații cu privire la delimitarea textului: «Analiza narațiunii biblice (prin oricăre metode) trebuie să acorde atenție chestiunii următoare: în ce măsură o subunitate își datorează înțelegerea contextului ei?» (*Ibidem*, p. 61).

³⁶ Versetul 34 pare un intrus aici, dar în opinia unor interpreți el este paradigmatic pentru întreprinderile lui Ahab, destinate eșecului, și pentru soarta fiilor săi, care mor prematur.

³⁷ Cel mai adesea se includ în interpretare episoade din *1(3) Rg* 17, 1 – *2(4) Rg* 2; la Teodoret de Cyr și în catena atribuită Sfântului Efrem exegeza la Ilie face parte dintr-un comentariu la cărțile Regilor. În exegeza tipologică evenimentele din 17, 1 ș.u. sunt raportate la iconomia nouă, deci se face puntea spre Noul Testament.

³⁸ În: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 38, ori în *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, pp. 28-40.

Karavidopoulos numește dezinteresul pentru circumstanțele istorice ale apariției Bibliei o „atitudine gnostică”:

„Creștinismul fiind Revelația lui Dumnezeu în istorie, are un caracter explicit istoric. Teologia, îndeosebi teologia biblică, nu au voie să ignore luarea serioasă în considerare a circumstanțelor istorice în care au apărut cărțile Vechiului și Noului Testament, dacă nu doresc să se transforme într-un soi de gnosticism”³⁹.

Există riscul unui fel de „gnosticism hermeneutic” al abordărilor anistorice, mai ales în abordarea semiotic-structuralistă.

Relația dintre exegeza sincronică și exegeza diacronică

Exegeza diacronică și exegeza sincronică nu sunt alternative ce se exclud reciproc. Din sumara prezentare a celor trei tipuri de abordare sincronică a reieșit că fiecare are dreptul relativ dar și limitele ei. Niciuna nu poate emite pretenții de monopol hermeneutic. Exegeza va trebui să coroboreze demersul diacronic cu cel sincronic⁴⁰. Dar nu toate noile abordări se lasă cu ușurință integrate în demersul metodic istorico-critic. Dacă sincronul și diacronicul reprezintă două demersuri diferite care se completează reciproc din punct de vedere hermeneutic, așa cum susțin mai mulți autori, nu este foarte clar modul combinării lor⁴¹. Împărtășim credința că demersul exegetic poate începe sincronic, iar impulsurile

³⁹ J. KARAVIDOPOULOS, „Offenbarung und Inspiration der Schrift. Interpretation des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche”, în: J.D.G. DUNN, H. KLEIN U. LUZ, V. MIHOI (ed.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/Innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998*. (WUNT 130). Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 42. Traducerea citatului ne aparține. Lucrarea a apărut și în traducerea românească: J. DUNN, H. KLEIN, U. LUZ, V. MIHOI *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectiva ortodoxă și apuseană*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003.

⁴⁰ Dohmen afirmă necesitatea sintezei metodologice („Vom vielfachen Schriftsinn...”, p. 61). La fel și OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 179: „Ohnehin erweisen sich *im faktischen Vollzug* die schlagwortartigen Totaloppositionen – z.B. von synchroner und diachroner Bibelauslegung – als unsinnig. Exegese berührt – wenn sie sachgemäß vollzogen wird- notwendig sowohl die geschichtlichen Produktions- und Rezeptionsbedingungen als auch die „zeitlose” sprachliche Struktur der Texte wie auch die Welten der Leser”.

⁴¹ OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 175.

astfel câștigate să fie folosite în abordarea diacronică (istorico-critică)⁴². Totuși, fiindcă avem o viziune pragmatică asupra exegezei, vom afirma că, în alegerea abordării, contextul este determinant: specificul textului de interpretat, individualitatea personală și confesională a interpretului și situația în care este folosită interpretarea⁴³. Contextul decide și, totodată, lasă exegetului libertatea de a opta pentru o lectură diacronică, pentru una sincronică, sau pentru alăturarea ori combinarea lor.

Summary - Three Anhistorical Approaches in Biblical Exegesis. Advantages and limitations of synchronical exegesis

Synchronical interpretation is the exegesis of the biblical text treated as a whole, taking no interest in the process of its composing and conveying; it used to be the traditional Judaic and Christian approach, before the diachronical (historical-critical) exegesis appeared. Today, the phrase “synchronical exegesis” is understood somewhat differently, usually as designating an interpretation interested not in the historical reality of the text, but rather in its current impact. Synchronical approaches may be classified according to their interest, which may be oriented either towards the text itself or towards the reader. Among the text-oriented exegeses, the best known are the linguistic-structuralist and semiotic one, the “New Literary Criticism”, and the “Canonical Approach”. The reader-oriented ones include the feminist exegesis, the abyssal psychology approach, the reception history, the interpretation based on the liberation theology.

The interest of linguistic-structuralist and semiotic exegesis focuses on a text's structure and form, and on the logical connections within it. The text is approached while ignoring the conditions of its production, and only by analysing its constitutive elements. Such exegesis is grounded on the philosophical impulses of French structuralism (F. de Saussure, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, M. Foucault), which also inspired A.J. Greimas' conception of a semiotic analysis of the text. These types of analysis of the biblical text often start, mathematically, with statistics of the parts of speech, usually the nouns and verbs in the text. It all boils down to the meta-language, the codes and meanings behind the words, usually reducible to a few classes: will, knowledge, initiative, salvation, etc.

⁴² Am discutat această problemă mai detaliat în lucrarea noastră *Profetul Ilie și narațiunea despre secetă. Studiu exegetic și hermeneutic*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005. DOHMEN („Vom vielfachen Schriftsinn...”, p. 61), consideră că punctul de plecare al sistematizării trebuie să fie metoda istorico-critică. Ea trebuie să fie corectivul exegetic. Odată stabilit, „sensul textului” va fi completat prin „sensurile recepționate”.

⁴³ La fel și OEMING, *Biblische Hermeneutik...*, p. 180: „Denn nicht jede Methode ist für jeden Interpreten geeignet; je nach Ausbildungsgrad sind eher wissenschaftliche oder eher meditative und pragmatische Zugänge zum Text angezeigt”.

Admittedly, any interpretation that fails to examine the text attentively risks missing its senses. A thorough analysis of the words and their function within the text, may contribute to understanding the latter as a whole. However, the unnecessary amassing of statistical details or difficult classifications and terminologies may result in a dry formalism of the exegetical work, bringing no significant results for the research.

Belonging to the „New Literary Criticism”, a series of exegetical writings of the last 30 years (*Literary Criticism, Rhetorical Criticism, Holistic Approach, Synchronical Approach, Narratology, Narrative Criticism*, etc.), share a common manner of work: the synchronical, ahistorical analysis of the biblical narrative. Their names reveal their origin from the American and Anglo-Saxon areas, but they are also known and employed in Holland and Israel.

The adherents of this approach are not necessarily confessionally engaged. Major contributions to this area belong to critics and literature teachers (E. Auerbach, R. Alter, F. Kermode), who easily shift from interpreting classic authors of universal literature to biblical texts. Such approach was prompted by the discontentment with the “excavative” historical-critical perspective, to the detriment of the literary aspect, the art of the biblical narrative. Whereas the artistic aspect gains the upper hand with Auerbach’s interpretation, other authors pay much attention to the text’s key terms and phraseology, to what is said about the characters (narrative parts), to the characters’ manner of speech, to what they say or do not say (dialogues), as well as to the comparisons which the text allows to draw between characters, and which may influence the understanding of the text.

Personally, I consider that the new literary criticism, even when non-methodical, represents a remarkable form of exegesis among the synchronical approaches to the biblical text. If skillfully employed, its results may enrich the faithful and bring close to God those still seeking Him. The process is, however, problematic as it requires the knowledge of classical languages and especially artistic sense. On the other hand, many of the results of such approach have been already proven in the historical-critical exegesis.

The critical attitude towards the scores of hypotheses and the lack of objectivity of historical-critical exegesis has led to the so-called „canonical approach” – an exegesis starting from the final form of the biblical text, as present in the Holy Scripture. Unlike with the new literary criticism, the adherents of the canonical approach are persons with a deep ecclesial awareness, to whom biblical exegesis is not similar to the exegesis of any other piece of universal literature, but implies the exegesis of the Scripture as Holy Scripture. The most prominent representative of canonical exegesis, Brevard S. Childs, sees the Bible as “the word of God”, whose means is Jesus Christ. The normative character of the final text is conferred to it by the work of the Holy Spirit, through whom the Scripture has acquired its present form. He asserts that exegesis should address firstly the ecclesial community, because the Scripture is the foundation of faith and the core of community’s worship.

Therefore it is the final text that must constitute the object of exegesis, rather than its sources or the traditions behind it. Childs does not contest the accretion and

development of biblical texts to reach their final form; he even declares his interest in the process of tradition in the formation of the books. To him, however, the sources or preliminary layers of a text do not have the same value as its final, canonical, normative form. Whereas in the historical-critical exegesis, the different conceptions or contradictions within a text are considered as clues to the various sources or traditions on which it is based, the canonical approach deems this an artificial issue, or pertaining to a different perspective upon the biblical text.

The greatest merit of canonical exegesis is its emphasizing that the Scripture belongs to the ecclesial community and that the Scripture's interpretation should address the Church, rather than a limited number of initiates, as it often happens with historical-critical exegesis. The canonical approach has also gained the assent of some of the German biblicists, noted mainly for their historical-critical works (E. Blum, N. Lohfink, E. Zenger and especially R. Rendtorff), which could be seen as the most important contribution to the criticism of writing („Redaktionskritik”).

The canonical approach may be reproached the fact that it takes for granted hypotheses which are under debate, on which no consensus has been reached either from the scientific, or the interdenominational point of view. The most notorious question is still: which of the canons should be deemed as normative, since no biblical canon of the Old Testament is acknowledged by all Christian Churches today?

The main justification of synchronical exegesis lies in the fact that the Bible is not only a book of the past, but also of the present. The early-centuries Church was aware that the interpretation of the Bible is more than mere science, it is contemplation, and its actualization through the Holy Spirit. What relates the author's intention to the interpretation of the current receptor is the work of the one and the same Holy Spirit. The work of the Spirit cannot be confined to inspiring the author of a particular text, but it also comprises the effects which the respective texts engenders throughout history, the actualization and interpretation of the same text at all times, within the Church.

One of the difficulties met by synchronical exegesis lies in defining the beginning and the end of the literary unit undergoing analysis. Finally, structuralism was criticized for its ahistoric tendency, liable to favour a determinism of structure and, implicitly, to affect the individual's capacity and freedom of action. A serious shortcoming of the synchronic, ahistoric approach of the biblical texts is its ignoring the historical character of the Revelation. Romanian theology has commented on the historical character of the Revelation through Father Stăniloae.

Synchronical and diachronical exegeses are not mutually exclusive alternatives: each of them holds its own relative rights, as well as limitations; no one can claim hermeneutic monopoly. Exegesis will have to corroborate the diachronical and synchronical approaches, a conclusion shared by many scholars who do not, however, agree on the manner of integrating them. We subscribe to the opinion that exegesis can start synchronically, to further employ the impulses thus gained in a diachronical (historical-critical) approach.

Adrian Lucian DINU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Iași

LA GLOIRE DE DIEU: L'HOMME VIVANT. UN APPROCHE SUR LA VIE SPIRITUELLE

Saint Irénée de Lyon est l'un des plus connus Pères de l'Église qui a eu une contribution très importante à l'affirmation de la doctrine orthodoxe en Occident au début du II^e siècle. Il n'a jamais cessé d'éveiller l'intérêt des chercheurs et même des gens simples de l'Église qui reçoivent la brûlante actualité de son message. Son activité multiple: pastorale, missionnaire et liturgique, écrite ou directe (verbale) représente la manifestation tout à fait claire de sa sensibilité pastorale. Il a consacré toute sa vie à garder l'authenticité de la foi reçue des saints Apôtres dans la vie pratique de l'Église. Il est devenu un modèle spirituel qui, lié historiquement à la période d'avant le schisme de 1054, dessine un pont entre l'Orient et l'Occident par sa force, par sa fraîcheur et par son authenticité. Sa théologie est avant tout spirituelle et, de nos jours, on peut la nommer *œcuménique* dans le sens qu'il y a dans ses écrits un regard juste sur les divers problèmes qui touchent la vie de l'Église. Au centre de sa réflexion se trouvent les personnes de la Sainte Trinité. C'est en s'y rapportant que Saint Irénée présente les autres sujets: l'image de Marie en tant que Mère de Dieu, les questions du salut, de l'économie de Dieu, des sacrements, des hérésies, ou bien sa vision sur l'Église de Rome. Il s'agit de l'œuvre riche spirituellement d'un pacificateur.

Cette étude se propose d'offrir une lecture pertinente des écrits de Saint Irénée¹ censée mettre en évidence l'actualité de sa théologie concernant la vie spirituelle. L'approche des sources² a été synthétique mais la façon de les valoriser va conduire à une analyse verticale exposant premièrement l'homme et son statut sur la terre et ensuite les dimensions de l'engagement spirituel des humains, avec une insistance particulière

¹ Les derniers années on a vu paraître nombreux travaux concernant la théologie d'Irénée et en cherchant de proposer au grand public son témoignage. On trouve sur le marché des livres qui traitent son impact sur la théologie ultérieure, sur la gnose, sur l'histoire du canon biblique, sur le primat papal etc. (voir la bibliographie finale).

² A côté des livres de l'auteur, la bibliographie vise également ses sources des livres publiés dans l'espace francophone.

sur le rôle de la prière, de l'invocation de Dieu dans la vie des chrétiens. Les thèmes mettent largement en valeur l'actualité de la pensée de notre auteur. C'est ce que nous a fait réfléchir à la nécessité de cet abord de son œuvre au bénéfice d'une formation spirituelle authentique.

*

On doit souligner dès le début les éléments forts des écrits de Saint Irénée: le zèle dans la lutte contre les hérésies (particulièrement la gnose), sa rigueur, les références fréquentes à la vie des saints et la limpidité du regard porté sur les données quotidiennes de la vie. Son engagement pluridimensionnel – ecclésiastique, pastoral, liturgique, missionnaire – fait de lui un modèle pour la mission pastorale de chaque prêtre.

Dans les textes de Saint Irénée on retrouve d'une part la conscience de l'appartenance aux sources des Apôtres, aux eaux claires de la Vie en Christ (Ev. de St. Jean ch. 3), et d'autre part l'appartenance à la pensée et à la pratique de l'Orthodoxie issue d'Orient par Polycarpe de Smyrne, Ignace d'Antioche ou Mélicon de Sardes. Il a acquis une riche expérience pastorale à Lyon et, en même temps, son ressort spirituel est lié à la pratique des chrétiens d'Orient où il a passé sa jeunesse. La plupart de ses connaissances théologiques, c'est-à-dire la base de son enseignement, ont été prises à l'Église de Smyrne. Il en parle d'une façon tendre et spirituelle:

«Les connaissances acquises de l'enfance grandissent avec l'âme et s'unissent à elle [...]. Par la miséricorde de Dieu qui est venue sur moi, je les ai écoutées avec soin et je les ai notées non pas sur papier, mais dans mon cœur, et toujours, par la grâce de Dieu, je les ai ruminées avec fidélité»³.

³ EUSEBE de Césarée, «*Histoire Ecclesiastique*», livres V-VII, texte grec, traduction et notes par Gustave Hardy, Paris, 1955, V, 20, 4-8, SC 41, pp. 61-63 (= HE). En roumain: «*Într-adevăr, cunoștințele pe care le aduni în tinerețe cresc deodată cu sufletul și rămân mereu unite cu el. De aceea pot spune și locul unde ședea fericitul Policarp atunci când vorbea, locurile pe unde intra și ieșea din clasă, felul lui de viață, înfățișarea lui fizică, felul cum vorbea cu mulțimile, cum istorisea el relațiile lui cu Ioan și cu celelalte persoane care au văzut pe Domnul, știrile sale despre minunile și despre învățătura Lui; cum Policarp, după ce a primit totul de la martorii oculari ai Cuvântului, pe toate acestea el le pune în legătură cu Scripturile. Lucrurile acestea prin mila lui Dumnezeu, care a venit peste noi, eu le-am ascultat cu grijă și le-am însemnat nu pe hârtie, ci în inima mea și le rumeg conștiincios cu ajutorul lui Dumnezeu» (EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească; Martirii din Palestina*, XX, 6-7.*

La tradition reçue des héritiers directs des Apôtres est riche et, même si elle a été en grande partie orale, celle-ci a donné à Saint Irénée la possibilité de la manifestation authentique de la foi apostolique. Il a connu à Smyrne saint Polycarpe qui a été un proche de Saint Jean, l'Apôtre aimé du Seigneur. Cette situation lui a inspiré une préoccupation pour la transmission directe de la foi et pour les vérités fondamentales de l'Église et de la Tradition apostolique qui doivent être entièrement respectées. L'auteur a toujours un grand soin pour la transmission de la foi à ses fidèles et à tous les croyants à partir des vérités de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La pensée irénéenne, sa vision sur la vie spirituelle se retrouvent dans ses cinq précieux livres d'*Adversus Haeresis* et dans son *Démonstration de la prédication apostolique* que nous connaissons aujourd'hui grâce à un *Codex* arménien du VI^e siècle. Quand on remet les écrits de Saint Irénée dans leur contexte d'origine nous saisissons que le parallèle situationnel (avec ce qui se passe de nos jours) renforce une fois de plus l'actualité de la théologie irénéenne. Dans ce sens c'est important de connaître également ses opposants pour mieux apprécier le poids de ses enseignements dans ce que l'Église a gardé en tant que doctrine. La vie ecclésiale chrétienne du début du II^e siècle est marquée par la rupture avec le judaïsme et l'affirmation d'un christianisme vigoureux, ouvert pour tout le monde. Notre auteur a ainsi l'occasion de définir des termes comme „judéo-chrétien”, „gnostique” etc. A l'instar des Apôtres, il a voulu déterminer les limites des différentes doctrines qui circulaient parmi les fidèles et, également, de fixer une compréhension de l'Écriture dans un esprit authentiquement chrétien. Saint Irénée s'est affronté surtout avec les ébionites, marcionites, les gnostiques (et avec beaucoup d'autres interprétations – qui circulaient moins mais qui s'opposaient à la foi traditionnelle).

Les ébionites et les marcionites enseignaient que Jésus est un homme, né de Marie et de Joseph, choisi par Dieu et envoyé par Lui pour que les humains connaissent la voie du Père. Les adeptes parlaient beaucoup de la christologie et de la sotériologie, en négligeant la vie spirituelle et la présence de la Sainte Trinité. Les marcionites considéraient la matière mauvaise, même le Créateur, et tout sera détruit

trad., studiu, note și comentarii de T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, în: PSB 13, p. 213).

à la fin des temps. Du gnosticisme il suffit de mentionner ici, dans cette étude qui envisage la *vie spirituelle dans la pensée de saint Irénée de Lyon*, les spéculations qui déforment l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise. Pour les chrétiens orthodoxes la vie spirituelle signifie la vie *en* ou *dans* l'Esprit Saint. Le gnosticisme établissait entre Dieu et le monde une série d'intermédiaires, enfantés par le premier Père, dont l'Homme et l'Eglise (*Adv. Haer.* 1, 1, 2). Face aux défis hérétiques, notre auteur cherche à son tour de définir qu'est-ce que signifie la vraie gnose, comment agit l'Esprit dans l'Eglise, comment l'homme devient-il spirituel, même si auparavant il était lié au charnel. Les textes de Saint Irénée représentent une affirmation de la foi authentique, un travail qui engage la raison de la personne, mais également l'esprit communautaire, vécu dans l'Eglise. L'ensemble de sa doctrine est doublé de la pratique de son enseignement. La théologie trinitaire développée dans *Adversus Haeresis*, est une théologie de toute la création et de l'économie divine⁴. Chez Saint Irénée de Lyon, la présentation de la relation *divinité-homme* met en évidence le rôle du Fils et de l'Esprit Saint et leur situation par rapport au créé. Ses affirmations théologiques font de ses écrits, un principe de vie, un acte de foi, qui dénote une confiance solide dans l'évolution spirituelle de l'homme. Et cette foi est une réalité vivante et vivifiante, n'est pas la piété stérile, que vivaient les gnostiques (*Adv. Haer.* 1, 16, 3).

L'homme charnel et l'homme spirituel

L'homme est l'œuvre de Dieu, créée à Son image. La chair ou le corps de l'homme a été fait par Dieu de même que l'âme, appelée souffle de vie, qui est venue par l'Esprit Saint. Irénée parle de l'homme en tant qu'ouvrage modelé (πλάσμα) par les Mains de Dieu et il récuse dès le début l'opposition entre psychiques et pneumatiques:

«Lorsque l'Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, [...] se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quand au contraire l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de

⁴ La notion d'«économie» figure, en effet, dans le Nouveau Testament; la Tradition ecclésiale d'avant Irénée n'est pas riche dans ce domaine, bien que les gnostiques eussent commencé à lui donner une grande importance. Le créé est le domaine de l'économie. Elle est à la fois dessein de salut et accomplissement de cette œuvre du Père qu'Il accomplit par le Fils unique.

Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit»⁵.

L'homme est ainsi un être constitué d'un corps et d'une âme. Irénée veut nous dire que l'homme doit encore *lutter* pour gagner la ressemblance avec Son Père céleste, parce qu'après la chute il se trouve imparfait par rapport au dessein auquel Dieu l'appelle.

«L'homme parfait est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée à l'image de Dieu»⁶.

Deux idées apparaissent clairement à la lecture de ces lignes. Premièrement on voit que l'homme est créé par Dieu qui l'avait fait à Son image parfaite et cette image ne peut être que le Verbe Eternel du Père. Deuxièmement, il y a une liaison étroite entre l'homme et l'œuvre de l'Esprit Saint qui confère, progressivement, la ressemblance de l'homme avec Jésus Christ, le Verbe Eternel Incarné de la Vierge Marie. Ces thèmes se retrouvent dans un commentaire de l'auteur au texte de Genèse 1, 26: «*Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*», commentaire qui approfondit une fois de plus le sujet de notre étude: la relation spirituelle de l'homme avec Dieu. «Irénée rapproche alors l'action divine de celle de l'artisan qui façonne de sa main un objet à partir de l'argile imprégnée d'eau. L'Artisan est alors le Père, Sa Main est Son Fils et l'eau est l'Esprit Saint, l'ouvrage modelé étant bien sûr l'homme, nouvelle manière de mettre en œuvre le schéma trinitaire»⁷. Alors on peut affirmer que l'image et la ressemblance renvoient à l'ouvrage modelé et à l'Auteur de cet ouvrage, la Sainte Trinité. C'est Dieu lui-même qui a eu une action conjointe, Père, Fils et Saint Esprit pour aboutir au double revêtement de l'homme – extérieur et intérieur:

«L'Esprit, [...] après avoir enveloppé l'homme du dedans et du dehors, demeure toujours avec lui et, dès lors, jamais ne l'abandonnera»⁸.

⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 6, 1, SC 153, p. 77.

⁶ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 6, 1, SC 153, p. 77..

⁷ Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 217.

⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 12, 2, SC 153, pp. 149-150.

Saint Irénée met l'accent sur le fait spirituel en n'ignorant jamais la partie humaine. L'action de Dieu suppose la collaboration de l'homme. Dans un autre paragraphe, la mention de l'obéissance nécessaire au salut montre que Dieu sollicite en permanence la réponse de l'homme à son action⁹. Cet ajustement repose sur la notion et sur la réalité de la liberté humaine. C'est pour cela que le péché a été possible et, pour la même raison, après la chute, il est possible de connaître Dieu par Jésus Christ. Pour Saint Irénée, *connaître* Dieu signifie *vivre* avec Lui. Mais, avant tout, il parle de l'homme et de son devenir en Dieu, de l'existence de l'homme en liaison avec la Sainte Trinité. Le retour à l'image relie l'homme au Fils incarné, Jésus Christ le Nouvel Adam et le véritable archétype de l'humanité¹⁰. La ressemblance correspond à la présence de l'Esprit Saint dans l'homme, Celui qui achève cette œuvre collective des Personnes Divines. Ces éléments clé de la théologie de notre auteur révèlent une vraie doxologie, c'est-à-dire une réponse vigoureuse au gnosticisme et plus précisément à la question anthropologique et celle du rapport entre Dieu et le monde. Les gnostiques étaient prêts à accepter les dogmes sur la Sainte Trinité, mais leur façon de présenter le statut de l'homme était inacceptable. «Le gnosticisme avait spéculé les notions d'image et de ressemblance, la première visant la conformité de deux êtres l'un par rapport à l'autre, la seconde exprimant leur consubstantialité. Grâce à ces catégories, les gnostiques pouvaient définir la relation entre deux êtres. S'ils appartiennent au même monde, ils sont à l'image et à la ressemblance l'un de l'autre. S'ils appartiennent à deux mondes de nature différente, l'un n'est plus qu'à l'image de l'autre»¹¹.

L'anthropologie de Saint Irénée met l'accent sur l'aspect pneumatologique. Son enseignement nous permet de mieux voir que l'homme est un être intrinsèquement appelé à recevoir l'Esprit transcendant: «*Nous sommes un corps tiré de la terre et une âme qui*

⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæres.*, IV, 39, 2, SC 100, pp. 965-967: «*Comment, d'ailleurs, seras-tu dieu, alors que tu n'a pas encore été fait homme? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être créé? [...] Présente-lui un cœur souple et docile et grade la forme que t'a donnée cet Artiste, ayant en toi l'Eau que vient de lui et faute de laquelle, en t'endurcissant, tu rejetterais l'empreinte de ses doigts. En gardant cette conformation, tu monteras à la perfection, car par l'art de Dieu va être cachée l'argile qui est en toi*».

¹⁰ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 306.

¹¹ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 2.

reçoit de Dieu l'Esprit: tout homme, quel qu'il soit, en conviendra¹². Mais l'âme est par nature ouverte à l'Esprit Saint qui lui donne la formation intérieure, qui la modèle et dévoile l'homme spirituel. La chair n'est pas du tout une réalité condamnée chez Irénée, mais l'élément sauvée et trans-formée à son tour. Nous ne possédons la vie en elle-même: elle nous est donnée dans ce corps que nous portons et dans cette âme qui est plus précieuse que le monde entier. La gloire divine est plus éclatante quand l'homme vit en Dieu: «*Tout homme qui sera trouvé dans la Vie, ressuscitera à son tour*»¹³. La promesse est claire. L'homme a deux possibilités: agir en obéissant aux lois de la chair, il va tomber dans les convoitises charnelles en trouvant la mort; ou bien suivre l'Esprit et devenir vivant proche de Dieu, un homme spirituel¹⁴. Il n'est plus l'«*homme psychique*» voué à la mort, mais homme vivifié, portant l'Esprit qui lui donne l'énergie de vivre. On observe bien que l'attitude de l'auteur n'est pas anthropocentriste, pour lui l'élément essentiel c'est l'Esprit de Dieu, la réalisation de la communion avec Dieu. L'auteur utilise une belle comparaison pour présenter d'une façon compréhensible l'oeuvre salvatrice de l'Esprit Saint: comme «*du bois sec, nous n'aurions jamais porté du fruit de vie sans la Pluie généreuse venue d'en haut*»¹⁵.

Saint Irénée identifie sans ambiguïté le statut et la finalité de l'homme, de son existence sur la terre orientée vers le Royaume céleste. L'homme ne peut pas vivre séparé de Dieu parce que sa propre structure est corps et âme. Grâce à l'Esprit, il est un *fiils vivant*, mais dont la vie est liée à la communion dans l'Eglise: «*C'est à l'Eglise elle-même qu'a été confié le Don de Dieu, comme l'avait été le souffle à l'ouvrage modelé, afin que tous les membres puissent avoir part et être par là vivifiés; c'est en elle qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint...*»¹⁶. Déjà du temps de l'existence terrestre, l'homme a la chance d'une vie nouvelle s'il reste en communion avec l'Esprit. Cette vie signifie sainteté, justice et patience¹⁷ et, en même temps,

¹² IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 22, 1, SC 211, p. 433.

¹³ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 19, 3, SC 211, pp. 381-383.

¹⁴ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 12, 2, SC 153, p. 143: «*Car autre chose est le souffle de vie, qui fait l'homme psychique, et autre chose l'Esprit vivifiant, qui le rend spirituel*».

¹⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 17, 2, SC 211, p. 333.

¹⁶ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 24, 1, p. 473.

¹⁷ IRENEE de Lyon, *Epideixis*, 41, SC 62, p. 96: «*...la puissance de l'Esprit Saint, envoyés par lui sur toute la terre, réalisèrent l'appel des gentils, en montrant aux hommes le chemin de la vie, pour les détourner des idoles, de la fornication et de l'avarice, purifiant leurs âmes et leurs corps par le moyen du baptême d'eau et de l'Esprit Saint*».

elle est contemplation du Père et vie en Christ¹⁸. L'homme dans sa totalité participe à la gloire de la vision de Dieu. Sous l'influence de l'Esprit l'homme se libère du péché en se montrant l'héritier de l'incorruptibilité¹⁹:

«Si donc c'est par son propre sang que le Seigneur nous a rachetés, s'il a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair, s'il a répandu l'Esprit du Père pour opérer l'union et la communion de Dieu et des hommes, faisant descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit et faisant monter l'homme jusqu'à Dieu par son incarnation, et si, en toute certitude et vérité, lors de sa venue, il nous a gratifié de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec lui-même, c'en est fait de tous les enseignements des hérétiques»²⁰.

On voit bien que Saint Irénée, à une époque du commencement du christianisme, a la conscience claire que l'homme est racheté dans le corps du Christ, en devenant l'homme vivifié qui réalise la communion avec le Père. En s'arrêtant sur l'événement de l'incarnation, Saint Irénée nous invite à penser à la Vierge Marie. Il a compris que le rôle de la Vierge est déterminant dans l'accomplissement de ce mystère et même dans la spiritualisation de l'homme. Le Seigneur Jesus Christ qui est né de la Vierge est la Vie et le Vivificateur, le donateur de vie aux hommes. La Vierge est associée à l'œuvre salvatrice et vivificatrice:

«Le Seigneur lui-même nous a donné un «signe» dans la profondeur et dans la hauteur, sans que l'homme l'eût demandé: car jamais celui-ci ne se fût attendu à ce qu'une Vierge pût, tout en étant vierge, concevoir et mettre au monde un Fils, à ce que le Fruit de cet enfantement fût „Dieu avec nous”, à ce qu'il descendit dans les profondeurs de la terre pour y chercher la brebis perdue, c'est-à-dire son propre ouvrage par lui modelé, et à ce qu'il remontât ensuite dans les hauteurs pour offrir et remettre à son Père l'homme ainsi retrouvé, effectuant en lui-même les prémices de la résurrection de l'homme. Car, comme la tête est ressuscitée des morts, ainsi le reste du corps, c'est-à-dire tout homme qui sera trouvé dans la Vie, ressuscitera à son tour...»²¹.

¹⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 24, 1, SC 211, p. 473.

¹⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 11, 1, SC 100, p. 499.

²⁰ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 1, 1, SC 153, p. 21.

²¹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 21, 1, SC 153, p. 267.

Nous avons déjà esquissé brièvement la conception de Saint Irénée sur l'homme. Il en parle dans la perspective spirituelle à partir du moment de la création. L'homme est l'oeuvre de Dieu, appelé à être transfiguré, à participer à la divinité. Œuvre modelé, l'homme se trouve au milieu du chemin vers la perfection, mais il reçoit sa perfection au terme de l'économie. L'auteur a cherché de trouver un juste rapport entre le vocabulaire anthropologique de l'Eglise (les termes bibliques grecs) et l'anthropologie de son époque qu'on peut résumer dans une définition de Sextus Empiricus (contemporain de Saint Irénée): «*L'homme est un animal raisonnable, mortel, capable d'intelligence et de science*»²². Pour notre auteur l'homme est l'oeuvre de Dieu et la voie de l'homme parfait et spirituel est au centre de ses préoccupations. La présence de l'Esprit Saint dans le corps et dans l'âme de l'homme ouvre au dépassement de ce qui est mortel:

«L'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu... Et c'est pourquoi l'Apôtre a clairement défini l'homme parfait et spirituel, bénéficiaire du salut, lorsqu'il dit dans sa première lettre aux Thessaloniens: „Que le Dieu de paix vous sanctifie en sorte que vous soyez pleinement achevés, et que votre être intégral, à savoir votre Esprit, votre âme et votre corps, soit conservé sans reproche pour l'avènement du Seigneur Jésus”»²³.

La perfection de l'homme n'appartient pas simplement à la création mais au Créateur et à la participation à l'incréé. C'est pourquoi notre auteur accorde une grande importance aux catégories d'image, de ressemblance, de corps etc. L'homme spirituel reste créé, mais participe à l'incréé. Habité par l'Esprit de Dieu qui lui communique la vie, il fait le passage de la vie biologique vers celle spirituelle.

«L'homme est le réceptacle de l'opération de Dieu, de toute sa sagesse et puissance. Dieu par l'incarnation s'est fait semblable à l'homme pour lui rendre sa similitude, lui donnant pour commandement d'être imitateur de Dieu et lui imposant pour règle celle du Père (c'est-à-dire d'être parfait comme le Père céleste) dans le but de voir Dieu (ad

²² Les termes grecs sont éloquents: raisonnable (λογικός), mortel (θνητός), capable d'intelligence (νοῦς) et de science (ἐπιστήμη), cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7, 269, apud J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 332.

²³ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 6, 1, SC 153, pp. 77-79.

videndum Deum) lui accordant enfin de saisir le Père (capere Patrem), le Verbe de Dieu qui a habité en l'homme, pour habituer l'homme à recevoir Dieu et habituer Dieu à habiter en l'homme, selon qu'il a plu au Père»²⁴.

Saint Irénée utilise des formules limpides pour affirmer que l'agir de l'Esprit est divin et Il tient dans l'économie une place aussi importante que celle du Fils et du Père.

La vie spirituelle: la vie en Christ

La théologie est réflexion sur l'économie du Père, du Fils et du Saint Esprit envers l'homme et le monde. Tout au long de l'oeuvre de Saint Irénée nous retrouvons le thème de la vie spirituelle, mais pour mieux la définir nous devons d'abord voir qu'est-ce que c'est... la vie.

On peut lire dans la Bible que la vie a été donnée aux premiers gens, Adam et Eve et ceux-ci après avoir désobéi à Dieu, ont subi la mort c'est-à-dire qu'ils ont été rejetés de la possibilité de l'immortalité. Désobéissance et mort sont profondément liées. Dans la partie consacrée dans cette étude à l'homme charnel et à l'homme spirituel j'ai souligné l'apport essentiel de l'Esprit Saint dans la vie des humains. Saint Irénée dit précisément que la vie c'est la communion en Dieu, «*la lumière et la jouissance de ses biens qui sont en lui*»²⁵. Un autre fameux texte fait la mention que: «*La gloire de Dieu c'est l'homme vivant et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu*»²⁶. La vision présentée par l'auteur est riche et spirituelle. «La vie est, chez Irénée, comme un diamant aux multiples facettes; chacune projette un éclat qui le fait scintiller tout entier et nous amène à l'admirer dans sa totalité... notre diamant ne livre toute sa splendeur que lorsqu'il est éclairé sous l'angle de cette facette particulière qu'est la communion»²⁷. Comprendre la vie c'est d'abord comprendre l'homme et le dessein de Dieu en ce qui le concerne. Voilà la clé de la théologie de Saint Irénée qui englobe la sotériologie,

²⁴ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 18, 2, SC 211, p. 345, cf. D.E. LANNE, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, dans: *Irénikon*, tome XXXIII, 1960, p. 313.

²⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 27, 2, SC 153, pp. 342-343: «*Et à tous ceux qui gardent son amour, il accorde sa communion. Or la communion de Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de lui*».

²⁶ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 20, 7, SC 100, p. 649: «*Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu...*».

²⁷ LOUIS MENVIELLE, *Marie, Mère de vie. Approche du mystère marial à partir d'Irénée de Lyon*, Éditions du Carmel, 1986, p. 29.

l'anthropologie et la cosmologie. La vie est une œuvre de Dieu ainsi que toute la création dont l'homme est le centre.

«Voilà pourquoi la création est dépensée au bénéfice de l'homme: car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour l'homme»²⁸.

Un autre texte décrit la vie de l'homme en tant que don et participation à la vie de Dieu:

«Au commencement [...] ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits [...] Ce ne fut davantage parce qu'il avait besoin de notre service qu'il nous commanda de le suivre, mais pour nous procurer à nous-mêmes le salut. Car suivre le Sauveur c'est avoir part au salut [...] Car Dieu n'a pas besoin du service des hommes; mais, à ceux qui le servent et qui le suivent, Dieu procure la vie, l'incorruptibilité et la gloire éternelle»²⁹.

La vraie vie, la vie en Dieu suppose une liberté authentique de l'homme par rapport au monde, liberté qui signifie servir la divinité, accepter de recevoir Sa gloire et ses commandements. Voilà pourquoi *«la gloire de l'homme, c'est de persévérer dans le service de Dieu»*³⁰.

Saint Irénée utilise diverses expressions pour illustrer qu'est ce que c'est la vie spirituelle. Premièrement il s'agit des termes utilisés dans des contextes explicitement ontologiques: *«la vie»*, *«incorruptibilité»*, *«gloire»*, *«immortalité»*, *«connaissance de Dieu»* etc. Il existe ensuite les mots inscrits dans la problématique du salut, mais qui désignent également les idées essentiels de notre auteur sur la vie en Christ: *«filiation adoptive»*, *«ressemblance de Dieu»*, *«divinisation»*. Tous ces termes sont tirés des Ecritures et transmis par la tradition chrétienne connue par Saint Irénée mais il les emploie avec une note personnelle³¹. Autour de l'axe thématique qui réalise la définition de la vie se déploient différents

²⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 29, 1, SC 153, p. 363.

²⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 14, 1, SC 100, pp. 539-541.

³⁰ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 14, 1, SC 100, pp. 539-541. Voir aussi: Y. de ANDIA, *Homo vivens, incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986, pp. 86-87.

³¹ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 205.

thèmes qui en découlent et qui précisent chacun à sa façon un aspect du salut ou de la relation avec Dieu.

La vie spirituelle c'est le salut, c'est la participation à la vie de Dieu³². Notre auteur parle de l'immortalité et de l'incorruptibilité du Christ et il fait par la suite la liaison avec la vie humaine en soulignant que ce don passe du Seigneur à Son Corps, à l'Eglise:

«...enfin en la chair de notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père, puis, en brillant à partir de sa chair, elle est venue en nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité, enveloppé qu'il était par cette lumière du Père»³³.

On peut distinguer dans ce paragraphe une idée centrale dans l'oeuvre de Saint Irénée parce qu'elle exprime l'orientation pneumatologique et ecclésiale de ses écrits. Chaque mot trouve sa juste place dans ses livres. Quand il s'agit de l'oeuvre salvatrice de Dieu, nous retrouvons à côté du schéma trinitaire (essentiel à l'époque), l'expression du salut comme adoption filiale, comme vie en Christ. D'ailleurs Saint Irénée a formulé, beaucoup avant Saint Athanase ou Saint Cyrille d'Alexandrie, l'idée que le Fils de Dieu s'est fait homme pour faire des hommes les fils de Dieu.

«Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme: c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive devienne fils de Dieu»³⁴.

Cette phrase établit le lien entre le thème de la vie spirituelle et celui de la divinisation de l'homme. L'auteur ne tache pas de souligner

³² En réfutant l'hérésie gnostique sur le mystère de Dieu, Saint Irénée affirme: «Ils se sont fourvoyés également à propos de la vie, en disant qu'elle a été remise en sixième lieu, alors qu'il fallait la faire passer avant tout le reste, puisque Dieu est vie et incorruptibilité et Vérité. Ces sortes de choses n'ont d'ailleurs pas été émises selon un processus de développement: ce sont simplement des désignations de ces puissances qui sont depuis toujours avec Dieu [...] Car sous l'appellation de Dieu on entend simultanément l'Intellect, la Parole, la Vie, l'Incorruptibilité, la Vérité, la Sagesse, la Bonté et tous les attributs de cette sorte. Et l'on ne peut dire que l'Intellect est antérieur à la vie, car l'Intellect lui-même est Vie» (IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, II, 13, 9, SC 293, pp. 125-127).

³³ IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, IV, 20, 2, SC 100, p. 631.

³⁴ IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, III, 16, 3. SC 211, p. 299 et III, 19, 1, pp. 373-375.

explicitement la liaison entre ceux-ci, mais de mettre en lumière la condition nouvelle de l'homme qui vit en Christ. Par l'incarnation du Christ est opéré un passage à une nouvelle vie. Il y a encore d'autres textes où Saint Irénée parle de cette vie nouvelle comme œuvre du Fils, comme répétition du chemin parcouru par Lui qui est mort sur la croix mais qui est ressuscité par le pouvoir divin:

«Dès le commencement, Dieu a permis que l'homme fût englouti par le grand monstre, auteur de la transgression, non pour qu'il disparût et périt totalement, mais parce que Dieu préparait à l'avance l'acquisition du salut qu'a effectué le Verbe, par le moyen du signe de Jonas [...] C'est pourquoi Paul dit: „Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde”, Rm. 11, 32 [...] Il parle de l'homme, qui, après avoir désobéi à Dieu et avoir été rejeté de l'immortalité, a ensuite obtenu miséricorde par l'entremise du Fils de Dieu en recevant la filiation adoptive qui vient par lui»³⁵.

Toutes les idées précédemment exposées représentent des grands thèmes de la spiritualité irénéenne: l'incorruptibilité, la vision et la connaissance de Dieu, la vie en Christ, le don de l'Esprit, la filiation. Ce sont des thèmes qui se rejoignent pour affirmer la vie spirituelle nouvelle de l'homme qui adhère au Christ. Tous ces termes rendent compte de la vie en Dieu ou du salut. Les tonalités sont différentes, mais tous tracent ensemble l'orientation vers la vie divine destinée à l'homme. Notre auteur n'exprime pas de simples notions dans ses livres parce qu'il envisage la question vitale du salut, la participation à un nouvel état. Une étude thématique de cette problématique permet de dégager les caractéristiques essentielles de la théologie du II^e siècle et en particulier de Saint Irénée. On y retrouve la représentation d'au moins deux phases chronologiques: le premier homme et la première vie, et puis la seconde création, la venue du Christ dans le monde et la vie nouvelle qu'il apporte. La création et l'incarnation expriment la présence de Dieu dans le monde, dans la vie de l'homme. La référence trinitaire n'est pas occasionnelle mais structurale et elle offre l'explication logique de la vie nouvelle, la vie en Dieu. «Dieu le Père fait participer les hommes à sa vie par l'incarnation de son Fils Jésus qui leur communique le Saint Esprit»³⁶.

³⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, III, 20, 1-2, SC 211, pp. 383-385.

³⁶ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 220.

La vie spirituelle est plus qu'un attribut humain ou une étape de la vie des humains, elle est une manifestation de Dieu de Sa perfection. La liaison entre le Verbe et la Vie est une donnée johannique reprise par Saint Irénée. S'il est uni à Dieu, l'homme est vivant. Il ne s'agit pas de ce qu'on nommerait de nos jours une union théorique, mais d'une union dans la foi, une rencontre face à face entre Dieu et sa créature, Dieu qui octroiera à celle-ci l'incorruptibilité dans le Royaume céleste. Et quand on parle de la finalité de cette rencontre on doit se souvenir du rôle de la Vierge Marie.

Dans tout l'édifice de Saint Irénée la Sainte Vierge a une place très importante. En soulignant la valeur de la vie qui se manifeste par le Christ, l'auteur parle de la Vierge Marie et de l'action concomitante de l'Esprit Saint. «*L'Emmanuel né de la Vierge*», c'est-à-dire le Christ, est la vie et celui qui donne la communion vivifiante des humains avec le Père. Il y a une première étape de cette communion qui s'était faite dans le sein de la Vierge dont le Verbe a pris la chaire. L'auteur trouve une très belle formule pour exprimer cette idée: les mains de Dieu ont fait l'action de cette nouvelle chaire modelée, paradigme pour toute chaire humaine. Le fruit de Marie est un fruit de vie. Il est la Vie même³⁷. L'auteur a compris que le rôle de Marie est déterminant dans ce mystère et c'est seulement dans la lumière du Christ – vie et vivificateur – que la question de la vie spirituelle s'éclaircit.

«Le Seigneur lui-même nous a donné un „signe” dans la profondeur et dans la hauteur, sans que l'homme l'eût demandé: car jamais celui-ci ne se fût attendu à ce qu'une Vierge pût, tout en étant vierge, concevoir et mettre au monde un Fils, à ce que le Fruit de cet enfantement fût „Dieu avec nous”, à ce qu'il descendit dans les profondeurs de la terre pour y chercher la brebis perdue, c'est-à-dire son propre ouvrage par lui modelé, et à ce qu'il remontât ensuite dans les hauteurs pour offrir et remettre à son Père l'homme ainsi retrouvé, effectuant en lui-même les prémices de la résurrection de l'homme. Car, comme la tête est ressuscitée des morts, ainsi le reste du corps, c'est-à-dire tout homme qui sera trouvé dans la Vie, ressuscitera à son tour...»³⁸.

³⁷ L. MENVIELLE, *Marie, Mère de vie*, p. 39. Voir aussi: IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 28, 1, SC 294, pp. 269-271; V, 15, 2, SC 153, p. 207; I, 7, 2, SC 264, p. 103 et III, 11, 3, SC 211, p. 147.

³⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 19, 3, SC 211, pp. 381-383.

Cette communion (opérée dans le sein de la Vierge) n'est pas singulière, accidentelle grâce à la réalisation de la récapitulation qui rend possible à tous l'accès à la Vie. Le nouvel Adam est né de la nouvelle terre et associe la nouvelle Eve à son œuvre de vie³⁹. Saint Irénée fait appel à la présence de Marie sur deux plans: pour réfuter les hérésies gnostiques et pour éclaircir le mystère christologique (sur lequel se fonde également le mystère de la Vierge)⁴⁰. Sa façon d'envisager la vie spirituelle est étroitement liée à cette problématique.

L'invocation du nom de Dieu

Les premiers témoignages chrétiens sur la prière se réfèrent souvent à saint Paul. L'Apôtre a parlé à plusieurs reprises de l'Esprit qui prie en nous, qui nous inspire et qui nous unit avec Dieu au sein d'une relation semblable à celle du Christ.

Dans la vie de l'Eglise, la prière et l'invocation du nom du Seigneur occupent une place essentielle. Saint Irénée a la conviction que L'Esprit Saint poursuit une œuvre de purification et de sanctification du cœur de l'homme. Habitant le cœur des fidèles, la prière défend la cité - l'âme de l'homme – contre les assauts des ennemis. En liaison étroite avec la prière se trouvent la confession de la foi et la rémission des péchés, qui sont des thèmes qui reviennent fréquemment dans la pensée de notre auteur et qui sont en même temps des réalités de la vie auxquelles il accorde toute l'importance. Présente dans les liturgies orientales, dans la vie quotidienne de l'Eglise, la prière ou l'invocation du Nom du Seigneur est une partie essentielle dans la vie des premières communautés chrétiennes⁴¹.

La prière est une expérience spirituelle et ecclésiale chez Saint Irénée. Elle jaillit de la richesse et des profondeurs de l'âme et atteste la

³⁹ Voir le II^e chapitre de ce livre.

⁴⁰ Pour plus de détails voir: IRENEE de Lyon, *Adv. hæer.*, III, 21, 10-22, 4, SC 211, pp. 429-431.

⁴¹ A ce sujet voir la liaison entre la prière et la confession de la foi chez les martyrs d'Afrique et de Lyon, les contemporaines de Saint Irénée: EUSEBE, *HE*, V, 2, 5-6, SC 41, p. 25: «*Et un peu plus loin ils disent encore: „Ils s'humiliaient eux-mêmes sous la main puissante par laquelle ils sont maintenant élevés bien haut. Alors ils défendaient tout le monde et n'accusaient personne; ils délaient tout le monde et ne liaient personne; ils priaient pour ceux qui leur infligeaient des supplices, comme Etienne la martyre parfait: Seigneur, ne leur impute pas ce péché”*».

liberté, l'amour des fidèles, des enfants du Père céleste. Elle est invocation du Saint Esprit comme on le voit dans le texte suivant:

«Comment encore peuvent-ils [...] dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie alors qu'elle est nourrie du corps du Seigneur et de son sang? Qu'ils changent donc leur façon de penser, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir ce que nous venons de dire! Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser. Car nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit: car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection»⁴².

L'auteur proclame ici l'harmonie entre l'homme et Dieu à travers la communion eucharistique et la prière. «Le verbe „proclamant” évoque le „καταγγέλετε” de I Cor. II, 26 et il est assez naturel de le lier à „l'invocation de Dieu” („τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ”); les deux termes indiquent deux aspects inséparables de l'anaphore eucharistique... L'objet de l'invocation de Dieu est donc la demande de la venue de l'Esprit sur le pain d'abord, dans nos corps ensuite»⁴³. La théologie de Saint Irénée sur la prière paraît culminer dans les passages analysant l'oblation pure de l'Eglise. L'invocation de Dieu ne peut pas être séparé de la glorification du Nom qui enserme tout le développement sur la prière eucharistique.

Un autre passage d'*Adversus Haereses* attire l'attention sur la nécessité de la prière envers Jésus Christ, notre Seigneur décrit comme *docteur*⁴⁴. Il mentionne ici le besoin de l'invocation du Nom de Jésus dans le cadre de la compréhension de l'Ecriture. Seulement un cœur

⁴² IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, IV, 18, 6, SC 100, p. 613. Voir aussi: V. PALACHLOVSKY, „La théologie eucharistique de saint Irénée, évêque de Lyon”, dans: *Studia Patristica* II, Berlin, 1957, pp. 277-280.

⁴³ Emmanuel LANNE, „Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon”, dans: *Irénikon*, tome XLIX, 1976, p. 43.

⁴⁴ IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, IV, 36, 5, SC 100, pp. 895-897: «...le Seigneur, comme docteur, il écoute dire que le royaume de des cieux est semblable à un roi qui fit des noces pour son fils et envoya ses serviteurs appeler ceux qui avaient été invités aux noces».

disponible, qui invoque le Christ dont vient tout enseignement, est préparé à recevoir la vérité et peut nous glorifier:

«Il y a donc un autel dans les cieux – c'est là que montent nos prières et nos oblations – ainsi qu'un temple, comme Jean le dit dans l'Apocalypse: «Et le temple de Dieu fut ouvert» (Apoc. II, 9), ainsi que le tabernacle: «Voici, dit-il, le tabernacle de Dieu dans lequel il habitera avec les hommes» (Apoc. 21, 3). Quant aux présents, aux oblations et aux sacrifices, le peuple les reçut à titre de figure, conformément à ce qui fut montré à Moïse sur la montagne, du seul et même Dieu dont le nom est maintenant glorifié dans l'Eglise parmi toutes les nations»⁴⁵.

Dans un autre paragraphe Saint Irénée reprend la prophétie de Malachie (I, 10 ss.) en disant que la prière des saints, c'est-à-dire des chrétiens, est conjointe à la glorification du Nom de Jésus-Christ. Cette glorification n'est pas singulière parce que toute l'Eglise y participe. Le culte rendu à Dieu y tient une place considérable et il y a un lien entre la profession de foi trinitaire et la prière:

«Or quel est le nom qui est glorifié parmi les nations, sinon celui de notre Seigneur, par qui est glorifié le Père et est glorifié l'homme? Mais, parce que c'est le nom de son propre Fils et que ce nom est son œuvre, il l'a déclaré sien. De même qu'un roi qui aurait gravé lui-même le portrait de son fils dirait à bon droit que ce portrait est sien, pour ce double motif que c'est celui de son fils et qu'il l'a fait lui-même, ainsi en va-t-il du nom de Jésus-Christ qui, à travers le monde entier, est glorifié dans l'Eglise: ce nom le Père l'a déclaré sien, et parce que c'est celui de son Fils et parce qu'il l'a lui-même gravé, en le donnant pour le salut des hommes»⁴⁶.

Les textes de Saint Irénée examinés précédemment laissent entrevoir une théologie profonde du Nom de Jésus-Christ. Il a fait un travail important en soulignant le lien entre Dieu et les hommes à travers la douceur et la beauté de son Nom. L'invocation du Nom, c'est la prière authentique, faite dans le cadre de l'Eglise et qui établit la liaison personnelle entre Dieu et les humains⁴⁷. La prière signifie puissance parce qu'elle est action de Dieu qui nous offre sa grâce quotidienne tout comme la vie:

⁴⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 18, 6-19, SC 100, p. 615.

⁴⁶ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 17, 6, SC 100, p. 595.

⁴⁷ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 6, 1-2, SC 294, p. 61; II, 32, 3-5, SC 294, pp. 339-343.

«Par l'invocation du nom de Jésus-Christ qui a été crucifié sous Ponce Pilate, Satan est écarté des hommes; partout où quelqu'un de ceux qui croient en lui et font sa volonté, l'appelle par manière d'invocation, Jésus-Christ se tient tout près de lui, accomplissant les demandes de ceux qui l'invoquent dans la pureté de leur cœur. Et ainsi, recevant le salut, nous rendons grâce chaque jour à Dieu qui, par le moyen de sa grande et insondable Sagesse, nous sauve et proclame le salut du haut des cieux (salut qui est la venue visible de notre Seigneur, c'est-à-dire sa vie humaine) que laissés à nous-mêmes nous n'eussions pu recevoir, car ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu»⁴⁸.

Dans ce contexte de l'invocation cultuelle de Dieu, la prière est mentionnée avec insistance (le terme revient quatre fois comme verbe ou comme substantif). La prière „dont le contenu est mieux précisé que dans IV, 18, 5 et se réfère explicitement à Jésus-Christ comme Dieu et Fils de Dieu et à sa crucifixion sous Ponce Pilate, sommet du mystère de l'incarnation”⁴⁹. „Père de la théologie chrétienne”, Saint Irénée a réfléchi sur la prière en tant qu'homme de prière. Ainsi dans son dernier livre mentionné ici, *Epideixis* ou «Démonstration de la prédication apostolique» (titre qui suggère parfaitement la condition du chrétien) et dans *Adversus Haeresis*, il nous donne l'essentiel du message spirituel⁵⁰. À la base de l'activité théologique il y a la prière qui est un don de Dieu fait à l'Eglise. Dans cette perspective l'auteur affirme que la seule attitude bonne de l'homme qui soit à la fois juste et à la portée de tous, décrite dans l'Écriture et dans la vie du Seigneur c'est la connaissance de Dieu par la prière.

«Mieux vaut ne rien chercher à savoir, sinon Jésus Christ, le Fils de Dieu, crucifié pour nous, que de se jeter dans la subtilité des recherches et de tomber par là dans la négation de Dieu»⁵¹.

⁴⁸ IRENEE de Lyon, *Epideixis* 97, SC 62, pp. 165-166.

⁴⁹ E. LANNE, „Le nom de Jésus-Christ et son invocation”, p. 50.

⁵⁰ La prière fait partie de l'ensemble vivifiante de l'Eglise et se trouve à la base de toute réflexion théologique. On donne comme argument les premières lignes d'*Epideixis* adressées à un certain Marcianus: «*Connaissant, mon cher Marcianus, ton empressement à marcher dans la piété, la seule [chose] qui conduise l'homme à la vie éternelle, je t'en félicite, et je prie pour que, gardant intacte la foi, tu plaises à Dieu ton créateur*» (*Epideixis* 1).

⁵¹ IRENEE de Lyon, *Adv. hær.*, II, 26, 1, SC 294, p. 259.

La foi de l'homme se nourrit de la prière et pour Saint Irénée cette prière est avant tout action de grâce et reconnaissance. En écrivant toujours contre les ennemis de l'Eglise il condamne l'ingratitude des gnostiques qui méprisent les économies du salut. Il oppose à ceux-ci l'action de grâce des enfants de Dieu qui est la prière relationnelle: plus l'homme découvre et connaît Dieu à travers les économies du Salut, plus il est appelé à rendre grâce: *«comme le médecin fait ses preuves chez ceux qui sont malades, ainsi Dieu se manifeste chez les hommes»*⁵².

La foi apparaît dans les écrits de notre auteur comme un principe de vie – «prière et théologie» – ce qui correspond chez Saint Irénée à l'attente de Dieu concernant les hommes auxquels le Père céleste veut donner la capacité de participer à Sa gloire. Cette participation n'est pas langage stérile, un bavardage parce qu'il *«est meilleur et plus utile d'être ignorant ou de peu de savoir et de s'approcher de Dieu par l'amour, que de se croire savant et habile et de se trouver blasphémateur à l'égard de son Seigneur pour avoir imaginé un autre Dieu et Père que lui»*⁵³. Saint Irénée ne méprise pas la raison humaine et ne le trouve pas un obstacle dans la démarche vers l'union avec Dieu par la prière, qui est le don de Dieu le plus éminent: *«L'homme est raisonnable et, par là, semblable à Dieu»*⁵⁴. Appliquer sa raison au mystère de la foi est donc utile et même louable: il incite à *«apprendre à aimer Dieu en hommes doués de raison»*⁵⁵.

La prière conduit les hommes *«à la connaissance de la vérité»*⁵⁶, connaissance multiple et profonde qui est venue d'en haut et qui n'exclut pas la raison:

«Le degré plus ou moins grand de science n'apparaît pas dans le fait de changer la doctrine elle-même et d'imaginer faussement un autre Dieu en dehors de Celui qui est le créateur, l'Auteur et le Nourricier de cet univers, comme s'il ne nous suffisait pas, ou un autre Christ, ou un autre Fils unique. Mais voici en quoi se prouve la science d'un

⁵² IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 20, 2, SC 211, p. 389.

⁵³ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 26, 1, SC 294, pp. 257-259.

⁵⁴ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 4, 3, SC 100, p. 425.

⁵⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 37, 7, SC 100, pp. 941-943: *«C'est donc pour nous que Dieu a permis tout cela, afin que, instruits de toutes manières, nous soyons désormais scrupuleusement fidèles en toutes choses et demeurons dans son amour, ayant appris à aimer Dieu en hommes doués de raison: car Dieu s'est montré magnanime en présence de l'apostasie de l'homme, et l'homme de son côté, a été instruit par elle...»*.

⁵⁶ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 17, 1, SC 294, p. 157.

homme: dégager l'exacte signification des paraboles et faire ressortir leur accord avec la doctrine de vérité; exposer la manière dont s'est réalisé le dessein salvifique de Dieu en faveur de l'humanité; montrer que Dieu a usé de longanimité et devant l'apostasie des anges rebelles et devant la désobéissance des hommes; faire connaître pourquoi un seul et même Dieu a fait des êtres temporels et des êtres éternels, des êtres célestes et des êtres terrestres; comprendre pourquoi ce Dieu, alors qu'il était invisible, est apparu aux prophètes, et cela non pas sous une seule forme, mais aux uns d'une manière et aux autres d'une autre; indiquer pourquoi plusieurs Testaments ont été octroyés à l'humanité et enseigner quel est le caractère propre de chacun d'eux; chercher à savoir exactement pourquoi „Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde”; publier dans une action de grâce pourquoi „le Verbe de Dieu s'est fait chair” et a souffert sa Passion; faire connaître pourquoi la venue du Fils de Dieu a eu lieu dans les derniers temps, autrement dit pourquoi Celui qui est le Principe n'est apparu qu'à la fin; déployer tout ce qui est contenu dans les Écritures au sujet de la fin et des réalités à venir; ne pas traire pourquoi, alors qu'elles étaient sans espérance, Dieu a fait „les nations cohéritières, con-corporelles et coparticipantes” des saints; publier comment „cette chair mortelle revêtira l'immortalité, et cette chair corruptible l'incorruptibilité”.⁵⁷

Ce passage est riche et nous rassure sur le dialogue de l'homme avec Dieu parce qu'on peut être chrétien et utiliser en égale mesure la raison et les sentiments. La connaissance n'est pas importante en elle-même, en tant que rationalisme stérile, les mots cités présentent une manière de voir les choses qui accentue avant tout le vraie chemin à suivre pour tout chrétien: l'action de grâce, c'est-à-dire entrer en dialogue avec Dieu par la prière. La juste connaissance de Dieu et de l'homme n'est pas une simple réflexion sur la foi (très importante d'ailleurs, mais susceptible de tomber dans les bavardages orgueilleux des gnostiques). Cette juste connaissance est chez Saint Irénée un dialogue avec Dieu, un dialogue accompagné par l'attitude d'humilité et de charité qui font la cohérence chrétienne:

«Ainsi donc, puisque nous possédons la règle même de la vérité et un témoignage tout à fait clair sur Dieu, nous ne devons pas, en cherchant dans toute sortes d'autres directions des réponses aux questions, rejeter la solide et vraie connaissance de Dieu; nous devons bien plutôt, en orientant la solution des questions dans le sens qui a

⁵⁷ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, I, 10, 3, SC 264, p. 109.

été précisé, nous exercer dans une réflexion sur le mystère et sur l'économie du seul Dieu existant, grandir dans l'amour de Celui qui a fait et ne cesse de faire pour nous de si grandes choses...»⁵⁸.

Autrement dit pour tout chrétien il est absolument nécessaire de suivre la règle de la vérité, de discerner ce qui est évangélique et ce qui s'en écarte. L'invocation du Nom de Dieu ou la prière est associée avec la contemplation pour aboutir à une manière de vivre qui est une méthode de la découverte de Dieu:

«Sans la charité envers Dieu, ni la connaissance n'a d'utilité, ni la compréhension des mystères, ni la foi, ni la prophétie, mais tout est vain et superflu sans la charité; la charité, elle, rend l'homme parfait, et celui qui aime est parfait dans le siècle présent et dans le siècle futur: car jamais nous ne cesserons d'aimer Dieu, mais plus nous le contemplerons, plus nous l'aimerons»⁵⁹.

Chez Saint Irénée la contemplation n'est pas un but en soi-même pour l'homme, mais la présence de l'Esprit Saint parce qu'on ne peut rien faire sans l'Esprit: «là où est l'Esprit du Père, là est l'homme vivant»⁶⁰. Il faut souligner que, dans ses écrits, notre auteur arrive lui-même parfois à formuler des prières, soit pour le salut des hérétiques, soit pour la préservation de l'Église dans la vérité. C'est un bon exemple de l'authenticité de son activité, non simplement théorique, mais pleine de joie sainte et de soucis pour la condition de l'homme:

«Je t'invoque donc, moi aussi, Seigneur...»⁶¹.

En guise de conclusion à cette partie de notre étude on peut affirmer qu'il existe une complémentarité entre prière et théologie chez Saint Irénée qui repose sur sa façon d'envisager la relation avec Dieu et le salut des hommes.

«La raison est pour lui un don qui rend l'homme semblable à Dieu et qui lui permet, éclairée par l'Esprit de le reconnaître et de le prier comme Père. Illuminée par l'Esprit, la finalité de l'intelligence est de se

⁵⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 28, 1, SC 294, pp. 269-271.

⁵⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 12, 2, SC 100, p. 515.

⁶⁰ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 9, 3, SC 153, p. 113.

⁶¹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 6, 4, SC 211, p. 75.

fondre en action de grâce devant un mystère qu'elle n'aura jamais fini d'explorer. C'est pourquoi l'orgueil des gnostiques de posséder la connaissance de Dieu émeut si profondément Irénée et le pousse à une réaction aussi argumentée. Devant l'utilisation radicale et orgueilleuse de la raison par les gnostiques qui finissent par se situer au dessus de la Révélation, il aurait été facile de tomber dans le piège de la stigmatisation et de prêcher à ses fidèles la méfiance envers les facultés intellectuelles. Au contraire, lui-même met cinq livres à démontrer la cohérence de l'économie du salut tout en la contemplant. C'est certainement l'un des aspects de son génie de refuser aux gnostiques le rapt de l'intelligence, et de montrer au contraire comment l'homme est appelé à user de toutes ses facultés pour rendre gloire à Dieu»⁶².

Il faut ajouter que l'étonnant soin spirituel de Saint Irénée de Lyon pour les récepteurs de ses écrits va jusqu'à formuler une «*prière pour mon lecteur*» placée au milieu de son œuvre:

«Et moi je t'invoque, Seigneur,
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac,
Dieu de Jacob et d'Israël,
Toi le Père de notre Seigneur Jésus-Christ,
Dieu qui dans la surabondance de ta miséricorde,
T'es complu en nous, pour que nous te connaissions;
Toi qui as fait le ciel et la terre,
Toi qui domine toute chose,
qui es le seul et vrai Dieu,
au-dessus de qui il n'est pas d'autre Dieu;
Toi qui, par notre Seigneur Jésus-Christ,
donnes aussi la force de l'Esprit Saint;
Donne à tous ceux qui liront cet écrit
de reconnaître que tu es le seul Dieu,
d'être fortifiés en Toi
et de se garder de toute doctrine hérétique,
athée et impie»⁶³.

«Irénée suit ici l'exemple de Paul, l'exemple de Pierre, en invoquant le Christ en gloire „pasteur et évêque des âmes” (I Pierre 2, 25). A Jésus,

⁶² Texte trouvé sur le beau site: *Patristique.org*.

⁶³ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 6, 4, SC 211, pp. 75-77.

Christ et Seigneur, est associé l'Esprit, ce qui donne à la prière sa structure et son assise trinitaires⁶⁴.

La formation spirituelle du chrétien chez Saint Irénée et dans le monde actuel

Le chrétien a besoin de nos jours de se ressourcer aux modèles des saints. Saint Irénée nous donne dans son oeuvre plus qu'une simple conviction sur la foi apostolique, il l'harmonise avec la pratique eucharistique personnelle et il enseigne que seulement la pratique ecclésiastique conduit au salut. Il s'agit d'un accord parfait entre la doctrine et la pratique eucharistique. Pour les fidèles cette pratique est l'expression même de la foi. Comme nous l'avons déjà montré, chez Saint Irénée celui qui prie, celui qui entre dans le dialogue avec Dieu se trouve sur le chemin de vérité:

«Il est meilleur et plus utile d'être ignorant ou de peu savoir et de s'approcher de Dieu par l'amour, que de se croire savant et habile et de se trouver blasphémateur à l'égard de son Seigneur pour avoir imaginé un autre Dieu et Père que lui. C'est pourquoi Paul s'est écrié: „La gnose enfle tandis que l'amour construit”⁶⁵.

Voilà dans ces lignes les deux éléments importants pour la formation spirituelle d'un chrétien authentique dans la vision irénéenne. Les héritiers du Christ sont définis avant tout par la charité en tant que dimension spirituelle essentielle.

Dans son livre dédié à Saint Irénée, Jacques Fantino fait observer que dans les écrits de notre auteur on retrouve l'attitude fondamentale du chrétien qui «consiste à aimer Dieu et à le respecter dans le travail théologique en lui laissant la seule place qui lui convient, en reconnaissant que l'on tient tout de lui et en n'imaginant pas d'autre Dieu»⁶⁶. Pour notre auteur la seule attitude convaincante c'est l'amour. Fondamental dans le christianisme, l'amour charité en relation avec l'acte de connaissance revient tout au long de la littérature chrétienne. Nous ne

⁶⁴ Adalbert G. HAMMAN, „Saint Irénée et la prière”, dans: *Études patristiques. Méthodologie-liturgie. Histoire-théologie*, Beauchesne, Paris, 1991, p. 190.

⁶⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 26, 1, SC 294, p. 257.

⁶⁶ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 69.

connaissions rien sans l'amour fou de Dieu⁶⁷ qui se révèle dans le mystère de la passion et de la résurrection de Jésus. Par conséquent, il est nécessaire de s'en tenir à ce mystère d'amour pour éviter de s'égarer dans la connaissance, ce qui peut conduire à la négation de Dieu: «*Mieux vaut ne rien chercher à savoir, sinon Jésus Christ, le Fils de Dieu, crucifié pour nous, que de se jeter dans la subtilité des recherches et de tomber par là dans la négation de Dieu*»⁶⁸.

C'est dans cette perspective que Saint Irénée nous offre les caractéristiques psychosomatiques du vrai chrétien:

«En revanche, une intelligence saine, circonspecte, pieuse et éprise de vérité se tournera vers les choses que Dieu a mises à la portée des hommes et dont il a fait le domaine de notre connaissance [...] Ces choses, ce sont, pour une part celles qui tombent sous notre regard et, pour une autre part, tout ce qui est contenu clairement et sans ambiguïté, en propres termes, dans les Ecritures»⁶⁹.

La formation spirituelle du chrétien est liée à la participation à la gloire de Dieu parce que, comme nous l'avons montré dans un chapitre précédent, la vie spirituelle est la vie en Christ. Pour le vrai chrétien la connaissance n'est pas suffisante, elle doit être conjuguée avec la prière parce que «*là où est l'Esprit du Père, là est l'homme vivant*»⁷⁰. L'exemple personnel de Saint Irénée est magnifique. A la fin de ses écrits il prie de nouveau pour les hérétiques pour qu'ils trouvent le vrai chemin du salut. Il ne confond pas les idées hérétiques avec les humains en se montrant un bon pasteur d'après les règles de Dieu qui Lui-Même ne veut pas la mort de l'égaré mais qu'il se convertisse et retrouve le bercail:

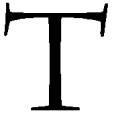
«Pour ce qui est de nous, nous prions, afin qu'ils [les hérétiques] ne demeurent pas dans la fosse qu'eux-mêmes ont creusée, mais qu'ils se séparent d'une pareille „Mère”, qu'ils quittent „l'Abîme”, qu'ils abandonnent le „Vide” et „l'Ombre”, qu'ils soient engendrés comme des enfants légitimes, en se convertissant à l'Eglise de Dieu; que le Christ soit formée en eux, et qu'ils connaissent le Créateur et l'Artisan de l'univers, seul vrai Dieu et Seigneur de toutes choses. Telle est la prière que nous faisons pour eux. Nous les aimons par là plus

⁶⁷ Paul EVDOKIMOV, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Théophanie, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.

⁶⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 26, 1-2, SC 294, p. 259.

⁶⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 27, 1, SC 294, p. 265.

⁷⁰ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 9, 3, SC 153, p. 113.



efficacement qu'ils ne pensent s'aimer eux-mêmes..., avec l'espoir qu'ils cessent de blasphémer leur propre Créateur, qui seul est Dieu et Père de notre Seigneur, Jésus-Christ»⁷¹.

Pour Saint Irénée les caractéristiques essentielles d'un chrétien sont: avoir une foi juste et aimer Dieu, la divinité trinitaire. La référence à l'oeuvre trinitaire est directe et profonde:

«Au dessus de toutes choses le Père, qui est la tête du Christ. Et en nous tous l'Esprit, qui est l'eau vive que donne le Seigneur à ceux qui croient en lui avec rectitude, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous»⁷².

L'approche sincère et correcte des Écritures est l'apanage du chrétien, en opposition avec les gnostiques qui les utilisent pour «séduire» de nouvelles victimes:

«Telle est leur doctrine, que ni les prophètes n'ont prêchée, ni le Seigneur n'a enseignée, ni les apôtres n'ont transmise, et dont ils se vantent d'avoir reçu la connaissance plus excellemment que tous les autres hommes. Tout en alléguant des textes étrangers aux Écritures et tout en s'employant, comme on dit, à tresser des cordes avec du sable, ils ne s'en efforcent pas moins d'accommoder à leurs dires, d'une manière plausible, tantôt des paraboles du Seigneur, tantôt des oracles de prophètes, tantôt des paroles d'apôtres, afin que leur fiction ne paraisse pas dépourvue de témoignage. Ils bouleversent l'ordonnance et l'enchaînement des Écritures et, autant qu'il dépend d'eux, ils disloquent les membres de la vérité. Ils transfèrent et transforment, et, en faisant une chose d'une autre, ils séduisent nombre d'hommes par le fantôme inconsistant qui résulte des paroles du Seigneur ainsi accommodées. Il en est comme de l'authentique portrait d'un roi qu'aurait réalisé avec grand soin un habile artiste au moyen d'une riche mosaïque. Pour effacer les traits de l'homme, quelqu'un bouleverse alors l'agencement des pierres, de façon à faire apparaître l'image, maladroitement dessinée d'un chien ou d'un renard. Puis il déclare péremptoirement que c'est là l'authentique portrait du roi effectué par l'habile artiste. Il montre les pierres – celles-là mêmes que le premier artiste avait adroitement disposées pour dessiner les traits du roi, mais que le second vient de transformer

⁷¹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 25, 7, SC 211, pp. 489-491.

⁷² IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 18, 2, SC 153, p. 241.

vilainement en l'image d'un chien – et, par l'éclat de ces pierres, il parvient à tromper les simples, c'est-à-dire ceux qui ignorent les traits du roi, et à les persuader que cette détestable image de renard est l'authentique portrait du roi. C'est exactement de la même façon que ces gens-là, après avoir cousu ensemble des contes de vieilles femmes, arrachent ensuite de-ci de-là des textes, des sentences, des paraboles, et prétendent accommoder à leurs fables les paroles de Dieu»⁷³.

Il faut souligner le sens spirituel authentique de Saint Irénée qui est parmi les premiers docteurs de l'Église attentifs à expliquer l'importance des Écritures et de la Tradition dans la vie des chrétiens. Cette Tradition vient des apôtres et se perpétue dans la vie de l'Église comme un processus ou un canal de la Révélation. Pour un chrétien c'est une nécessité de s'y intégrer, de suivre *la règle de vérité*:

«Ainsi en va t'il de celui qui garde en soi, sans l'infléchir, la règle de vérité qu'il a reçue par son baptême, et il donne un indice sur son contenu puisqu'il s'agit de la foi reçue au baptême»⁷⁴.

Ce qui est le plus touchant dans les écrits de Saint Irénée, c'est le rayonnement de charité qui s'en dégage. Il ne cherche pas en premier lieu à convaincre de l'erreur commise qu'à ramener à la vérité, à la vraie condition de l'homme. Le Christ s'est fait tel que nous sommes, explique-t-il aux gnostiques, afin de faire de nous ce qu'Il est Lui-même:

«Ceux qui prétendent qu'il n'est qu'un pur homme engendré de Joseph demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance et y meurent, n'ayant pas encore été mélangés au Verbe de Dieu le Père et n'ayant pas eu part à la liberté qui nous vient par le Fils, selon ce qu'il dit lui-même: Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres (Jean 8, 36). Méconnaissant en effet l'Emmanuel né de la Vierge (Isaïe 7, 14), ils se privent de son don, qui est la vie éternelle»⁷⁵.

La charité pousse l'évêque de Lyon à exposer la vérité de l'Évangile et de la proposer comme essentielle à ceux qui étaient à la fois contemplatifs, chrétiens et pasteurs. Il n'y a pas de différence ou de séparation dans la compréhension de la mission de garder la foi juste. Lui-même en est un bon exemple. «Irénée est tout imprégné de l'Écriture

⁷³ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, I, 8, 1, SC 264, p. 105.

⁷⁴ Concernant la «*règle de vérité*» («*κανόνα τῆς ἀληθείας*») voir la note 146.

⁷⁵ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III.19.1, SC 211, p. 373.

et sa lecture biblique lui assure une doctrine tout à fait équilibrée, chaque élément du mystère trouve sa place de façon harmonieuse et complémentaire»⁷⁶. L'éloquence doctrinale ne l'intéresse pas, ni la diversité des connaissances. Face à la gnose mais surtout face à l'impératif de connaître Dieu à travers une vie humaine juste, Saint Irénée suggère que le pasteur en particulier et le chrétien en général doivent être les dépositaires de la foi enracinée dans la réalité du mystère de Dieu, en s'y approchant dans l'humilité et la prière, en contemplation et avec charité.

«Car tu n'es pas incréé, ô homme, et tu n'existes pas depuis toujours avec Dieu, comme son propre Verbe; mais grâce à sa suréminente bonté, après avoir reçu présentement le commencement de ton existence, tu apprends peu à peu du Verbe les économies de Dieu qui t'a fait»⁷⁷.

Il ne faut pas oublier la présence des fidèles dans l'Eglise. Saint Irénée attire l'attention qu'un vrai chrétien «prend naissance» seulement dans le Corps du Christ, est lié à Lui et donne tout sa force pour promouvoir Ses vérités:

«Il ne faut pas chercher auprès d'autres la vérité qu'il est facile de recevoir de l'Eglise, car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont amassé en elle, de la façon la plus plénière, tout ce qui a trait à la vérité, afin que quiconque le désire y puisse le breuvage de la vie»⁷⁸.

Grâce à ce trésor de la vérité amassé dans le riche cellier, les chrétiens, par la libre adhésion, sont les bénéficiaires de ce don de la Vie. L'Eglise, qui est dépositaire de l'Evangile, des mots des Apôtres, de la prière, de la contemplation, représente la communion qui vivifie et la parenté avec Dieu⁷⁹. Cette idée se trouve au centre de la pensée de Saint

⁷⁶ L. MENVIELLE, *Marie, Mère de vie*, p. 22.

⁷⁷ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, II, 25, 3, SC 294, p. 255.

⁷⁸ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 4, 1, SC 211, p. 45.

⁷⁹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, IV, 20, 4, SC 100, pp. 635-637: «Dès le commencement, en effet, le Verbe a annoncé que Dieu serait vu des hommes, qu'il vivrait et converserait avec eux sur la terre et qu'il se rendait présent à l'ouvrage par lui modelé, pour le sauver et se laisser saisir par lui, pour nous délivrer des mains de tous ceux qui nous haïssent, c'est-à-dire de tout esprit de transgression, et pour faire, en sorte, que nous le servions avec sainteté et justice tous les jours de notre vie, afin que enlacé à l'Esprit de Dieu, l'homme accède à la gloire du Père».

Irénée; il s'agit de mettre fin à la rupture provoquée par la désobéissance, de trouver l'amitié et la concorde avec Dieu⁸⁰.

Conclusions

Chaque étude sur Saint Irénée est un projet ambitieux parce que sa théologie est très riche et suppose une lecture attentive. En même temps, se pencher sur ses écrits signifie rencontrer l'homme et Dieu, ressentir les vibrations de la vie spirituelle et de l'appel au salut. On se sent embaumé d'un enrichissement personnel qui éveille l'attention à la propre vie en Christ.

Saint Irénée contemple les mystères dans la prière et y médite dans une réflexion toute biblique et patristique qui lui donne l'autorité et le pouvoir de dénoncer les erreurs des hérétiques et de conduire les chrétiens sur le bon chemin de la foi. La formation spirituelle authentiquement chrétienne semble être la finalité de ses écrits. La façon de formuler les arguments suit cette problématique par deux voies. D'une part il utilise la logique affirmative de ce qui constitue le vrai bagage formatif pour le chrétien et d'autre part il introduit la négation des enseignements destructifs pour la cristallisation d'une existence chrétienne.

Une idée centrale dans sa doctrine c'est la formation spirituelle du chrétien qui prend comme fondement l'ouverture de l'homme à la présence de l'Esprit Saint en tant que Don qui peut faire progresser l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu:

«L'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu [...] Quand l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit»⁸¹.

⁸⁰ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, III, 18, 7, SC 211, pp. 365-367, apud L. MENVIELLE, *Marie, Mère de vie*, p. 38: «Il est donc rattaché et uni, comme nous l'avons déjà dit, l'homme à Dieu. Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'ennemi de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'un façon stable».

⁸¹ IRENEE de Lyon, *Adv. hæc.*, V, 6, 1, SC 153, p. 77.

Si la présence de l'Esprit Saint est nécessaire pour rendre l'homme complet, un homme de prière, et si c'est l'Esprit qui donne la connaissance parfaite du Père et du Fils, on voit qu'on ne peut dissocier la faculté de réflexion et la prière. L'homme accompli est celui qui, grâce à la présence de l'Esprit, connaît de mieux en mieux le Père et le Fils. Plus il Les connaît, plus il Leur rend grâce et plus il rend grâce, plus il se fait proche de la vérité sur Dieu et sur l'homme.

La pratique ecclésiale quotidienne dans la foi et la vérité est une condition indispensable de la Vie:

«Nous devons tenir inflexible la règle de la foi et accomplir les commandements de Dieu, le craignant, parce qu'il est Seigneur, et l'aimant, parce qu'il est Père. Or l'accomplissement [de ces commandements] est une acquisition de la foi, car, „si vous ne croyez pas, dit Isaïe, vous ne comprendrez pas non plus" (Is 7, 9), et la vérité procure la foi, car la foi a pour objet les choses qui existent réellement, en sorte que nous croirons aux êtres tels qu'ils sont, et que croyant aux êtres tels qu'ils sont, nous garderons toujours ferme notre conviction à leur égard. Donc, comme la foi est intimement liée à notre salut, il ne faut prendre grand soin afin que nous ayons une véritable intelligence des êtres»⁸².

Le dernier temps on se rend compte que Saint Irénée de Lyon est un ante-nicéen dont l'enseignement n'a pas été valorisé à sa juste valeur⁸³. «Irénée, Polycarpe, Jean et les Apôtres, le Christ! Telle est la généalogie de grâce qui relie l'Evêque de Lyon au Christ Jésus»⁸⁴. Le portrait de notre auteur «s'exprime dans les confessions de foi dans la vie sacramentaire et liturgique, dans la prière, dans les formes ordinaires et

⁸² IRENEE de Lyon, *Epideixis*, 3, SC 62, pp. 31-32.

⁸³ J. Fantino fait observer que «l'étude des textes [...] révèle la richesse de la théologie d'Irénée, richesse faite d'unité et de diversité. Si l'attention est attirée par les détails, on retire l'impression que la diversité résulte des matériaux différents rassemblés par Irénée et constituant ainsi une unité où la part d'Irénée se réduit à la composition. Si on insiste au contraire sur l'unité d'ensemble, on voit dans la diversité des différences légitimes dues à des perspectives distinctes selon les sujets traités. Dans un cas on est tenté de réduire Irénée à ses sources, dans l'autre on en fait un compositeur génial ayant lu certes d'autres auteurs, mais se situant d'une manière totalement autre et leur devant juste quelques appuis ici et là» (J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 399).

⁸⁴ L. MENVIELLE, *Marie, Mère de vie*, p. 19.

extraordinaires de son cheminement, comme le martyr et la perfection évangélique»⁸⁵.

Dans cette étude nous avons essayé de présenter quelques aspects qui dénotent l'originalité et la profondeur de Saint Irénée. Il a conçu «une théologie trinitaire», à partir des Ecritures et il a situé «le Père le Fils et l'Esprit Saint non seulement par rapport au créé, mais aussi entre eux»⁸⁶. Sa démarche théologique n'est pas une simple polémique avec ses adversaires, il nous offre une vision constructive et pratique de la théologie. Au cœur de sa réflexion se situe la Sainte Trinité et, à partir de là, sa méditation se prolonge vers les données de la foi, la Vierge Marie, les saints, la prière. Considéré comme «père de la théologie chrétienne»⁸⁷, il n'a pas soumis la théologie à la dimension théorique, il a marché dans la piété.

Saint Irénée proclame dans son œuvre des principes de la formation spirituelle du chrétien et ces principes se vérifient quotidiennement à travers l'expérience humaine et ecclésiale. L'évêque de Lungdunum développe un enseignement profond mais en même temps accessible sur Un Seul Dieu qui appelle les hommes au salut. Le développement des arguments est parsemé spontanément de prières. Ce geste, qui exprime avant tout la grandeur spirituelle de Saint Irénée, montre l'intensité de ses préoccupations de répondre à l'une des plus graves doctrines de son temps. Pasteur avant tout, il écrit pour éclairer et protéger ses fidèles contre les dérapages doctrinaux de toute sorte. Dans son œuvre sa piété exprime véritablement sa vie dans la foi.

⁸⁵ A.G. HAMMAN, „Saint Irénée et la prière”, p. 452.

⁸⁶ J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, p. 6.

⁸⁷ L. REGNAULT, „Irénée de Lyon”, dans: *DS*, 7, 1971, col. 1940.

Zaharia MATEI

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ ȘI DUHOVNICEASCĂ A CÂNTĂRII LITURGICE (BIZANTINE) ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Încă de la începuturile ființării ei, odată cu evenimentul sfânt al Pogorârii Sfântului Duh la cincizeci de zile după Învierea Domnului, Biserica Creștină – Trupul tainic al lui Hristos – prin Sfinții Apostoli și slujitorii ei și-a alcătuit propriile acte și manifestări liturgice, adecvate Evangheliei Mântuitorului, menite să servească scopului vieții creștine, mântuirea și îndumnezeirea omului și a întregii făpturi. Plecând de la cuvintele Întemeietorului ei, Domnul nostru Iisus Hristos, care ne învață că «Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru» (Lc 17, 21), Biserica și-a formulat rânduiele liturgice și rugăciuni, fundamentate pe Revelația dumnezeiască, prin care creștinii să experimenteze în realitatea eclezială viața cerească și să se împărtășească de Harul Prea Sfântului Duh.

Prin predica misionară a Sfântului Apostol Petru s-au botezat la Ierusalim, în ziua de Rusalii, aproape trei mii de suflete, constituindu-se astfel prima comunitate creștină, iar toți cei botezați «stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni» (FA 2, 42). Pe aceste trei coordonate se desfășura în Biserica primară viața bisericească a creștinilor.

Deși relativ simplu, cultul primar era practicat și trăit în spirit profund, toți credincioșii sporind în noua viață duhovnicească. Învățătura apostolilor, frângerea pâinii și rugăciunea au reprezentat germenele pentru cultul creștin ulterior, care s-a dezvoltat pe parcursul mai multor veacuri de experiență și trăire liturgică și duhovnicească, ca lucrare și rodire a Duhului și a Părinților Sfinți în Biserica lui Hristos.

În timp, cultul Bisericii s-a extins prin introducerea laudelor bisericești în cadrul unei zile liturgice și culminând cu Sfânta Liturghie, centrul cultului divin public. Au fost introduse sărbătorile împărătești și ale sfinților, cu timpul ajungându-se la formarea calendarului creștin în care fiecare zi este închinată lui Dumnezeu, sfinților sau unui eveniment din viața Bisericii.

În cadrul vieții liturgice și sfințitoare a Bisericii, cântarea bisericească a constituit și constituie și astăzi o modalitate de întărire a comuniunii creștinilor și de preaslăvire a lui Dumnezeu, dar și de mărturisire și întărire în dreapta credință. Nelipsită din cadrul ceremonialului religios al Templului Sfânt, în Vechiul Testament, cântarea era prezentă în cultul iudaic și în vremea activității Mântuitorului, iar după Înălțarea Sa la cer și Pogorârea Sfântului Duh, ea reprezenta expresia cea mai vie și dinamică a trăirii credincioșilor în Hristos și în Biserică. În Sfânta Evanghelie ni se mărturisește că, la Cina cea de Taină, Mântuitorul și ucenicii «după ce au cântat imnuri, au ieșit la Muntele Măslinilor» (Mt 26, 30). Apostolul Pavel îi îndeamnă pe creștini, zicând: «Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I în psalmi, în laude și-n cântări duhovnicești» (Col 3, 16). Se poate observa că, alături de cântarea preluată din sinagoga iudaică, cântarea psalmilor și a laudelor, se conturează un nou tip de cântare, cântarea duhovnicească, creație a Bisericii primare, având, foarte probabil, un conținut nou, hristologic sau trinitar în genul formulelor trinitare rostite de Sfântul Pavel, după exemplul următor: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți! Amin» (2 Co 13, 12). Biserica Răsăriteană a rămas fidelă învățăturii Mântuitorului, Apostolilor și Sfinților Părinți ai primului mileniu creștin, fiind păstrătoarea și moștenitoarea de drept a tezaurului liturgic, teologic și canonic creat și dezvoltat îndeosebi în această perioadă istorică de viațuire creștină și de lucrare a Duhului și în cel de-al doilea mileniu până astăzi.

Odată cu întemeierea Imperiului Bizantin, continuator și moștenitor al vechiului Imperiu Roman, și prin mutarea capitalei noului imperiu de la Roma la Bizanț, devenit Constantinopol, după numele întemeietorului, cultul creștin a cunoscut un deosebit avânt, iar Biserica s-a bucurat de sprijinul bazileilor. Marele deziderat al împăraților creștini bizantini a fost acela de a înfățișa noul Imperiu întemeiat de Sfântul Constantin, cel întocmai cu Apostolii, drept chip al Împărăției lui Dumnezeu în istorie, în care să guverneze principiile creștine ce izvorăsc din Evanghelia lui Hristos. Este adevărat că nu întotdeauna s-a reușit acest lucru, însă viața bisericească a cunoscut o pondere foarte mare în rândul conducătorilor și cetățenilor noului imperiu. Acum capătă amploare arta bizantină, grefată pe aceleași principii creștine, manifestându-se în trei mari direcții: *arhitectură*, *pictură* și *muzică*. Se poate spune aici că arta bizantină are un pronunțat caracter creștin, raportându-se la valorile frumosului

dumnezeiesc. Cântarea bisericească, cultivată în primele trei secole, se dezvoltă în această perioadă datorită imnografilor și melozilor, care vor introduce noi genuri imnografice cu conținut poetico-teologic pentru a contracara fenomenul de răspândire a învățăturilor ereticilor și nu vor selecta decât acele moduri muzicale adecvate slujbelor bisericești și compatibile cu caracterul învățăturilor sfinte și cu modul de viață duhovnicească prezent în Biserică.

Se dezvoltă acum diverse modalități de execuție a cântării bisericești ca, de exemplu, *cântarea responsorială*, *cântarea antifonică* sau *alternativă* cântată de coruri, practică la început în Biserica Antiohiană în vremea Sf. Ignatie Teoforul și adusă la Constantinopol de Sf. Ioan Gură de Aur. În concepția Sfinților Părinți, melodia trebuie să exprime sensurile teologice ale imnelor bisericești și de aceea s-a trecut la formularea unui sistem muzical care să stea în legătură cu ethosul de trăire sfântă, trasat și statornicit în Biserică încă de la întemeierea ei. De aceea, Părinții au selectat numai acele moduri care trezeau în inimile ascultătorilor sentimentele de pocăință, de umilință, de evlavie, de bucurie și pace sfântă, iar pe cele care ațâțau patimile și trimiteau la un comportament necuviincios le-au respins.

Cel care a sistematizat aceste moduri muzicale pe genuri a fost Sf. Ioan Damaschin, reputat teolog, filosof, imnograf și muzician (676-749). El este cel care a organizat cântările Octoihului, nu în întregime, ci mare parte a slujbelor din Duminici și astăzi în uz. În practica de cult a Bisericii noastre sunt întrebuințate și astăzi cele opt glasuri, patru autentice și patru plagale. În perioada aceasta muzica bisericească se va dezvolta, înmulțindu-se numărul semnelor muzicale vocale, timporale și de expresie sau consonante, care vor da adevărata frumusețe a melosului bizantin. După epoca imnografilor va urma cea a melurgilor sau a creatorilor de melodii, care vor introduce noi idiomuri de cânt cu dezvoltări în planul melodic și vor spori numărul semnelor muzicale.

Această cântare, verificată și aprobată de Biserică, care a cunoscut de-a lungul timpului mai multe etape de evoluție în planul semiografiei muzicale, dăinuie până astăzi în cult, reprezentând cea mai fierbinte și emoționantă formă de rugăciune pe care o trăim într-un grad psihic afectiv mult mai înalt decât rugăciunea rostită.

Cântarea liturgică înțeleasă ca trăire teologică

Cuvântul ca instrument de expresie a cultului

Cuvântul sau graiul – prerogativă a ființei umane – este mijlocul cel mai expresiv și totodată cel mai întrebuințat pentru exprimarea ideilor și a simțirilor religioase, care alcătuiesc temelia și izvorul cultului¹. Astfel înțeles, cuvântul exprimat devine purtătorul unui mesaj descoperit unui anumit partener de dialog, fiind elementul de fond al comunicării ce ne definește pe fiecare dintre noi ca ființe raționale, doar ființele raționale fiind capabile să-și exteriorizeze simțămintele și gândurile unele cu altele. Ca mijloc de exprimare a părții raționale și cugetătoare a omului, cuvântul reprezintă o punte de comunicare și comuniune între persoane. Ca entitate și instrument de limbaj, cuvântul poartă și descoperă un sens, un înțeles despre noi înșine și realitatea care ne înconjoară.

În sens teologic, Cuvântul sau Logosul este a doua Persoană a Sfintei Treimi prin care a fost zidită întreaga făptură. Despre Cuvântul lui Dumnezeu și atributul Său de Înțelepciune creatoare a omului și a cosmosului, ne vorbește în chip admirabil Sf. Ioan Teologul în prologul Evangheliei sale: «Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era. Acesta era dintru început la Dumnezeu; toate printr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut» (*In* 1, 1-3). Apostolul Pavel accentuează lucrarea Logosului ca Ziditor al întregii făpturi când se adresează creștinilor din Colose: «Întru El au fost zidite toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Începătorii, fie Stăpânii. Toate prin El și pentru El s-au zidit și El este mai înainte decât toate, și toate Întru El se țin împreună» (*Col* 1, 16-17). Potrivit acestor mărturisiri biblice, Cuvântul lui Dumnezeu Se descoperă ca Persoană Care Se manifestă ca putere creatoare ce creează lumea și-i imprimă un sens, acela al unirii ei depline cu Creatorul.

Dacă Dumnezeu creează și modelează lumea din nimic, prin „Cuvântul gurii Sale”, la a doua creare, Cuvântul Se înomenește și ne dezvăluie prin cuvinte și învățături dumnezeiești deplinătatea voii Tatălui, răscumpără pe om și cosmosul, redescoperind calea ce duce spre Împărăția lui Dumnezeu. Altfel spus, omul se remodelează prin cuvântul Evangheliei lui Hristos, cuvânt plin de putere a Duhului, care intră în

¹ Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, EIBMBOR, București, ²1993, p. 687.

adâncul ființei omului și-l face să redevină asemenea chipului Ziditorului său. Astfel, putem înțelege rostul întrebuițării cuvântului în Biserică, ca act menit să descopere creștinilor Evanghelia mântuirii în Hristos, prin multiple forme de exprimare cultică: *rugăciunea, cântarea, predica, mărturisirea credinței, lecturile*. Dintre toate formele de exprimare cultică în care este înveșmântat cuvântul sfânt, cântarea se distinge prin caracterul poetic și prin încărcătura emoțională. În cultul Bisericii creștine, cântarea este tot o formă de rugăciune, de laudă și de preaslăvire a lui Dumnezeu, „dar exprimată în forma avântată a inspirației poetice, având de cele mai multe ori forma de poezie sau imn religios”². Prin armonia sunetelor, rugăciunea primește un suflu dinamizator, tradus printr-un surplus de trăire, capătă mai multă forță de expresivitate, devine cu adevărat glasul inimii care se înalță spre Dumnezeu, în accente de uimire sfântă, de laudă și mulțumire pentru darul sfânt al mântuirii. Așadar, cântarea cuvintelor dumnezeiești insuflă de Sfântul Duh, mai mult decât rostirea lor simplă, apropie mai ușor sufletul omului de Dumnezeu prin dulceața melosului și totodată îi unește pe toți cei care „cu o gură și o inimă laudă și slăvesc Preacinstitul Său Nume”.

Simbioza cuvânt-melos în cântarea liturgică

Este îndeobște cunoscut faptul că în Biserică cântarea ocupă o pondere ridicată; majoritatea slujbelor din cultul Bisericii sunt alcătuite din rugăciuni și cântări ce se împletesc și se completează armonios, fapt ce conferă cultului un ritm mereu nou. Cântările sunt organizate pe diferite glasuri, lucru important de altfel în cadrul acestor slujbe, deoarece coloratura și ethosul fiecărui glas imprimă credincioșilor stări sufletești și trăiri sfinte nebănuite. Melodia contribuie la adâncirea sensurilor pe care le conțin rugăciunile și textele imnografice, prin aceea că stimulează factorul emotiv, afectivitatea, făcând ca rugăciunea să fie pătrunsă și înțeleasă cu rațiunea, dar și trăită cu inima. Părinții Bisericii au înțeles „teologia” ca fiind nu numai o simplă vorbire a omului credincios cu Dumnezeu, ci mai ales unirea minții și a inimii cu Creatorul. De aceea, dorim să subliniem că teologia este rugăciune, iar rugăciunea este autentică trăire teologică.

Cântarea bisericească se adresează deopotrivă trăirii și vorbirii despre Dumnezeu, reprezentând una dintre formele liturgice ale cuvântului puse în slujba teologiei creștine; prin intermediul cântării

² E. BRANIȘTE, *Liturgica Generală...*, p. 706.

cuvântul dumnezeiesc revelat este ridicat din planul cunoașterii pur intelectuale, al teologiei discursive și academice, și transmis planului trăirii duhovnicești. Altfel spus, cântarea, ca împletire a cuvântului cu muzica, încălzește, prin dulceața sonorităților, învățăturile dumnezeiești și le poartă înspre inima și simțirea omului.

Referindu-se la poezia psalmilor, IPS Bartolomeu Anania observa că aceasta „nu este altceva decât teologia în starea ei de grație muzicală”³. Cântarea întărește puterea cuvântului, iar în cadrul cultului bisericesc cuvântul are întâietate. Muzica devine slujitoarea cuvântului, menită să sublinieze și să reliefeze cât mai concret mesajul textului sfânt. În Biserică orice formă de manifestare este destinată punerii omului în relație directă cu Dumnezeu. Întregul cult bisericesc poartă motivația experienței și trăirii vii a legăturii sfinte cu Dumnezeu. În sensul acesta, teologul Constantin Andronikoff afirmă: „Într-adevăr, cultul operează ceea ce teologia de școală este incapabilă de a cuprinde și a înțelege: el exprimă ansamblul dogmei, fără a fi efectuat toate deducțiile posibile și imposibile, și îl împărtășește în mod viu inimii și minții credincioșilor care fac experiența realității sale liturgice”⁴.

Referitor la forța și expresivitatea pe care muzica le transmite textelor psalmilor și poeziei imnografice, am putea invoca aici un precept patristic potrivit căruia „cel care cântă se roagă de două ori”. Asupra rolului transfigurator pe care-l îndeplinește cântarea Bisericii în inimile credincioșilor în timpul ritualului liturgic, părintele Dumitru Stăniloae spune următoarele:

„Cântarea îndulcește cuvintele de rugăciune și de slăvire a credincioșilor și deci și inima celor ce le rostesc. Prin aceasta face mai dulce chiar conținutul rostit în chip cântător și deci Persoana al cărei nume este laudat și rugat în chip melodios. În felul acesta sporește plăcerea sau bucuria față de darul cerut sau primit și iubirea față de Persoana al cărei nume este rostit prin cântare. Bucuria sau iubirea aceasta se manifestă în avânturi de entuziasm, în accente de duioșie,

³ *Poezia Vechiului Testament. Cartea lui Iov, Psaltirea, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia. Versiune revizuită după Septuaginta*, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2000, p. 107.

⁴ Constantin ANDRONIKOFF, „La doctrine trinitaire du Triode”, în: *Trinité et Liturgie* (Conferences Saint-Serge, XXX^e semaine d'études liturgiques, Paris, 1983), Roma, 1984, p. 30, apud Vasile GRĂJDIAN, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2000, p. 32.

de dor, de hotărâre de a rămâne atașat Persoanei căreia i se adresează cântarea și voiți Ei cu orice preț (...). Trezirea acestor sentimente stă în legătură cu faptul că prin cântare se pun în relief adâncuri de taină, valori cu neputință de măsurat ale realităților, persoanelor și darurilor cântate. Prin cântare, cel ce cântă trezește în sine o relație afectuoasă cu ceea ce formează obiectul cântării, mai bine zis cântarea îl pune într-o relație totală prin ființa întregă cu ce este cântat (...). De aceea cântarea este modul cel mai propriu de a vorbi despre Dumnezeu, sau lui Dumnezeu, ca despre și Celui cu neputință de cuprins în noțiuni precise, limitate, și exprimat în cuvinte corespunzătoare acestor noțiuni (...). Prin cântare spunem mai mult decât putem exprima prin indiferent care cuvinte. Prin ea dăm coeficient nemărginit admirației, măreției Lui, bunătații Lui care întrece cuvintele noastre simplu rostite, exprimăm inexprimabilul, apofaticul, dar și mulțumirea nețărmurită față de El, pe care nu o putem exprima prin simple cuvinte”⁵.

Textul prezentat reprezintă o pledoarie de o rară frumusețe referitoare la importanța cântării în relația afectivă, deschisă, a omului cu Dumnezeu, în care cel care se roagă prin cântare simte prezența și sprijinul lui Dumnezeu Care i Se deschide, i Se descoperă, îi ascultă glasul inimii și-i împlinește cererile.

Pe această cale omul Îl simte pe Dumnezeu ca fiind partenerul de dialog apropiat lui, intim, o prezență tainică în inima și-n sufletul lui. Deși simple în cuvinte sub raportul conținutului, cântările bisericesti înaripează sufletul celui care le execută, îi dau putere, îi întăresc credința, îl fac să devină un organ al Duhului care preamărește pe Dumnezeu; de aceea, întreaga lui viață este o doxologie închinată Creatorului.

Pentru a exprima pe deplin sensurile textelor imnografice, muzica trebuie să fie conformă cu acestea, să pună-n evidență sensul și muzicalitatea cuvintelor, să dea dinamism acestora, să le pecetluiască în sufletele credincioșilor, ca să devină din cuvinte fapte. De aceea, muzica trebuie să fie persuasivă, adică să convingă și să modeleze caractere creștine.

Imnografii sau melozii alcătuiau atât textul cât și melodia, care se alina perfect pe textul respectiv, punându-l în valoare. Cele două entități, respectiv textul și melosul, erau neseperate; melodul compunea o anumită

⁵ Dumitru STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință”, în: *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, pp. 688-689.

melodie pentru a reda cât mai fidel muzicalitatea imnului, accentuând în același timp substratul teologic și duhovnicesc al cântării. Cuvântul și melosul trebuie să se găsească într-un echilibru perfect, să se determine reciproc; muzica nu poate fi gândită singular, izolată de cuvânt, ci ca instrument al cuvântului, spre sensibilizarea credincioșilor. Melodia nu trebuie să eclipseze valoarea și înțelesurile dogmatice ale imnelor.

În practica unor cântăreți se întâmplă să apară exagerări melodice, amplificări melodico-ritmico-ornamentale, abuzuri muzicale, acrobații pe intervale melodice, care pun în umbră teologia adâncă a cuvântului, pe care nu-l mai exprimă. De aceea, subliniem aici că orice exagerare în planul melodic devine necanonică, adică neconformă cu principiile referitoare la cântul bisericesc stabilite de Sfinții Părinți și, implicit, această execuție „deviată” intră în contradicție cu normele ce vizează sobrietatea în cântare. Melodia astfel prezentată își pierde vocația și funcția ei de suport al cuvântului. Riscul cel mai mare, care devine dăunător credincioșilor, este acela de a cânta o muzică în afara tradiției, fără a ține cont de menirea și finalitatea cântării; cântarea se transformă în muzică pură și nu mai transmite mesajul învățaturii dumnezeiești. În sensul celor afirmate, Fer. Augustin observa: «Totuși când mi se întâmplă ca să mă miște mai mult cântecul decât ceea ce se cântă, mărturisesc că păcătuiesc, meritând pedeapsă, și atunci aș prefera să nu aud pe cel care cântă»⁶.

Rolul cântării bisericești în viziunea Părinților Bisericii

Cântarea ca mijloc de propagare a drepte credințe

De la bun început Biserica s-a confruntat cu valul de erezii, lucru care a condus deseori la dezechilibru în sânul ei, la scindări și chiar lupte între cei care practicau și propagau învățăturile greșite și apărătorii credinței dreptmăritoare.

În noianul acestor frământări, ereticii foloseau cântarea ca mijloc de răspândire a falselor lor învățături. Este cunoscut faptul că ereticii gnostici Marcion și Valentin venind la Roma pe la mijlocul secolului al doilea au răspândit imne alcătuite de ei înșiși, cu conținut doctrinar

⁶ Fer. AUGUSTIN, *Confessiones (Mărturisiri)*, X, 33, 50, trad. și note de Nicolae Barbu, introd. și note de Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București, ²1994, p. 314.

greșit⁷; de asemenea, ereticii Bardesanes și Armonius, fiul său, au compus imne ritmate și au organizat coruri pentru impunerea învățăturilor eretice⁸. Împotriva acestora a luat atitudine Sf. Efreem Sirul care a alcătuit la rândul său imne, denumite madrașe, aranjate după metrii și melodiile imnelor eretice. Despre acest lucru ne dă mărturie Teodoret al Cirului:

«Când Armonius al lui Bardesanes a compus odată niște cântări în care amesteca necredința cu dulceața melodiei și-i încânta pe cei ce le ascultau, vânaându-i spre pierzanie, Efreem a luat de la aceste cântări armonia melodiei și a insuflat credința cea adevărată, oferind celor ce-l ascultau o doctorie foarte plăcută și totodată folositoare. Aceste cântări fac și acum mai strălucite sărbătorile martirilor celor purtători de biruință⁹.

Tot astfel, când a apărut erezia lui Arie, acesta alcătuiuse în timpul sederii sale în Nicomidia o carte de imne cu texte eretice, intitulată Thaleia (=ospăt) în scopul popularizării doctrinei sale. Acesta folosea melodia molatecă a poetului ionian Sotades, iar adepții săi îi cântau imnele nu numai în biserici, ci și pe străzi și în piețele publice. Ca răspuns la aceste manifestări, Sf. Ioan Gură de Aur a organizat la Constantinopol procesiuni de coruri ale ortodocșilor care cântau antifonic imne despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl¹⁰.

În urma Edictului de la Milan, prin care Biserica Creștină a primit libertate de manifestare, imnografia și cântarea în Biserică au cunoscut o deosebită dezvoltare, în vederea transmiterii dreptei credințe și contracarării atacurilor ereticilor. Părinții Bisericii au fost conștienți de rolul esențial pe care-l posedă cântarea în cult, atât pentru transmiterea adevărilor descoperite de Dumnezeu, cât și pentru crearea unui ambient de rugăciune; cântarea constituie mijlocul cel mai eficace de înălțare spirituală a creștinilor și de consolidare a unității de credință a acestora în Hristos.

⁷ TERTULIAN, *De carne Christi*, XVII, în: *PL* 2, col. 781, apud Petre VINTILESCU, *Poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. „Pace”, București, 1937, p. 38.

⁸ SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, III, 16, PG 67, col. 1089, apud P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 38.

⁹ TEODORET al Cirului, *Istoria Bisericească*, IV, 29, în: *Scrieri. II*, trad. de Vasile Sibiescu, EIBMBOR, București, 1995 (PSB 44), p. 194.

¹⁰ SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, VI, 8, PG 67, col. 763, apud P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, pp. 40-41.

Așa cum arătam mai sus, cântările încălzesc învățăturile sfinte și le pecetluiesc în sufletele oamenilor, deoarece prin sonoritățile plăcute sufletul se deschide, se sensibilizează, se purifică pentru ca Dumnezeu să fie primit înlăuntru. Chiar dacă imnele conțin un limbaj simplu, alegoric, metaforic, învățăturile Bisericii se întipăresc mult mai ușor în minte, de unde, prin dulceața melosului, coboară în inimă, locul unde Hristos se sălășluiește. Aspectul acesta al pătrunderii cuvântului lui Dumnezeu în inimi prin cântare îl subliniază Sfinții Părinți. Sf. Vasile cel Mare accentuează rolul cântării psalmodice în fixarea învățaturii insuflăte de Sfântul Duh zicând:

«Duhul cel Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi, din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă. De aceea, ce face? A unit dogmele cu plăcerea cântatului, ca, odată cu dulceața melodiei, să primim pe nesimțite și folosul cuvintelor de învățătură; face la fel ca doctorii cei înțelepți; aceștia adeseori ung de jur împrejur cu miere paharul în care dau bolnavilor fără poftă de mâncare doctorii amare. Pentru aceasta ni s-au alcătuit aceste melodii armonioase ale psalmilor, pentru ca celor care sunt copii cu vârsta sau celor care sunt cu totul tineri cu purtarea să li se pară că ei cântă, dar de fapt își instruiesc sufletul»¹¹.

Sf. Grigorie de Nyssa, fratele Sf. Vasile cel Mare, afirmă același rol al psalmului, precizarea și învățarea adevărurilor dumnezeiești:

«Se cuvine să nu trecem cu vederea nici faptul că aceste cântări n-au fost compuse de cântăreți lipsiți de înțelepciune, așa cum o concepem noi. Căci cântecul nu stă în tonul cuvintelor, după cum putem să ne dăm seama la aceia la care cântecul nu se formează numai după cantitatea prozodică; tonul fiind aci mai jos, aci mai ascuțit, scurtându-se și lungindu-se nota. Însă cel ce iubește cântarea, care nu-i făcută și potrivită pentru cuvinte dumnezeiești, vrea să facă înțeleasă prin melodie gândirea exprimată în cuvinte și, printr-un fel de compoziție, el descoperă pe cât poate, cu tonul vocii, înțelesul care este în cuvinte»¹².

¹¹ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, trad. și note de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2000, pp. 7-8.

¹² Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, în: *Scrieri II. Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. și note de Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998 (PSB 30), pp. 141-142.

În chip asemănător, Fer. Augustin rememorează momentul convertirii sale la credința creștină la care a contribuit în mare măsură cântarea psalmodică organizată și susținută de Sf. Ambrozio la Milan:

«Cât am plâns în imnurile și în cantecele Tale, profund mișcat adânc de glasul Bisericii Tale, care răsunau plăcut! Acelea curgeau în urechile mele și adevărul se scurgea în inima mea și clocotea de aci simțirea evlaviei și curgeau lacrimile și mă simțeam bine cu ele»¹³.

Așadar, melodia strecoară în minte și-n inimă cuvintele, prin dulceața armoniei, făcând mult mai accesibile dogmele Bisericii. Imnografia bisericească, slujindu-se de cele două arte, muzica și poezia, devine astfel „expresia poetică a teologiei ortodoxe, transmise prin muzică către sfera emoției religioase (trad.n.)”¹⁴. Prin cântare, adevărurile de credință sunt reținute mai ușor, fiindcă limbajul utilizat este cel *analogic* și *simbolic*.

Prin muzică și poezia imnografică, Biserica urmărește ca învățătura sa să treacă din registrul înțelegerii mentale în cel al trăirii cu inima, astfel încât credința să poată fi mărturisită în același timp cu mintea și cu inima.

«Imaginile despre Dumnezeu folosite în discursul eclezial nu ținesc în primul rând intelectul omului, înțelegerea cu rațiunea, ci mai degrabă simțirea, înțelegerea cu simțirea. Și aceasta deoarece ele nu sunt oferite separat, fiecare în parte, într-un cadru academic, de analiză filologică sau chiar teologică, ci pentru că împreună contribuie la realizarea unei atmosfere potrivite întâlnirii cu Dumnezeu»¹⁵.

Cântarea bisericească-mijloc de întărire a unității de credință a credincioșilor

Unitatea în credință reprezintă unul din scopurile majore ale Bisericii, fiindcă ea a fost întemeiată de către Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și înviat, și, ca „Mireasă a Lui”, se află într-o unitate desăvârșită cu Întemeietorul său.

¹³ Fer. AUGUSTIN, *Confessiones (Mărturisiri)*, IX, 6, 14, p. 262.

¹⁴ Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, Clarendon Press, ²1961, p. 157.

¹⁵ Sf. ROMAN Melodul, *Imne*, trad., studiu și note de Cristina Rogobete, Sabin Preda, Ed. Bizantină, 2007, p. 16.

Așa cum mărturisim în Crez, Biserica este una, sfântă, sobornicească și apostolească, dar aceasta deoarece primește aceste atribute de la Capul ei, Iisus Hristos Domnul. Viața Bisericii, manifestată în chip viu și dinamic prin cultul liturgic și îndeosebi prin Sfânta Liturghie, poartă aceeași amprentă a unicității și a unității tuturor credincioșilor cu Dumnezeu. Scopul vieții creștine este desăvârșirea tuturor în Hristos, toți să fie una și să ajungă la unitatea credinței, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (*Ef* 4, 13). Biserica urmărește realizarea acestui țel sfânt prin toate mijloacele sfințitoare, implicit prin cântare.

Cântarea în comun, practică dintotdeauna în Biserică a constituit și constituie factorul emotiv și afectiv cel mai eficient pentru apropierea și unitatea creștinilor, căci, prin cântare, ei mărturisesc aceeași credință și simt cu inimile aceleași trăiri sfinte. De aici și îndemnul Apostolului Pavel ca toți să vorbească unii cu alții «în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului în inimi» (*Ef* 5, 19). În sensul acesta, părintele Dumitru Stăniloae afirmă reciprocitatea dintre actul cugetării comune a credinței și cel al simțirii cu inima:

„Dar tocmai faptul că prin cântare sufletul se întărește și mai adânc în credință și în dragostea lui Dumnezeu, umplându-se de dulceața acestor simțiri, face ca încredințarea lui să se comunice în mod convingător și altor suflete, sau îi face pe cei ce o mărturisesc în cântarea comună să se unească și mai mult în mărturisirea ei în planul adânc al inimii. În felul acesta cântarea este un factor de întărire a comunității credincioase și de aceea se cere să se facă, de preferință, în comun”¹⁶.

Tot părintele Stăniloae afirmă că iubirea de Dumnezeu este izvorul cântării în comun care-i ține strâns uniți pe credincioși:

„Unitatea gândirii iubitoare la Dumnezeu produce cântarea comună și emoția cântării comune întărește unitatea gândirii la El”¹⁷.

Observăm că elementul esențial al realizării unității de credință și mărturisire este iubirea ce provoacă în suflete bucuria și plăcerea de a cânta lui Dumnezeu „cu o singură gură și o inimă”, după cum rostește și

¹⁶ D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, p. 691.

¹⁷ D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, p. 691.

se roagă preotul la Sfânta Liturghie. Sf. Vasile cel Mare menționează printre efectele cântării psalmilor iubirea și indisolubila legătură a celor care cântă, cred și se roagă împreună. Astfel, arată Sfântul:

«Psalmul leagă prietenii, unește pe cei de departe, împacă pe cei învrăjbiți. Cine se mai poate socoti vrăjmaș al celui cu care a înălțat același glas spre Dumnezeu? Cântatul psalmilor aduce, deci, cel mai mare bun: dragostea. Cântatul împreună este ca un lanț care duce la unire; unește poporul în simfonia unui singur cor»¹⁸.

Părinții Bisericii au apelat deseori la analogii, asemănându-i pe creștinii uniți prin cântare cu corzile chitării, tocmai pentru a sugera într-o manieră cât mai plastică mărturisirea și trăirea aceleiași credințe. Eusebiu de Cezareea, combătând folosirea instrumentelor muzicale în biserică, spune:

«Noi cântăm laudele dumnezeiești cu o chitară vie, însufletită și prin cântări duhovnicești. Căci ceea ce place lui Dumnezeu mai mult decât instrumentele este unirea întregului popor în cântarea psalmilor și imnelor»¹⁹.

Asemenea și Sf. Ioan Gură de Aur seamănă cântarea tuturor cu coardele unei chitare care, deși emit sunete diferite, totuși, prin fenomenul rezonanței și al consonanței, produc o unică sonoritate, o unică simfonie. Se poate vorbi astfel de existența unei unități armonice în diversitate sonoră. El spune:

«Glasurile noastre sunt ca și coardele unei chitare care scot sunete diferite, dar produc armonia evlaviei. Căci credincioșii se deosebesc prin vârstă, nu însă și cântarea în comun. Același ritm care conduce vocile face din toate o singură melodie, precum spune David când cheamă toate vârstele la aceeași simfonie, zicând: „Toată suflarea să laude pe Domnul (Ps 150, 6)»²⁰.

Pentru Sf. Ambrozie al Milanului, cântarea îndeplinește aceeași funcție de liant al credinței credincioșilor și garanția păcii:

¹⁸ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 8.

¹⁹ EUSEBIU de Cezareea, *Comentariu la Psalmul XCI*, PG 23, col. 1171, apud D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, p. 696.

²⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Psalmul CXLV*, PG 55, col. 524, apud D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, p. 698.

«Cântarea este cheazăia păcii și armoniei, un fel de chitară care scoate o singură cântare din glasuri felurite și deosebite. Ea adună pe cei despărțiți, unește pe cei dezbinați, împacă pe cei certați. Cu adevărat mare legătură de unitate este strângerea tuturor credincioșilor într-un singur cor! Sunetele sunt deosebite, dar simfonia este una (...)»²¹.

Pentru realizarea unei euritmii a cântării de obște, este recomandată o execuție atentă, vocile să cânte în același timp, la aceeași nuanță fără ca cineva să-și etaleze în vreun fel anume calitățile și posibilitățile vocale. Aceste reguli interpretative au fost stabilite de Sfântul daco-romanilor, Niceta de Remesiana, care învață astfel:

«Dar și vocea voastră a tuturor nu trebuie să fie discordantă, ci armonioasă. Nu unul să o ia înainte în chip prostesc și altul să rămână în urmă, sau unul să coboare vocea și altul să o ridice, ci fiecare este invitat să-și încadreze vocea sa cu multă umilință între glasurile corului care cântă laolaltă; nu ca cei ce ridică glasul, sau o iau înainte, să iasă în evidență în mod necuviincios ca spre o ostentație prostească, din dorința de a plăcea oamenilor. Căci totul trebuie săvârșit ca în fața lui Dumnezeu și nu din dorința de a plăcea sieși sau oamenilor. Cu privire la uniformitatea vocilor avem exemplu pe cei trei tineri fericiți despre care spune Daniil: „Atunci acești trei cântau imne ca dintr-o singură gură și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul părinților și celelalte. Vedeti dar că pentru învățatură s-a arătat că cei trei tineri au lăudat pe Domnul, deopotrivă, ca dintr-o singură gură, ca și noi toți să înfățișăm tot așa aceeași simțire și aceeași modulație a vocii»²².

Sf. Grigorie de Nyssa are o concepție mult mai profundă în ceea ce privește cântarea, avansând ideea că Dumnezeu a creat universul într-o ordine și armonie desăvârșită, în care fiecare element cosmic se găsește în simfonie cu toate celelalte elemente. De aici, am putea înțelege că lucrurile macrocosmosului aflate în consonanță deplină, datorată Creatorului, alcătuiesc o melodie armonioasă care nu poate fi auzită cu urechea, ci numai cu rațiunea. Aici se găsește arhetipul oricărei muzici

²¹ Sf. AMBROZIE al Milanului, *Ennaratio in Psalm I*, PL 14, col. 968-969, apud D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, p. 699.

²² Sf. NICETA de Remesiana, *Despre folosul cântării de psalmi*, 6, trad. de Ștefan Alexe, în: *MitrOlt*, 5-6/1974, p. 627.

din ordinea creată. Iată cum își prezintă el această teorie, influențat fiind și de filosofia greacă pitagoreică:

«Căci acordul reciproc al tuturor elementelor și potrivirea lor, alcătuită cu ordine, frumusețe și consecvență, este cea dintâi și adevărată muzică, modelul cel dintâi al muzicii. Pe aceasta o cântă, ca un preludiu, ocârmuitorul universului prin cuvântul cel nespus al Înțelepciunii, pe când creează mereu cu artă toate cele ce sunt. Deci, dacă alcătuirea lumii este o armonie muzicală, al cărei „meșter și lucrător” (*Ps* 18, 2) este Dumnezeu, după cum zice Apostolul, și dacă omul este un microcosm și el însuși a fost făcut după chipul Celui ce a alcătuit lumea, atunci ceea ce rațiunea contemplă în macrocosm, tot aceea vede și în microcosm»²³.

Omul fiind un microcosm, un reflex al macrocosmosului, în ființa lui se regăsește armonia și muzica universului. Astfel continuă spunând:

«Acest lucru îl dovedește și alcătuirea organelor trupului nostru, meșteșugită de la natură spre o activitate muzicală. Nu vezi că artera e ca un fluier, cerul gurii ca o harfă și că din limbă, din fălci și din gură cântarea iese ca din niște coarde lovite cu plectrul?»²⁴.

Pentru el, muzica este conformă cu natura omenească și

«de aceea marele David a amestecat cântarea cu filosofia despre virtute, revărsând peste învățăturile cele mai înalte un fel de dulceață de miere, prin aceasta firea se reconsideră pe sine și se vindecă. Iar vindecarea firii este buna rânduire a vieții, spre care mi se pare că ne povățuiește cântarea, prin cuvinte nelămurite»²⁵.

Sf. Grigorie accentuează rolul cântării în terapia sufletului, în menținerea armoniei interioare și-n consecință în consolidarea comuniunii cu semenii. Dar el demonstrează acest lucru plecând dinlăuntru omului, de la realitatea de creatură adusă din neființă la ființă, în perfectă simfonie cu cosmosul. Drept urmare, cântarea își împlinește rolul de liant al unității de credință a credincioșilor cu Dumnezeu prin însuși conținutul ei teologic și prin puterea cu care mișcă sufletele. Interpretând în sens figurat cuvintele: «Lăudați pe Domnul în chimvale

²³ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, pp. 140-141.

²⁴ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, p. 141.

²⁵ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, p. 141.

bine răsunătoare» (*Ps* 115, 4), Sfântul spune că psalmistul s-ar referi la apropierea firii noastre de îngeri. El înțelege prin cele două chimvale, firea îngerilor și firea oamenilor, despărțite din cauza păcatului, însă,

«iubirea de oameni a lui Dumnezeu le va face pe amândouă să se armonizeze iarăși între ele, atunci va răsuna acea cântare de laudă alcătuită din amândouă împreună, precum zice marele Apostol, „va mărturisi toată limba, a celor cerești și a celor pământești și a celor dedesubt că Iisus Hristos este Domn întru slava lui Dumnezeu Tatăl”»²⁶.

Odată cu biruința asupra răului, la sfârșitul veacurilor, întreaga făptură va cânta lui Dumnezeu, devenind o singură laudă care va prelungi harul până în veci²⁷.

Părinții Bisericii au respins utilizarea instrumentelor, punând înaintea valoarea cuvântului ca mijloc de intrare în dialog și comuniune cu Dumnezeu, subliniind în același timp importanța mărturisirii adevărurilor veșnice, transmise prin cuvintele Evangheliei, referitoare la răscumpărarea omului și readucerea lui în Împărăția Harului.

Omul, fiind o ființă rațională, deci cuvântătoare, este firesc să-i aducă laudă și preamărire lui Dumnezeu prin cuvinte. Dar Biserica a rânduit ca învățăturile descoperite de Dumnezeu să fie cântate, fiindcă ea este prefigurare a împărăției veșnice, unde îngerii cântă laolaltă, într-o unitate deplină, Slava și măreția faptelor Sale. Așa cum am arătat mai sus, muzica, prin calitatea ei de a stârni revărsări de emoții sfinte, unită cu învățăturile, consolidează legăturile credincioșilor între ei și relația acestora cu Dumnezeu, lucru pe care-l arată Sfântul Apostol Pavel în cuvintele care urmează: «Iar Dumnezeuul răbdării și al mângâierii să vă dea vouă a gândi la fel unii pentru alții, după Hristos, pentru ca toți laolaltă și cu o singură gură să slăviți pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos» (*Rm* 15, 5-6).

Acordul dintre cântarea bisericească și trăirea credinței

Apostolul Pavel, vorbind creștinilor Bisericii Corintului despre necesitatea predicării cuvântului evanghelic în limba fiecărui popor pentru a putea fi înțeles și trăit, spune: «Căci, dacă mă rog într-o limbă străină, duhul meu se roagă, dar mintea mea este neroditoare. Atunci ce

²⁶ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, pp. 161-162.

²⁷ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, p. 163.

voi face? Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea» (1 Co 14, 14-15).

Plecând de la importanța priceperii mesajului mântuirii, cu mintea și cu duhul, vom merge mai departe și vom afirma legătura strânsă dintre credința cu inima și mărturisirea cu gura. Actul interpretativ al cântării prevede acordul trup-suflet, altfel spus, cu gura trebuie să se cânte numai ceea ce se și crede, adică glasul omenesc să devină mărturisitorul gândirii și simțirii omului. Mintea care cugetă drept pe Dumnezeu se coboară în inimă, iar inima, încălzind cugetarea minții, o transformă pe aceasta în doxologie bineplăcută și jertfită lui Dumnezeu.

Omul este o ființă unitară, chiar dacă este formată din trup, suflet și duh de viață, și-n virtutea acestui dat dumnezeiesc nu trebuie să existe un dezacord între cugetare, trăire și exprimarea acestora prin cântare. Omul detașat de trăirea a ceea ce exprimă prin cântare devine un simplu muzicant care prestează un anumit serviciu, fără a jertfi din ființa sa ceva pentru rugăciune; numai rugăciunea cântată, asemenea celei rostite, conferă celui care o practică calitatea de teolog. Este cunoscut că aceia care cântau în Templul din Ierusalim purtau denumirea de teologi, tocmai pentru motivul că, prin cântare, se raportau profund la Dumnezeu și experimentau rugăciunea ca dialog deschis cu El.

Părinții Bisericii au urmărit să confere, prin cântare, un surplus de trăire învățaturii Mântuitorului, arătând că toate elementele liturgice ale Bisericii nu sunt scopuri, ci posibilități de a atinge niveluri cât mai ridicate de trăire a rugăciunii. În acest sens reținem îndemnul Sf. Grigorie Teologul care spune: «Dacă ești teolog, roagă-te dacă ești teolog». Aspectul legăturii dintre grăire, cântare și trăire este reflectat în textul unui precept stabilit de sinodul de la Cartagina (367), preluat și de Biserica Apuseană, pe care-l rostește episcopul la hirotesia cântărețului:

„Consideră că ceea ce cânti cu gura crezi din inimă și ceea ce crezi din inimă tu întărești prin fapte”²⁸.

În alt loc se accentuează trăirea adevărului de credință exprimat prin muzică astfel:

„Nu vocea, ci jurământul, nu coarda muzicală, ci inima, nu strigătul, ci iubirea care trebuie să strige către urechea lui Dumnezeu. Cântând cu

²⁸ Amédée GASTOUÉ, *La musique d'Église*, ²1916, p. 26 (trad.n).

vocea ta, roagă-te cu sufletul, ca vocea să nu lucreze singură; căci strigătul ieșit din gură piere fără iubirea ieșită din inimă”²⁹.

Pe aceeași poziție se situează și Sf. Vasile cel Mare care ne învață astfel:

«Limba ta să cânte psalmi, mintea ta să caute să afle înțelesul celor spuse în cântări, ca să cânti și cu gura, dar să cânti și cu mintea»³⁰.

Deși face referire la armonizarea gurii cu mintea, totuși Sfântul nu exclude trăirea, dar accentuează latura contemplării cu mintea ca o primă treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu. Cântarea psalmodică presupune curățirea de patimi, pregătirea spirituală a celui ce glăsuiește cântarea Domnului. După modelul psalterionului, care prin atingere emite sunetele parțiale (armonicele) în partea superioară a corzilor sale, omul trebuie să cugete la cele de sus fără a se lăsa atras de patimile trupului, din pricina dulceții melodiei. De aceea continuă:

«Socot însă că profetul, prin construcția acestui instrument muzical, ne-a arătat, în chip adânc și înțelept, aceea că oamenii care au sufletele armonioase se urcă ușor la cele de sus»³¹.

Astfel, leagă cântarea psalmilor de «contemplația cea mai înaltă și de teologie»³². După învățătura sa, execuția cântărilor trebuie să stea în armonie cu săvârșirea faptelor credinței:

«Așadar, psaltirea cea rațională se deschide mai cu seamă atunci când faptele sunt săvârșite în deplin acord cu cuvintele. Acela este psaltire duhovnicească, cel care a făcut și a învățat; acela își deschide în psaltire gândul, pentru că poate adăuga la învățăturile lui propria pildă»³³.

²⁹ A. GASTOUÉ, *La musique d'Église*, p. 27. Pentru frumusețea retorică cităm textul și în limba latină: „Non vox, sed votum; non musica cordula, sed cor; Non clamor, sed amor, Dei clamat in aure. Voce canens, ores animo, non sola laboret; Vox: ex ore perit clamor sine cordis amore”.

³⁰ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 86.

³¹ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 9.

³² Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 89.

³³ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 201.

Adevăratul cântăreț este acela care înalță cântare de psalmi lui Dumnezeu cu inimă curată:

«Nu tot cel ce are în gură cuvintele psalmului cântă Domnului, ci cei care înalță din inimă curată cântările de psalmi... Curățiți-vă inimile, ca să rodiți cu duhul, pentru ca, ajungând cuvioși, să puteți cânta cu pricepere psalmi Domnului»³⁴.

Tot astfel se adresează și Fer. Ieronim, pe un ton exclamativ:

«Ascultați, ascultați oameni; ascultați voi care aveți misiunea de a cânta slujba în biserică; aceasta nu prin voce, ci prin inima care trebuie să slujească Domnului»³⁵.

Așa cum am arătat, slujitorii Bisericii au promovat teologia prin cântare; exprimată prin cuvinte simple, cântarea îndeamnă mintea către cugetarea la lucrurile dumnezeiești și, în același timp, la mărturisirea acestora. Trecând prin minte, cântarea străbate ființa omului, ajunge înlăuntrul de taină al inimii, centrul sensibilității omului, transformând adevărul teoretic în experiență a Duhului, de unde, încălzită de roua lacrimilor, se înalță către Dumnezeu în efluvii de bucurie și laudă.

De aceea, Biserica a denumit cântarea *jertfă de laudă*, curată, ce se aduce Stăpânului de pe altarul inimii. Nu întâmplător s-a vorbit despre cântare ca remediu împotriva diferitelor suferințe și nevoi, fiindcă ea mângâie prin ethosul ei pe toți cei necăjiți și întristați, izvorăște sentimente de inexprimabilă bucurie și pace sfântă, de iubire și unire cu semenii, de curaj și bărbăție în lupta cu ispitele și cu răul. Mai mult decât atât, ea atrage în noi lucrarea Duhului Care naște în inimi simțăminte duhovnicești, dându-ne să pregustăm și să ne împărtășim de taina Împărăției veșnice, a Zilei celei nesfârșite, pregătite iubitorilor și cântătorilor de Dumnezeu.

Foloasele cântării în viața creștinilor

După învățătura Părinților Bisericii, cântarea, ca instrument de întărire în credință, are un rost sfințitor, de consolidare a iubirii pentru semenii, dar și de vindecare de anumite suferințe ale sufletului. Pentru ameliorarea vieții spirituale au fost recomandați mai ales psalmii,

³⁴ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 94.

³⁵ A. GASTOUÉ, *La musique d'Église*, p. 26.

deoarece, „răspund întregii game a stărilor sufletești ale omului. Cântarea lor în comun are darul de a face să dispară toate deosebirile dintre oameni și să-i unească într-un singur mănunchi, înfrățindu-i”³⁶. Sf. Vasile cel Mare, medic de profesie dar și mare duhovnic cunoscător de suflete, descrie detaliat diferitele stări pe care le prilejuiește cântarea dulce a psalmilor. Astfel,

«dacă unul dintre cei care se sălbătesc cumplit din pricina mâniei intră în biserică, ei bine, când începe să se cânte psalmul, atunci, datorită melodiei, pleacă din biserică cu sălbăcia sufletului potolită»³⁷.

Același Părinte al Bisericii învață că:

«Psalmul este liniște a sufletelor, conducător al păcii; potolește tulburarea și vâlvătaia gândurilor, înmoaie mânia sufletului și înfrânează pe cel desfrânat... Psalmul pune pe fugă pe demoni și aduce pe îngeri într-ajutor; este armă pentru frica de noapte; odihnește pentru ostenele zilei; este întărirea pruncilor, podoabă celor în floarea vârstei, mângâiere bătrânilor, găteală foarte potrivită femeilor. Psalmul populează pustuirile, cumițește piețele; este carte elementară de învățătură pentru cei ce intră în viață; creștere pentru cei ce înaintează în vârstă, întărire pentru cei maturi. Psalmul este glas al Bisericii; psalmul înveselește sărbătorile; psalmul naște tristețea cea după Dumnezeu; psalmul scoate lacrimă și din inimă de piatră; psalmul este lucrul îngerilor, viețuire cerească, parfum duhovnicesc»³⁸.

În același fel vorbește și Sf. Niceta de Remesiana când spune:

«Ce nu vei găsi în psalmi care să nu fie de folos, spre întărire, spre mângâierea neamului omenesc, de orice stare socială, sex sau vârstă? În ei, pruncul își află hrana, copilul ce să laude, adolescentul și tânărul dreptar pentru viață, bătrânul află model de rugăciune. Femeia învață bunacuviniță, orfanii își găsesc pe părinți, văduvele pe ocrotitor, săracii pe protector, străinii pe paznic. Stăpânii și judecătorii ascultă de cine să se teamă. Psalmul mângâie pe cel întristat, potolește pe cel prea vesel, îmblânzește pe cel mânios, dă curaj celui sărac, iar pe omul bogat îl mustră ca să se cunoască pe sine. În general, psalmul împarte tuturor celor ce suferă medicamente potrivite, nu disprețuiește pe cel

³⁶ Ștefan C. ALEXE, „Foloasele cântării bisericești în comun după Sfântul Niceta de Remesiana”, în: *BORom* 1-2/1957, p. 179.

³⁷ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 8.

³⁸ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, pp. 8-9.

păcătos, ci îi aduce mântuirea printr-o pocăință născătoare de lacrimi»³⁹.

E

Cântarea joacă un rol pozitiv în creșterea și educația copiilor, fiindcă le însuflă iubirea de Dumnezeu, de semenii, de valorile morale. Făcând referire la acest aspect, Sf. Ioan Gură de Aur adresează părinților următorul îndemn:

O

L

O

G

«Învăță-ți copiii să cânte acest psalm de înțelepciune. Dacă îi familiarizezi cu el din vârstă fragedă, vei putea să-i conduci după câțva timp spre lucruri superioare»⁴⁰.

I

C

E

Pe lângă folosul sufletesc, atât cântarea psalmilor cât și imnodia descriu evenimentele biblice sfinte ale operei de răscumpărare, cum ar fi: Nașterea Mântuitorului și ostilitatea iudeilor față de El, Patimile și Învierea Sa, a doua Venire întru Slavă, înfricoșătoarea judecată a celor vii și a celor morți și transfigurarea lumii în Duhul Sfânt după care va urma împărăția veșnică a celor dreți în slava Domnului și chinul cel veșnic al celor necredincioși⁴¹.

Cântarea îngerilor – prototip al cântării bisericești

Din punct de vedere teologic, Biserica Mântuitorului Iisus Hristos se află într-o continuă tensiune și mișcare către atingerea scopului ei eshatologic, împărăția cea veșnică. În Biserică, trăim în timpul eshatologic dintre prima și a doua venire a Domnului. De aceea, Biserica, vrând să ne obișnuiește de pe acum cu realitatea cerească ce va urma, prin cultul său liturgic – manifestare vie a vieții sfințitoare bisericești – ne face să trăim, anticipat, viața veșnică. În acest scop folosește acte de cult care sunt simboluri ale împărăției veșnice. Referindu-se la aspectul înălțării noastre duhovnicești prin cult, Paul Evdokimov arată că:

„Folosirea liturgică a cuvântului auzit, a icoanei contemplate, a tămâiei simțite, a substanței sacramentelor primite sensibil sau consumată, ne permite să vorbim despre văzul, auzul, mirosul și gustul liturgic. Cultul înalță materia la adevărata sa demnitate și menire, făcându-ne

³⁹ Sf. NICETA de Remesiana, *Despre folosul cântării...*, p. 624.

⁴⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia IX asupra Epistolei Către Coloseni*, III, 16, apud P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 222.

⁴¹ Sf. NICETA de Remesiana, *Despre folosul cântării...*, p. 624.

să înțelegem că ea nu este o substanță autonomă, ci funcție a spiritului, mijloc de propagare a spiritualului”⁴².

Potrivit învățaturii bisericești, Sfânta Liturghie săvârșită în biserică este icoană a liturghiei celei veșnice pe care o săvârșesc neîncetat îngerii lui Dumnezeu în ceruri. Tot autorul amintit mai sus remarcă obârșia cerească a liturghiei pământești:

„Liturghia și-a construit cadrul: Templul ca podoabă arhitecturală, formele și culorile, poezia și cântul; ansamblul instrumentelor sale se adresează ființei umane ca entitate. Prin înălțimea sa, momentul liturgic cere sobrietate, măsură, gust artistic. De aceea, liturghia cerească despre care vorbește Apocalipsa lămurește și structurează liturghia pământească, oferindu-i tonalitatea de icoană a celor cerești. Ea definește arta sacră printr-un criteriu sigur: participarea la misterul liturgic”⁴³.

În sensul celor spuse de filosoful rus, considerăm cântarea bisericească drept imitare și ecou al celei pe care o cântă neîncetat îngerii în ceruri lui Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură citim:

«În anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și măreț și poalele Lui umpleau templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau. Și strigau unul către altul, zicând: Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui» (Is 6, 1-3).

Biserica a preluat cuvintele profetului Isaia și le-a așezat în rânduiala Sfintei Liturghii la momentul anaforei liturgice, după ecfonismul rostit de preot: „Cântarea de biruință, cântând, strigând, glas înălțând și grăind”⁴⁴.

⁴² Paul EVDOKIMOV, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigorie Moga, Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 31.

⁴³ P. EVDOKIMOV, *Arta Icoanei...*, p. 37.

⁴⁴ *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 2000, p. 161.

Liturgia, potrivit mesajului rugăciunilor care se spun în taină, este o împreună sfântă lucrare a credincioșilor cu îngerii din ceruri. După citirea rugăciunii din timpul cântării heruvimice, preotul se roagă zicând:

„Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm...”⁴⁵.

Părinții Bisericii au accentuat faptul că poporul lui Dumnezeu care-L laudă prin imnuri se adaugă corurilor îngerilor care cântă nu numai slava și măreția Creatorului, ci laudă frumusețea și perfecțiunea creației Sale, precum și lucrarea de răscumpărare a omului și a întregii creații împlinită de Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Un filosof contemporan, vorbind despre prezența fapturilor raționale la crearea lumii văzute, le numește

„martori ai începutului, așa cum vor fi și martori ai sfârșitului. Iar simțământul dominant al martorului, al celui care stă în preajma Creatorului în timp ce acesta lucrează, este euforia, încântarea, dansul... Cântarea lor nu este însă doar expresia bucuriei, comentariul grațios al reușitei divine. Ea este totodată o formă de cunoaștere”⁴⁶.

Dar chiar cântarea liturgică constituie, așa cum am precizat, o modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu și de trăire a misterului liturgic. Plecând de la scrierile autorilor creștini, filosoful vede cântarea îngerilor ca model al cântării liturgice statuate de Biserică⁴⁷.

Pentru Sf. Vasile cel Mare, psalmul este «lucrul îngerilor, viețuire cerească, parfum duhovnicesc»⁴⁸. Împărtășirea de lucrul îngerilor înseamnă și o împărtășire a noastră de viețuirea lor cerească, așa cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul:

«Doxologia sfințitoare întreit sfântă, cântată neîncetat de sfinții îngeri, înseamnă în general deopotrivă viață, purtare și împreună cântare a dumnezeieștii doxologii, care se va înfăptui în veacul viitor între puterile cerești și pământești, trupul oamenilor devenind nemuritor prin înviere și nemaîngreunând sufletul cu stricăciunea sa și nici

⁴⁵ *Liturgier*, p. 149.

⁴⁶ Andrei PLEȘU, *Despre Îngeri*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 162.

⁴⁷ A. PLEȘU, *Despre Îngeri*, p. 163.

⁴⁸ Sf. VASILE cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească...*, p. 9.

îngreunându-se, ci prin schimbarea întru nesticăciune luând putere și capacitate să primească prezența lui Dumnezeu»⁴⁹.

Sf. Grigorie de Nyssa vede momentul final al unirii cerului cu pământul ca unul în care cele două firi, a îngerilor și a oamenilor, unite într-un singur cor, vor lăuda pe Dumnezeu:

«Căci unirea firii îngerești cu cea omenească, atunci când firea omenească se întoarce la destinația ei primordială, va alcătui acel glas dulce de mulțumire, prin acordul celor două firi. Și una prin cealaltă și una împreună cu cealaltă vor cânta neconținut un imn lui Dumnezeu, pentru iubirea Lui de oameni»⁵⁰.

În conformitate cu ceilalți Părinți ai Bisericii, Dionisie Pseudo-Areopagitul vorbește despre cântarea cetelor cerești ca un mod de cunoaștere neschimbată a lucrurilor dumnezeiești astfel:

«Printre ființele cele mai presus de noi este și sublimul cor al serafimilor, care este simbolizat prin numărul celor douăsprezece aripi; el stă și este rânduit în jurul lui Iisus Hristos; este cufundat în cele mai fericite contemplări ale Acestuia, atât cât îi stă în putință, și este umplut cu evlavie de darul cel duhovnicesc – prin participare prea sfântă. Acest [cor], pentru a vorbi omenește, intonează cântarea cea divină și mult lăudată cu guri ce nu tac niciodată (...). De aceea, conținutul strigătului lor, ce nu amuțește niciodată, arată, socotesc, știința și înțelegerea lor cea veșnică și neschimbată în privința lucrurilor celor dumnezeiești – (știință) unită cu atenția și mulțumirea cea mai înaltă»⁵¹.

Liturghia pământească este o prefigurare a celei cerești, săvârșite de îngeri, dar și o anticipare sau arvună a ceea ce sfinții lui Dumnezeu vor împlini în veacul nesfârșit, în care ei vor aduce laudă neîncetată și prin cântare, modalitate care constituie, după cum spune Dionisie Pseudo-Areopagitul, o cale de cunoaștere și de părtășie veșnică cu Dumnezeu.

⁴⁹ Sf. MAXIM Mărturisitorul, *Mistagogia*, introd., note și două studii de D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 43.

⁵⁰ Sf. GRIGORIE de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, p. 161.

⁵¹ DIONISIE Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericască*, trad. și studiu introductiv de Cicerone Iodăchescu, postfață de Ștefan Afloroaei, Institutul European, Iași, 1994, p. 109.

Atitudinea Părinților Bisericii față de muzica profană

Deoarece Biserica s-a constituit încă de la început ca icoană a Împărăției eterne a lui Dumnezeu, devenind comunitatea credincioșilor ce mărturisesc aceeași credință în Preasfânta Treime, era firesc să-și definească anumite direcții în cult, care să fie compatibile cu învățătura descoperită de Mântuitorul Iisus Hristos și cu idealul pe care urmau să-l împlinească cei care aveau la credință creștină. Ținând seamă de acest lucru, Părinții Bisericii au supravegheat modul de organizare al vieții bisericești, concretizat îndeosebi în cadrul cultului liturgic.

După cum muzica bisericească era parte integrantă a cultului divin public, Părinții au avut grijă să o ferească de orice influențe care puteau veni din partea muzicii profane, caracterizată de un spirit lăsec și care nu predispucea sub nicio formă la rugăciune și la o atitudine de umilință și evlavie sfântă. Pentru ca să-l poată conduce pe om la mântuire, Biserica și-a creat propria cântare, care inițial a fost cea *psalmodică*, cântată în două maniere, *responsorială* și *antifonică* (ce se cânta alternativ de corul de bărbați, pe de o parte, și de cel de femei și copii, pe de altă parte), iar după aceea cântarea *imnografică*, ce se cântă pe cele opt glasuri bisericești și pe care, prin evoluție, o cântăm și noi astăzi. Aceste opt versiuni sau moduri au fost selectate din mulțimea de stiluri și variante care se cântau în diferitele provincii ale Imperiului bizantin. Pe acestea le-au socotit compatibile cu atmosfera de pietate creștină și rugăciune, iar muzica profană pe care o considerau „pernicioasă” au respins-o⁵².

Aceste măsuri erau necesare dacă ținem seama că toate manifestările și mijloacele liturgice trebuie să contribuie la sfințirea credincioșilor, la înălțarea lor spirituală și la unirea lor cu Dumnezeu. Procesul selectării anumitor moduri în care să se desfășoare cântarea a fost întreprins destul de timpuriu. Astfel, aflăm de la Clement Alexandrinul că

«trebuie îndepărtată muzica de proastă calitate, care molește sufletele, care dă naștere la fel de fel de simțăminte, când de jale, când de desfrâu, când de plăcere, când de patimă infocată, când de nebulie»⁵³.

⁵² Nicu MOLDOVEANU, „Aspecte actuale ale educației prin cântarea bisericească ortodoxă”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, Ed. Universității din București, București, 2001, p. 487.

⁵³ CLEMENT Alexandrinul, *Stromata VI*, în *Scrieri II. Stromatele*, trad., introd., note și indice de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982 (PSB 5), p. 437.

Același scriitor bisericesc recomandă cântarea psalmilor pe care o pune în antiteză cu cântecele profane, pe care le cataloga drept vătămătoare sufletului creștinului, aceasta din pricina textelor promiscue ce ațâțau poftele trupului, dar și a ethosului alunecos al melodiilor care contribuia în aceeași măsură la declanșarea acestora. De aceea, îi îndeamnă pe creștini, spunând:

«Trebuie să cântăm numai cântările cele pline de înțelepciune; să izgonim, pentru sănătatea sufletului nostru, cât mai departe cântecele de petrecere, care, cu flexiunile melodiilor, înșală sufletele și duc la desfrânare și bațjocură; că în astfel de petreceri melodiile sobre și înțelepte sunt alungate de zburdălniciile betiei. Trebuie să lăsăm, deci, armoniile cromatice pe seama celor care se îmbată cu nerușinare și pe seama muzicii pe care o cântă femeile, care se împodobesc cu flori și a curtezanelor»⁵⁴.

Se știe bine că în această perioadă de formare și cristalizare a actelor de cult, deci și a muzicii bisericești, autoritatea bisericească a manifestat reticență în privința acceptării diferitelor stiluri muzicale și pentru faptul că anumite genuri compromiseseră muzica greacă (spre exemplu, pantomima comică ori tragică). În cadrul acestor manifestări, muzica era utilizată pentru a susține și asigura efectul spectacolelor⁵⁵. Pentru conducătorii Bisericii, muzica nu putea fi concepută decât în slujba Bisericii, în vederea sporirii credinței credincioșilor și a unirii lor cu Dumnezeu⁵⁶. Pericolul era acela că, după adunările cultice, unii dintre creștini participau la asemenea spectacole cu mimi, iar scenele și muzica de aici le marca în chip rușinos comportamentul și le vicia și impieta trăirea. Lucrul acesta îl observa Sf. Vasile cel Mare când arăta că:

«Sunt orașe care de dis-de-dimineată până seara ospătează privirile oamenilor cu fel de fel de spectacole date de cei ce fac minunății, cu spectacole unde se cântă cântece de desfrâu și de rușine, care nasc în sufletele oamenilor mare desfrânare; și oamenii le ascultă vreme îndelungată de nu se mai satură de ele... nu-și dau seama că aceste spectacole desfrânate sunt o școală obștească de desfrâu pentru cei care stau și le privesc, iar melodiile armonioase ale flautelor și

⁵⁴ CLEMENT Alexandrinul, *Stromata IV*, pp. 254-255.

⁵⁵ P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 218.

⁵⁶ P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 218.

cântecelor de rușine se înscăunează în sufletele ascultătorilor și nu fac altceva decât să-i convingă să se desfrâneze și să joace după ritmul chitarelor și flautelor»⁵⁷.

El le atrăgea atenția tinerilor asupra pericolului pe care-l reprezintă pentru curăția sufletului aceste spectacole imorale însoțite de muzică:

«Să ne închidem urechile la cântările care pervertesc sufletul, căci pasiunile slugarnice și josnice sunt produse în general de o astfel de muzică. Să căutăm mai degrabă celălalt fel de muzică, care conduce la bine și de care se servea și David, poetul cântărilor sfinte. Că se ascultă muzică bună și sănătoasă ori muzică rea, aceasta are o mare importanță. Așadar, nu mai luați parte la muzica care domnește în momentul de față ca o altă faptă josnică»⁵⁸.

Sf. Ioan Gură de Aur adoptă o poziție mult mai vehementă când vine vorba de a aduce critici celor care participă la asemenea adunări imorale:

«Grozăvia cea mai mare este că, nu numai că nu socotiți că nu sunteți tulburați când auziți aceste cântece desfrânate, dar mai și râdeți când ar trebui să vă fie scârbă de ele și să fugiți. Iar dacă spui că nu sunt dezgustătoare, urcă-te pe scenă și fă și tu ce aplauzi! Dar mai degrabă plimbă-te numai pe stradă cu cel ce te-a făcut să râzi. Dar lucrul acesta nu-l faci. Atunci pentru ce-l cinstești cu aplauzele tale? Chiar legile făcute de păgâni spun că astfel de oameni sunt lipsiți de orice onoare»⁵⁹.

Mai departe, el arată cum poate fi influențat în rău cel care audiază asemenea melodii:

«Tânărul care aprins de câteva fraze melodice din aceste cântări satanice, dacă a putut să le rețină în memoria sa, le cântă adesea la el (acasă). Omul mai liniștit nu face asta (nu cântă), dar își amintește

⁵⁷ Sf. VASILE cel Mare, *Omilia a IV-a la Hexaemeron*, în: *Scrieri I. Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări*, trad., introd., note și indici de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986 (PSB 17), p. 110.

⁵⁸ Sf. VASILE cel Mare, *Sermo de legendis ad gentilium libris, ad adolescents*, apud Théodore GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, Imprimerie Alsacienne, Strasbourg, 1931, pp. 94-95.

⁵⁹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XXXVII*, în: *Scrieri III. Omilii la Matei*, trad., introd., note și indici de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994 (PSB 23), p. 460.

cuvintele. Aceste cuvinte îl interesează în mod evident, sau îl amuză (distrează) mult mai mult decât cele ale psalmilor»⁶⁰.

El îi muștră pe părinții care nu-și educă copiii în spiritul creștin și recomandă ca remediu spiritual pentru aceștia cântarea psalmodică și cântările duhovnicești:

«Încurajați-vă unul pe altul, zice apostolul, prin cântece de laudă și cântări duhovnicești. Dar astăzi, copiii voștri învață cântece și dansuri satanice, precum bucătarii, sclavii care merg la piață și dansatorii, dar niciunul nu știe un psalm. Da, ei cred că trebuie să aibă rușine (să cunoască psalmi), își bat joc și-i socotesc ridicoli»⁶¹.

Efortul Părinților s-a canalizat către stabilirea unor reguli care să educe și să șlefuiască ținuta creștinilor în biserici, dar și în direcția înduhovnicirii muzicii care provenea din spațiul cultural grecesc, pe care și-au propus să o adapteze spiritului Bisericii și să o înrudească cu cântarea psalmilor. Fiindcă unii creștini întrebunțau în timpul cântării în biserică gesturi și mișcări corporale excentrice care ieșeau din cadrul liturgic, asemănându-se celor care le practicau în serbările lumești, păgâne, aceștia s-au văzut obligați să aplice corective și chiar să le aducă dojană, arătându-le calea cea dreaptă de la care s-au abătut. Într-una din omiliile sale, Sf. Ioan Gură de Aur face apel la respectarea bunei cuviințe în timpul slujbei, recomandându-le celor pe care-i păstorea să revină la comportamentul adecvat moralei creștine, să cânte din inimă și cu toată evlavia care se cere în biserică, prin renunțarea la mișcările membrelor și îndulcirea glasului:

«Noi dorim și cerem ca voi, aducând dumnezeiasca cântare, să fiți pătrunși de mare frică și însuflețiți de pietate și astfel să o aduceți. Căci din cei de față sunt unii care, neonorând pe Dumnezeu și socotind zisele Duhului Sfânt neînsemnate, produc sunete nepotrivite, se prezintă ca și cei bântuiți de spirite rele, se clatină și se succesc cu tot corpul, și fac schime, străine cântării spirituale. Ție ți se cuvenea ca, cu pietate și cu frică, să aduci slavoslovia îngerească, dar tu introduci aici datinile dăntuitorilor, care în mod nepotrivit ridică mâinile, bat cu picioarele și se stropșesc cu corpul. Cum, tu nu te temi

⁶⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Hom. In Act. Apost.*, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église...*, p. 95.

⁶¹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Homil. IX In Coloss.*, III, 16, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église...*, pp. 95-96.

și nu tremuri? Poate nu știi că aici în mod nevăzut este de față Însuși Dumnezeu, Care cunoaște mișcarea fiecăruia?... Dar tu nu înțelegi aceasta din cauză că cele ce le-ai auzit la priveriștile publice au întunecat mintea ta, și de aceea cele ce se fac acolo le introduci în rânduielile bisericești, manifestând prin strigări nebune lipsa de ordine a spiritului tău. Oare îți vor ajuta ție rugăciunile mâinilor, ce le ridici fără rânduială și strigarea cea mare... lipsită de minte? Cum nu te rușinezi de cuvintele ce le pronunți astăzi: Lucrați Domnului cu frică și bucurați-vă de El cu cutremur? Poate a lucra cu frică înseamnă a lucra fără de regulă, cu încordarea puterilor și fără de cunoștința acelor lucruri, de care vorbim cu sunete neregulate ale vocii? Dar vei zice, profetul poruncește ca lauda să o facem cu strigare: „Strigați, zice el, Domnului tot pământul?” Și noi nu oprim așa o strigare, dar oprim strigarea fără de minte, nu oprim melodii de laudă, ci oprim melodii nepioase, strigările peste fire ale unuia înaintea altuia, ridicarea subită și nefolositoare a mâinilor în aer, baterea cu picioarele, datine nepotrivite și nedemne⁶².

Asemenea Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Niceta de Remesiana recomandă meditația asupra textului cântării, participarea minții la executarea acesteia și eliminarea oricărei influențe teatrale, deoarece se cântă nu din dorința de a plăcea oamenilor, ci pentru a-L slăvi pe Dumnezeu⁶³.

Așa cum am putut observa din textele citate, Părinții au urmărit să accentueze spiritul de umilință în cântare, de pietate, de sinceritate și de moralitate, prin care să contrabalanseze caracterul teatral și exclusiv artistic al muzicii profane, în toate urmărind sobrietatea care izvorăște din liturgia ca jertfă mistică a lui Hristos, Care se oferă credincioșilor.

Important în execuția cântării bisericești nu este numai talentul dublat de posibilitățile vocale, ci mai ales credința și modestia sufletului, un spirit treaz, o judecată sănătoasă și o conștiință împăcată⁶⁴. Prin măsurile pe care le-au luat, învățătorii Bisericii au urmărit înlăturarea tendințelor vanitoase, de ieșire în evidență, „înțelegând frumusețea cântării sub un unghi spiritual, realizată într-o transportare desăvârșită,

⁶² Sf. IOAN HRISOSTOM, *Homilia in laudem eorum, qui comparuerunt ecclesia, quaeque moderatio sit servanda in divinis laudibus*, PG 56, col. 99, apud Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929, p. 411.

⁶³ Sf. NICETA de Remesiana, *Despre folosul cântării...*, p. 627.

⁶⁴ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie la Psalmul 41*, apud P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 224.

într-o emoție înaltă și într-o identificare a inimilor, din care rezultă o unitate disciplinată a vocilor, în același timp cu unitatea simțirii și a duhului”⁶⁵. Atunci când lucrurile au degenerat, Biserica a dat canoane și norme prin care a reglementat tipul de comportament al cântăreților în biserică, dar și maniera de cânt potrivit cu caracterul sfințitor al cultului liturgic⁶⁶.

Concluzii

Prezența cântării liturgice în cultul Bisericii, de la întemeierea ei și până în zilele noastre, constituie pentru credincioși o formă de rugăciune, exprimată prin arta muzicală, fapt care-i conferă acesteia forță de expresie, înțelegerea și trăirea adâncă a conținutului teologic pe care-l poartă. În Biserică, cuvântul lui Dumnezeu are funcție teologică și doxologică; prin el se transmite credința creștină spre a putea fi cunoscută cu mintea, dar și trăită cu inima, și tot prin el aducem mulțumire, laudă și preamărire Creatorului pentru darurile vieții și pentru darul răscumpărării din robia păcatului și a morții.

Melosul, ca parte constitutivă a cântării, are funcția de a sublinia și accentua sensurile profund teologice și duhovnicești ale cuvântului. În cadrul relației *cuvânt-melos*, primatul îl deține cel dintâi. Conștienți de eficacitatea transmiterii învățăturilor sfinte prin muzică, Sfinții Părinți au cultivat-o, atribuindu-i un loc însemnat în cultul liturgic. În paralel cu dezvoltarea și definitivarea slujbelor bisericesti, muzica se dezvoltă la rândul ei, devenind în timp, funcție liturgică a cultului Bisericii. Pe lângă rolul de a transmite minții și trăirii omului adevărurile descoperite de Dumnezeu, cântarea este un mijloc important de popularizare a învățăturii celei sfinte și de întărire a unității de credință a credincioșilor. Această lucrare a Bisericii s-a putut realiza mai ales prin intermediul cântării în comun.

Totodată, cântarea are un rol de seamă în terapia sufletului omului care o practică, trezind sentimente de bucurie sfântă, liniște, pace și

⁶⁵ P. VINTILESCU, *Poezia imnografică...*, p. 224.

⁶⁶ Amintim aici două canoane: Can. 15 al Sin. Local de la Cartagina care preciza faptul că numai cântăreții canonici pot cânta de pe amvon, folosind textele din carte aprobate de Biserică, fără a exista riscul strecurării unor învățături greșite; Can. 75 al Sin. Trulan prin care se stabileau unele reguli de cânt, evitându-se strigătele fără rânduială, răcnirea și care fixa interdicția de a se adăuga ceva nerânduit de Biserică. A se vedea în acest sens, Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, EIBMBOR, București, 1992, pp. 220, respectiv, 148.

întărire în iubirea de semeni. Cântarea liturgică a primit consacrarea într-o ordine mai înaltă, într-o ascensiune ierarhică către o realitate nevăzută. Astfel, ea a fost constituită după modelul cântării cetelor îngerești; în sens mistic, ea se constituie ca un ecou sau răsunset al armoniilor cerești executate de îngeri. De aceea, imnul Bisericii este o copie a „prototipului” ceresc. Existând în Biserică pericolul pătrunderii unor muzici impregnate de spiritul teatral și profan, Sfinții Părinți au stabilit canoane și prescripții referitoare la cântarea bisericească. Au încercat să înduhovnicească muzica transmisă prin modurile grecești, apropiind-o de caracterul sfânt al cântării psalmodice practicate de Biserică, îndeosebi în primele patru veacuri. Au respins muzica profană, tocmai pentru caracterul ei alunecos, axat pe stimularea patimilor și a plăcerilor senzuale. Ei au arătat prin învățăturile lor că muzica liturgică trebuie să exprime și să trezească în suflete simțământul umilinței, al pietății, al pocăinței și al evlaviei, că spiritul acesteia trebuie să fie conform cu spiritul învățăturilor evanghelice descoperite de Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Summary - The Theological and Spiritual Dimension of Liturgical (Byzantine) Chant in the Orthodox Church

The study entitled „The theological and spiritual dimension of liturgical (Byzantine) chant in the Orthodox Church” has a threefold structure: 1. *Liturgical chant understood as theological experience*, 2. *The role of liturgical chant in the view of the Church Fathers*, and 3. *The position of the Church Fathers on lay music*. As early as the introductory paragraphs, the author emphasizes the role of chanting in the early Christian Church worship, as a liturgical manifestation appropriate for the Saviour’s Gospel, which constitutes a way of tightening the Christians’ communion and of glorifying God, as well as confessing and strengthening the true faith.

Following the course of chanting, from the religious ceremony of the Holy Temple, to continue with the period after the Lord’s Ascension and then reach the Byzantine age, the present study asserts the liturgical chant’s development due to hymnographers and melodists, who introduce novel hymnographic genres with poetic and theological contents, intended to counter the spread of heretical teachings. During the same period, church chanting acquires new manners of performing, such as antiphonic, or alternating, chanting or the responsorial one.

The present study aims at emphasizing the theological and spiritual sense of liturgical chanting, as well as its importance in Christians’ spiritual life.

In the first part of the study, the subchapters *The word as instrument of expression in the divine worship*, and *The word-melody symbiosis in liturgical chant*, broach the relationship between word as a means of expression, a manifestation of man's rational, thinking side, and tune as a form of expression in worship, which clothes the holy words. Due to its outstandingly poetical character and emotional load, the chant addresses both spiritual life and the discourse on God, thus constituting one of the liturgical ways of placing the word in the service of Christian theology.

The wording and tune must achieve perfect balance, and mutually determine each other, and as such – the author cautions – any exaggeration in the melodic aspect becomes uncanonical, that is in disagreement with the principles of church chanting as established by the Holy Fathers and so, implicitly, this „deviant” performance contradicts the norms that prescribe sobriety in singing.

The focus of the second part of the study is the patristic argumentation on the instrumental role held by chanting within the divine service, both in order to convey the God-revealed truth, and to create a proper atmosphere for praying; chanting is the most effective means for the spiritual elevation of the worshippers, and for the consolidation of their unity of faith in Christ. Thus, St. Basil the Great as well as St. Gregory of Nyssa and St. Ambrosius of Milan stress the role of psalmody in memorizing the teachings inspired by the Holy Spirit. Truths of faith are more easily remembered, for the language employed is the analogical and symbolical one.

Finally, the theological analysis dwells on the position of Church Fathers on lay music. This attitude was manifest in their establishing of rules intended to educate and perfect the worshippers' conduct in churches, as well as in the endeavour to spiritualize the music originating from the Greek cultural realm, which they aimed to adapt to the Church's spirit and bring closer to the psalm singing. The distinctive traits of their outlook on church chanting are the spirit of humility, piety, sincerity and morality in singing, meant to counter the theatrical, solely artistic character of lay music, and to pursue the sobriety that stems from the understanding of the liturgy as the mystic sacrifice of Christ, Who offers Himself to the faithful.

Eduard Florin TUDOR

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

L'AUTORITÉ SYMBOLIQUE DANS L'ISLAM. ÉTUDE DE CAS SUR UNE FATWA CONCERNANT LES TROIS RELIGIONS MONOTHÉISTES

Un contexte islamique effervescent

Le Coran ainsi que les autres Livres considérés comme révélées, vit un présent continu. Il est actualisé et se plie sur des situations contemporaines. Dans l'islam qui respire par le Coran, on assiste à une résurrection de l'orthodoxie coranique. Fondée sur une expérience commune, celle-ci se transforme en appel et devient une force de revitalisation des pulsions panarabes, le liant d'une unité essentielle, primaire et retrouvée. Dans le corps de l'islam, le Coran a des fonctions vitales, c'est la lumière dans le processus de la photosynthèse. Il y a quatorze siècles et encore plus à présent, surtout dans l'islam sunnite, à forte connotation politique.

Inépuisable source d'énergies, la *doxa* coranique dispose en plan religieux et mental une ligne symbolique. En suivant ce trajet, une *fatwa* prononcée en 2002 englobe deux plans temporaux : l'un qui tire sa sève du Coran, purement religieux, et l'autre qui justifie son existence par le Coran même, en vivant sa diachronie, le temps de l'histoire, le vécu¹. Un *alors* de l'idéal, un *maintenant* du pragmatique. La frontière est toutefois,

¹ Youssouf Kardaoui, l'auteur de cette fatwa, est un connu savant de l'islam sunnite, un ancien de l'Université Al-Azhar, en Egypte. Auteur prolifique, il a écrit plus de quatre-vingts ouvrages, sur de sujets divers dont on cite quelques-uns : *Le véritable monothéisme*, *Les Frères musulmans*, *La position de l'islam vis-à-vis de la mécréance des Juifs et des Chrétiens*. Il appartient au traditionalisme sunnite de facture wahhabite. Ancien membre du mouvement « Les Frères musulmans », emprisonné dans sa jeunesse estudiantine pour ses convictions, il se déclare un admirateur du cheikh Hassan Al-Bannâ. Youssouf Kardaoui est l'auteur de moult *fatwas*, une présence active sur les sites consacrés à l'islam, sur les chaînes TV dont la plus connue est Al-Jazeera (basée à Doha, au Qatar) et un invité couru à des conférences. Il est le président du *Conseil des fatwas européennes*, organisme basé à Londres. A consulter pour plus d'information les sites Internet qui lui consacrent une position privilégiée dont on peut en citer un pour les francophones : www.islamophile.org

fluctuante. L'un est une pure théorie, l'autre incarne la pratique; la complémentarité est leur note définitoire.

On espère que l'interprétation de cet acte normatif, la *fatwa*, nous apporte le contour d'un univers de la pensée islamique contemporaine chargée de symboles et de plaies ouvertes. Vivante, en pleine expansion, controversée et controversante, celle-ci existe. On doit seulement la surprendre dans la plus réelle hypostase possible².

On essaie de démontrer que tout cela appartient à l'anthropologie, à la situation du bon musulman au monde donc à une nouvelle anthropologie, celle qui revit sous la bannière de l'islam. La démarche a en vue, à partir du texte, une analyse explicative appartenant au champ de l'anthropologie religieuse. Sur la ligne d'une herméneutique constitutive et intégrative, proposée par l'universitaire Mohammed Arkoun, il nous est nécessaire la reconstruction symbolique du texte. Une possible manière de travail saura être mise en oeuvre à l'aide des instruments appartenant aussi à l'exégèse coranique, à la philologie arabe et à une philosophie pragmatique en relation avec l'histoire passée et présente du Moyen Orient, espace privilégié des trois monothéismes³.

«Bismallah Ar-Rahman Ar-Rahim

Fatwa⁴

Le boycottage des marchandises juives et américaines

² Voir aussi le livre d'Antoine MOUSSALI, *La croix et le croissant*, Editions de Paris, 1998. Dans ce livre, ce père lazariste d'origine libanaise fait la distinction entre les trois religions considérées comme abrahamiques par une partie des orientalistes en expliquant aussi le type de monothéisme qui peut s'appliquer à l'islam. Dans la structure même de l'islam, il souligne le type de relation avec Dieu qui n'est pas selon le modèle de la Trinité comme dans le christianisme mais qui suit le modèle d'une pensée unique, verticale. Il souligne aussi l'importance de la relation entre la théologie et l'anthropologie, même symbolique, lorsqu'on s'essaie dans des analyses sur ces religions vivantes.

³ Mohammed ARKOUN, *Lectures du Coran*, Paris, 1982, p. XXII.

⁴ La *fatwa* est une décision religieuse islamique, normative et officielle, qui vient comme une réponse à une question de société concernant le chemin à suivre du monde islamique. L'auteur d'une *fatwa* doit être une personnalité religieuse islamique, reconnue telle quelle par la communauté. Cf. Cyrill GLASSÉ, *The Concise Encyclopedia of Islam*, Harpers & Row Publishers, Sans Francisco, 1989, p. 56. Il y a une relation étroite entre les *fatwas* et la *charia*, les premières étant un reflet quotidien de la loi islamique. A part les *fatwas* éparpillées ici et là, sur un format papier ou électronique, l'auteur de cette *fatwa* a groupé même de telles décisions dans un livre, *Fatwas contemporaines (Fatâwâ Mu'âsirarah)*.

Quel est le principe à suivre dans les relations avec les Juifs et les chrétiens?⁵

Quel est le principe à suivre dans les transactions qui concernent les produits juifs et américains?

Qu'il soit loué le Dieu des deux mondes, la prière et la paix pour l' élu et pour celui qui apporte la Providence des deux mondes, notre Seigneur, Muhamamd⁶, et pour sa famille et tous ses amis et commençons...

D'abord, en ce qui concerne la première partie: en aucun cas, il ne nous est pas permis d'avoir des relations avec les Juifs en aucune circonstance, il nous est interdit d'avoir des relations avec eux en toute circonstance parce qu'ils sont ennemis et guerriers contre l'islam et son peuple, ils nous ont occupé la terre⁷, ils ont foulé aux pieds nos saintes croyances⁸, ils ont violé notre intimité et ils continuent de le faire jour et nuit et à ce sujet, il (Muhammad n.n) dit: «Allah vous interdit de vous prendre comme alliés ceux qui ont été contre vous au nom de la religion, qui vous ont chassé de vos maisons et qui ont aidé à votre chasse. Et ceux qui se font des alliés de ceux-ci sont des injustes (*Zhalimun*)»⁹.

Et il (Muhammad n.n) dit encore: «Luttez avec les infidèles avec vos mains, votre argent, votre langue»¹⁰, mais nous ne pouvons pas lutter maintenant avec toi avec armement surtout parce que les intrus provoquent des problèmes entre nous (les musulmans n.n) et nous n'avons pas d'autres armes à l'exception du boycottage et il est

⁵ Dans le texte il y a l'expression *Ahl al-kitab* qui désigne par «les gens du Livre» les fidèles des trois religions abrahamiques: le judaïsme, le christianisme et l'islam.

⁶ Dans la traduction de l'arabe, nous préférons garder le mot Muhammad sans le franciser par souci du maintien de l'esprit du texte original.

⁷ Dans le texte, le même mot, *ahl*, est utilisé pour désigner «la nation islamique». Le mot *makdasat* (ici traduit par «terre» en se référant au problème israélo-palestinien) a encore le sens de *sanctuaire, lieu sacré*. L'expression *Bait al-makdis* («la maison du lieu sacré», en traduction littérale) désigne la ville de Jérusalem. Une autre expression qui contient le mot *makdasat* est *Al-ard al-makdas* qui désigne «la terre sainte».

⁸ Il s'agit d'un appel à la mémoire des faits réels car par «la terre sainte» dans le vocabulaire islamique est comprise la Palestine. L'auteur de cette fatwa a écrit d'ailleurs un livre sur ce sujet: *Jérusalem est la cause de tout musulman*.

⁹ Le Coran, le verset 9 de la Sourate 60, *Al Mumtahana (l'Épreuve)*. Dans la traduction de Jacques Berque, le même verset est: «Il (Allah n.n) interdit seulement, ceux qui vous combattent pour cause de religion, vous évincent de votre habitat ou concourent à votre éviction, de pactiser avec eux. Qui pactise avec eux, ceux-là sont les injustes». (*Le Coran*, 60,9, traduction en français par J. Berque, Albin Michel, 2002).

¹⁰ Le texte cité appartient au *Hadith* «Les dires du Prophète Muhammad».

obligatoire pour les musulmans le boycottage des Juifs du point de vue économique, culturel et politique. En même temps, le boycottage des guerriers d'entre les gens du Livre¹¹ comme les Serbes et les Américains agresseurs, comme les Hindous, comme tous ceux qui luttent contre l'islam et qui soutiennent la guerre avec lui (avec l'islam n.n).

En ce qui concerne la seconde partie, en ce qui concerne les chrétiens: s'ils sont des guerriers comme les Serbes et aussi comme ceux dont je vous ai parlé, nous les boycotterons eux aussi mais s'ils sont pacifiques¹² et différents des guerriers, il n'y a aucun problème, en pouvant avoir des relations d'exportation et d'importation avec eux, à la seule condition que les affaires entre nous soient selon la volonté d'Allah, sans qu'elles soient interdites¹³, et ainsi on a la confirmation de ses paroles: «Allah ne vous interdit pas d'être bienfaisants et justes avec ceux qui ne vous ont combattu à cause de la religion et qui ne vous ont pas chassé de vos maisons. Car Allah aime les justes»¹⁴.

Et mon prophète a eu des relations d'affaires avec les infidèles¹⁵, en ventes et achats, tant qu'ils ne se sont pas dressés contre lui et contre sa religion.

Youssef Kardaoui, le Directeur du Centre de Recherche de la Sunna et de la Sira¹⁶.

En final ... Si ces mots ont touché la croyance de ton cœur, aide-toi tout seul, en boycottant les produits américains et juifs et Allah te récompensera»¹⁷.

¹¹ L'utilisation de la même expression «Ahl al-Kitab», Les gens du livre.

¹² Voir la parfaite homonymie entre le mot *masalim* (consonnes *mslm*-pacifique) et le mot *muslim* (consonnes *mslm* – musulman).

¹³ Le verbe *Harama* a d'abord une connotation religieuse. On comprend que toute chose est acceptée s'il n'y a pas une interdiction d'Allah, si elle n'est pas *haram*, interdite.

¹⁴ Le Coran, la sourate 60, Al Mumtahana, verset 8.

¹⁵ *Kafaar* (infidèles, au pluriel) a un sens religieux désignant celui qui ne croit pas en Allah.. L'on nous dit que le Prophète a eu des relations avec les infidèles, donc avec des Juifs, des chrétiens et des polythéistes de la Péninsule Arabique. Selon son exemple tout bon musulman peut avoir des relations d'affaires avec les infidèles. Mais comme cette sphère n'inclut pas les Juifs (antérieurement toute relation avec les Juifs était défendue), on peut comprendre par «les infidèles» exclusivement les chrétiens.

¹⁶ Une traduction serait «Le Centre pour l'étude de la tradition (Sunna) et du comportement (Sira)». L'auteur est le fondateur de ce Centre islamique, en 1977.

¹⁷ La traduction du texte de l'arabe en français nous appartient.

Le texte et le contexte

D'abord, on doit souligner le contexte des textes coraniques utilisés par l'auteur pour motiver son appel. Celui-ci date de l'an 2002 et a été prononcé par la plus haute autorité islamique de Qatar, l'imam Youssouf Kardaoui.

La sourate «Al-Mumtahana » dont deux versets y sont cités, est l'une des plus populaires parmi les musulmans de toute sorte. Les deux versets imposent aux fidèles deux « types d'alliances »¹⁸ dans leurs relations avec ceux d'une autre religion. La première, d'ordre négatif («Allah n'interdira pas... »), illustre le pacte entre ceux qui n'ont aucune relation conflictuelle entre eux. La seconde, d'ordre positif interdit toute relation s'il y a des conflits.

En plus, pour traduire le verbe *katala* on doit choisir un sens qui définit l'atmosphère contemporaine. Le premier sens est *lutter* donc, une action concrète mais moins précisée (Quelle sorte de lutte?). Les autres sens appartiennent à une aire linguistique plus pragmatique du champs sémantique de l'agression: *tuer, combattre, se battre* Cependant, on a préféré le sens de l'expression «être contraire au...» qui est plus chargée sémantiquement que les autres parce qu'elle implique tous les types de combat, par tous les moyens.

Le traducteur de la version coranique en français a choisi pour le même verbe *katala* le correspondant «combattre»¹⁹. Mais il nuance sa traduction dans l'esprit de la doctrine islamique. Ainsi, même s'il n'y a pas dans le texte coranique un verbe «s'allier», il a combiné les deux types d'énoncés, négatif et positif (pour «interdire») et a ajouté un nouveau verbe «s'allier». Son travail a pour but d'adapter le texte en français plus que de le traduire au niveau littéraire.

Une possible traduction, propre au niveau littéraire (le premier niveau d'une traduction) pourrait être: «Allah ne vous interdit pas...» ou «Allah ne vous conseille pas de mettre fin à vos relations avec».

Au niveau linguistique et comparatif on peut proposer encore une nuance. Pour traduire l'arabe *muksit* le même traducteur préfère le sens «équitable» qui, à l'entrée de dictionnaire se trouve en troisième position, après «juste» et «brave». On a choisi le sens «juste» parce qu'on est parti

¹⁸ Dans les théories modernes de la communication, notre situation appartient à la rhétorique du Coran.

¹⁹ Cheick Boureima ABDOU DAOUDA, *Le sens des versets du Saint-Qour'an. Arabe-Français* Daroussalam, Arabie Saoudite, 1999.

de l'idée que le vocabulaire de la justice islamique ressemble à celui du judaïsme et du christianisme. On n'oublie pas le fait que dans ces trois religions monothéistes, connues comme abrahamiques, il y a bien des points de convergence, pour ne pas dire une unité d'idées à quelques égards. En diachronie, l'univers judéo-chrétien a imposé le juste Job et non l'équitable Job.

Au niveau rhétorique du texte il y a quelques précisions qui s'imposent. La *fatwa* est, au niveau de l'écriture, un texte religieux qui utilise, à l'égard d'un problème ponctuel, les formules du discours religieux: introduction et fin, deux versets qui soutiennent l'idée de base et un argument tiré du *Hadith*. En quelques mots, le texte encapsule la vision islamique sur le monde par les formules propres de sa rhétorique. Le texte du *Hadith* est illustratif en ce sens.

Au niveau symbolique, l'opposition du monde musulman (une forme d'observance stricte de ses propres règles) se réalise par les moyens immédiats du quotidien: «avec les mains» (une forme primaire de confrontation), «avec l'argent» (la composante économique et financière est la principale alternative proposée par ce texte) et «la langue» (à vrai dire, la propagande). Le choix du boycottage est une solution de moment à cause du manque «d'armement». Il y a aussi l'appel à des situations religieuses et politiques controversées, proposées aux lecteurs qui ont un horizon d'attente. Donc, celui qui écrit s'adresse à ceux qui connaissent la situation religieuse et politique dans une même et unique perspective. Cela puisqu'il y a d'abord, une guerre de la propagande.

Dans le même contexte, il apparaît le mot «dijhad», utilisé dans une expression²⁰. Controversé car utilisé de manière abusive surtout par des radicaux interprétant à la lettre les textes coraniques le comportant, son premier sens est «effort»²¹. Cette traduction du mot fait référence à un effort qui implique une évolution spirituelle. En utilisant ainsi le terme, l'auteur de cette *fatwa* pourrait faire appel aux efforts de ces lecteurs qui devraient se manifester ainsi pour sauvegarder l'unité de l'islam²². Le mot est soutenu par des versets coraniques dont le plus important se réfère à

²⁰ Nous n'avons pas gardé le mot *dhijad* dans notre traduction mais nous avons traduit l'expression par «ne pas lutter avec», étant donné le contexte de l'opposition proposée.

²¹ Voir aussi le très bon dictionnaire en ligne Sakhr à l'adresse: <http://dictionary.sakhr.com>.

²² L'auteur de cette *fatwa* n'utilise pas le mot *harb*, perçu comme synonyme du mot *dijhad*, ce dernier ayant une connotation plutôt religieuse tandis que le premier se réfère à une guerre habituelle, à une confrontation armée.

la réponse en cas d'agression: «Combattez sur le chemin de Dieu ceux qui vous combattent sans pour autant commettre d'agression: Dieu déteste les agresseurs»²³.

Celui qui parle arabe le comprend tout de suite parce que, on le sait, chaque expression est l'outil concret d'un bagage culturel, mental, formé et structuré au long des siècles d'existence. Les héritiers reprennent de leurs ancêtres un héritage des sens sur le monde où ils vivent car chaque langue travaille dans la mentalité d'un groupe en tant qu'élément de formation et de cohésion du groupe. En héritant une langue, on hérite aussi la mémoire des conflits et des typicités ainsi que les paradigmes d'une vision sur des situations qui menacent l'existence du groupe linguistique même²⁴. En ce sens, un islamologue moderne surprend déjà cette situation après la disparition du prophète qui marque le début de la naissance d'une mémoire collective:

«Par ailleurs, les textes d'histoire islamique s'enracinent dans une mentalité et dans un monde culturel spécifiques, formés d'héritage traditionnel et d'assimilation de production étrangères. D'où des caractéristiques, dans les sujets traités et surtout dans les formes et techniques adoptées, qui se maintiennent à travers le temps»²⁵.

La rhétorique du religieux y rajoute ses significations et ses perspectives, sans doute. Cela parce qu'on est dans une logique du discours qui se soumet aux «verdict du temps» (*hukm al-wakt*)²⁶. Le traditionalisme sunnite garde à tout prix une perspective qui, malgré les mouvements modernistes aux cours des siècles, est bien enracinée dans l'histoire des révélations prophétiques concernant Muhammad. Tout essai de faire tomber ces lois immuables a été voué à l'échec²⁷.

²³ Sourate 2, verset 190, «La vache», cf. traduction française du Coran par J. Berque, ed.cit.

²⁴ Un tel exemple de typicité est sans doute le fameux «mythe» musulman de l'âge d'or de l'Espagne musulmane. Loin d'être une période sereine, ce Moyen Âge multiculturel est une idée formatrice récurrente de la pensée musulmane. Voir dans ce sens une très bonne introduction, Pierre GUICHARD, *Al-Andalous, 711-1492 Une histoire de l'Andalousie arabe*, Hachette, col. Pluriel Histoire, 2001.

²⁵ Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006, p. 136.

²⁶ L'expression appartient à l'islamologue et l'universitaire français Dominique Urvoy qui l'utilise comme titre de chapitre dans son ouvrage de référence *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006, p. 612.

²⁷ Dominique URVOY, *L'histoire de la pensée...*, ed. cit., p. 613. Voir l'exemple des quelques essais portés à l'encontre du traditionalisme sunnite.

Le symbole et l'autorité

Au niveau symbolique et herméneutique du texte, peut faire appel aux termes de la sociologie politique de Pierre Bourdieu²⁸. On souligne dès le début que dans notre texte il n'y a pas de «logiques savantes» (Bourdieu) comme les mathématiques et la physique qui utilisent des moyens précis d'analyse. Au contraire, on se situe dans l'univers mental d'une religion qui a ses propres formes symboliques dans ses rapports avec les «formes pratiques» de l'existence (surtout la situation du Moyen Orient).

Dans ce contexte, on sait que celui qui signe le texte, le cheikh Youssouf Kardaoui., bénéficie d'une consécration symbolique, la pièce de base dans l'institution de l'islam. Il a un pouvoir certain parce qu'il est le directeur d'un Centre d'études islamiques, en étant par cela investi d'un charisme symbolique. Dans la même mesure, la place d'où il prononce la fatwa a, pour ses lecteurs, un comparable ou plus grand pouvoir symbolique que l'Université ou les médias dans la société contemporaine. Cette situation symbolique est réelle car l'islam sunnite ne connaît pas d'hierarchie. Un *ouléma* appartenant obligatoirement à l'une école des quatre écoles juridiques sunnites traditionnelle et prononçant des *fatwas* a un pouvoir symbolique certain²⁹.

En termes d'économie, tout ce qu'il dit est vendable ou en termes d'analyse du mental, son message exerce une domination symbolique. En tant que cheikh, ceux qui lui sont subordonnés (soit en plan religieux, soit en plan institutionnel), vont lui obéir. Surtout parce qu'il est le représentant de l'institution du Coran, le seul filtre officiel d'herméneutique de l'être humain, *hic* et *nunc*. Ou, «l'homme-dans-le-monde» selon le langage de Heidegger.

Ce symbole de la société musulmane est défini dans les termes du pouvoir qu'il représente, comme s'identifiant au pouvoir même: «Le pouvoir, c'est d'être crédité de pouvoir» (Hobbes). Dans la même mesure, il est aussi ce que le mental occidental comprend par «Homo

²⁸ Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Voir spécialement le chapitre *Le marché des biens symboliques*, Seuil, Paris, 1998

²⁹ Pour le wahhabisme, un courant réformateur traditionaliste auquel l'auteur de cette fatwa appartient, les seules sources normatives sont le Coran, la Sunna (Tradition) et les quatre écoles juridiques sunnites qui forment le *fiqh*. (cf. Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, 1994, p. 309) Youssouf Kardaoui fait partie des cinq personnalités sunnites les plus médiatisées, les plus respectés et les plus influentes dans le monde islamique contemporain.

Academicus». En tant que pouvoir culturel (et dans sa société, la religion est la culture entière) il fait la liaison entre le monde politique et le monde spirituel, entre le *ici* et le *là-bas*, entre le concret du quotidien et l'idéal d'ordre livresque.

Les deux univers ne sont pas autonomes, comme il est le cas en Europe ou dans toute société démocratique d'ailleurs. Dans la société islamique, il y a un univers économique qui sépare les deux univers, une sorte de *hic et nunc* islamique mondialisateur qui a son importance mais qui ne produit pas de ruptures visibles entre la composante politique et celle religieuse. Cela parce que, même si entre les trois espaces symboliques (politique, économie, religion), il y a des relations d'interdépendance, au niveau de la singularité, chaque individu assume son appartenance à une structure. Et il bénéficie de l'importance de deux autres. Il ne peut s'en dispenser parce que le filtre social fonctionne à l'excès dans une telle société. C'est ce que l'Europe rurale (surtout celle de l'Est, conservatrice des mécanismes sociaux spécifiques aux civilisations paysannes) comprend par «la voix du groupe social».

Grosso modo, les protagonistes de cette *fatwa* (je parle de celui qui la signe et de ses lecteurs musulmans) obéissent à la même règle qui soutient que l'Etat même est la religion, en vertu du premier Etat islamique, celui créé par Muhammad à Médine. Cette situation est possible par la conformation à une tradition qui vit au présent continu, par son soutien même dans le corpus du Coran. Renoncer à cette position, c'est renoncer à l'idée que l'Etat a des racines coraniques et il serait *haram* parce qu'il est en péril de perdre l'identité islamique et arabe. Entre tous ces termes, les frontières sont fluctuantes au sens où les nations se confondent avec l'idée d'Etat islamique dirigé par la *charia*. La définition traditionnelle de *l'Umma* annule l'idée de nation, au sens occidental du mot, pour désigner une seule nation, au sens religieux, celle de tous les musulmans³⁰.

Une très bonne définition de cette position nous est fournie sous la plume d'un écrivain tunisien contemporain:

«L'Etat est compris comme le centre de *l'Umma*, un centre sacralisant qui actionne par coercition, répression, propagande, dans la manière de tous les Etats, mais qui légitime, sans cesse, toutes les actions de

³⁰ Voir article *Ummah* in Concise Encyclopaedia of islam, éd.cit, p. 409

son pouvoir par une lecture spécifique des textes du Coran, du Hadith et des exégètes»³¹.

Dans ce contexte, une telle *fatwa* devient un acte symbolique d'une autorité culturelle (et symbolique) qui fonde son existence sur le soutien d'un tel type d'Etat, une *Umma* paradigmatique. Laissant de côté l'œuvre politique du prophète, on rappelle seulement que le troisième Khalifa («lieutenant» de Dieu) en tant qu'autorité politique veille à l'achèvement de l'édition canonique du Coran³². Ainsi, 20 ans après la mort de Muhammad (en 632), le khalife Uthman (644-656), impose le texte du Coran dans la forme qu'on connaît à présent, en rassemblant une commission qui accepte 7 lectures différentes du livre sacré musulman³³. Donc, en 652 le Coran immuable du présent était dans sa forme définitive et accepté comme la principale source écrite de la *Umma* islamique³⁴. Par cette immixtion du politique dans le monde du religieux, l'islam devenait «nihil sine... Coran Kariim ». La situation se perpétue et un scientifique islamologue la souligne de manière claire:

«Traditionnellement le musulman a trouvé dans le Coran des textes l'incitant à s'engager dans la lutte armée pour la cause de l'islam ou le lançant dans le prosélytisme, spécialement par l'enseignement de la langue arabe, ou encore par la promotion du bien et l'interdiction du mal»³⁵.

Réactualisation d'un message venant du passé

Relire cette *fatwa*, cela suppose une dimension initiatique parce qu'on doit avoir l'expérience du décalage symbolique entre les deux univers pour surprendre le ton et ses idées. Surtout, on doit avoir la sincérité scientifique de reconnaître dans ce texte une *doxa*, une expérience commune aux musulmans, qui à nous, Européens, éduqués

³¹ Ahmad KADIDI, *Islam-Occident. Un conflit millénaire...des croisades à la guerre du Golfe*, La pensée universelle, Paris, 1999, p. 224.

³² Ahmad DJABBAR, *Une histoire de la science arabe*, Seuil, Paris, 2001, p. 60.

³³ Les premiers califes unifient les entités politiques arabes sous le drapeau de l'Etat de Médine. Après l'épisode de la mort d'Ali (en 661), les musulmans se divisent.

³⁴ *Umma* se traduit par «nation, peuple, corps politique».

³⁵ Jacques JOMMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Cerf, coll. Patrimoines, 1996, p. 158.

surtout dans un esprit judéo-chrétien, plus ou moins caché, nous semble souvent une pure théorie. Sur les sens du communautarisme musulman, Jacques Jommier a une riche réflexion qui saisit les données essentielles du bon musulman, dans son milieu, sous le signe du Coran immuable:

«Il est certain que la société musulmane est cimentée par un sens communautaire plus fort que celui de bien d'autres groupements humains. Les mouvements islamistes à l'heure actuelle sont portés par ce sentiment ; ils peuvent mettre en avant des versets du Coran pour justifier des décisions discutables mais des versets interprétés à leur façon, de manière fondamentaliste. Qui osera s'opposer à eux lorsque la masse des gens simples est impressionnée par le fait qu'il s'agit du Coran. La lecture du texte crée des réflexes et nombreux sont ceux qui, se retrouvant à plusieurs, sont repris par les réflexes fondamentalistes ou tout au moins adoptent un profil bas et se taisent»³⁶.

Ainsi, cette *doxa* est d'abord, l'esprit vivant et assez provocateur, caractérisant une religion en expansion. Le même processus vivait le judaïsme il y a 2000 ans, ou plus précisément, avant 70, le temps de la destruction complète du Second Temple de Jérusalem. Après cette date, le judaïsme entre dans un processus de dissolution, de perte d'énergies d'ordre spirituel, d'une fracture de l'idéal. En ce qui concerne le christianisme, un processus semblable on retrouve avant l'an 1000, le moment où le processus de christianisation de l'Europe était presque achevé.

Ensuite, cette *doxa* fait appel à une mémoire symbolique et collective qui retient les confrontations, logiquement, en termes de *nous* et les *autres*:

- «Il ne nous est pas permis d'avoir des relations avec les Juifs en aucune circonstance... »

- «Ils ont occupé notre terre...ont violé notre intimité».

On observe qu'il n'y a pas seulement un conflit dans le Moyen-Orient (le problème israélo-palestinien) mais aussi «une guerre contre l'islam». Donc, d'abord un regroupement dans l'identité religieuse, et puis, en altérité. Et la frêle altérité acceptée il y a aussi dans les termes du domaine religieux: un *alter* «judaïque» et un *alter* «Chrétien» (*nassr* ou

³⁶ J. JOMMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, p. 157. L'autorité symbolique, si elle appartient au côté fondamentaliste, peut diriger la vie du musulman en se servant des versets coraniques interprétés à son guise.

massihi en arabe). L'Autre existe aussi dans le champ de la religion mais celui-ci, comme on l'a vu, dans l'islam n'est pas du tout autonome, situation explicable par la position prééminente du Coran.

Au moment où il est dit «on ne peut pas lutter avec toi», cet *alter ego* de la religion, un «toi» de la confrontation, soutient un symbolisme de la victimisation et du sacrifice sous-entendu. Il y a chez le bon musulman à qui s'adresse l'auteur de ce texte une mémoire symbolique qui fonctionne. Et cela va évoluer au niveau symbolique le temps où les similitudes sont cherchées dans le propre champ («chez nous») et non dans les termes d'un dialogue avec l'autre («chez vous»)³⁷.

Dans ce texte, les ennemis possibles de l'islam seraient les Juifs, les Serbes, les Hindous et les Américains, cités pour s'être opposés en plan religieux et politique. Les possibles divergences ne doivent pas être utilisées à but religieux, ce que l'auteur du discours essaie de transmettre. Pour ne pas faire appel qu'à un seul exemple qui contredirait à tous les égards celui qui essaie de brosser ce tableau suggérant une confrontation symbolique: parmi les Américains cités il y a bien des musulmans qui ont pu exercer leur religion grâce à la liberté d'expression mentionnée de manière explicite dans la Constitution des Etats-Unis d'Amérique³⁸.

Toujours dans ce double discours, par l'occupation dont le texte parle, il y a une insistance sur l'univocité car la terre dont il est question appartient, du point de vue symbolique, aux trois religions monothéistes.

³⁷ Du point de vue anthropologique, cette distinction est palpable car le bon musulman, conformément à la doctrine qu'il suit fait très bien la différence entre son champ, celui des croyants dont le mot d'ordre est *l'islam* («la soumission») et celui des autres, les infidèles (ou mécréants) caractérisés par un manque de soumission. En ce sens, dès années 20 cette opposition était révélée même au niveau officiel car Maoudoudi, un penseur musulman disait que l'homme doté d'une relative liberté d'action pouvait choisir «librement le mode de vie qu'il estime être le bon – l'islam ou le *kufur*». cf. Abul A'la MAOUDOUDI, *Comprendre l'islam*, trad. Association des étudiants islamiques de France, Paris, 1973, p. 23.

³⁸ Ce texte écrit n'est qu'un exemple appartenant à cette logique de la confrontation qui essaie de trouver des ennemis là où il n'est pas le cas. Cela parce que il y a un mélange des plans religieux, économique et culturel. Toujours dans ce mélange, dans les milieux islamiques radicaux circulent des idées assez fantastiques qui alimentent un désir de conquête: après l'an 2001, plus de 100 000 Américains seraient devenus musulmans. Il est assez difficile de déchiffrer à ce niveau les mécanismes du discours officiel et de celui symbolique. Voir dans ce sens des analyses et des communications sur le site initié et dirigé par l'universitaire Suisse, Jean François Mayer, www.religion.info De plus, il ne faut pas oublier le fait que dans la plupart des pays arabo-musulmans le premier article de la Loi fondamentale stipule que l'islam est la religion de l'Etat (al-islâm dînu d-dawla).

Il y a aussi un manque de congruité parce qu'il n'y a aucune référence, par exemple, aux chrétiens d'entre les Palestiniens. Ces manquements évidents à l'objectivité sont, par contre, une habitude d'un discours officiel appartenant plus à la propagande qu'à la réalité des faits. Dans ce contexte, on peut tirer un seul exemple qui soutiendrait notre constat à partir d'un texte écrit, traitant des relations entre l'islam et le christianisme:

«Dans les pays musulmans, les chrétiens, les Juifs, les zoroastriens et les hindous se sont réjoui d'une liberté qui était niée jusqu'à présent aux non-chrétiens dans la société chrétienne»³⁹.

On peut observer, au niveau de ce texte, un processus de « réhistorisation ». La mémoire de la confrontation dans les Balkans (mais les noyaux événementiels du discours sont plus nombreux) projette une réécriture de la vision islamique et une actualisation dans le monde. Cependant, un tel parcours mais objectif cette fois-ci pourrait offrir à l'islam la chance de retracer ses propres valeurs et non une singularité dans les termes de la confrontation, d'un symbolisme de la négation. « Accepter le culte de la singularité, c'est détruire la singularité » disait Pierre Bourdieu, ce qui mène dans ce cas à un effacement des nuances. S'il y a un tel processus, conçu comme une actualisation, celui-ci se retrouve à mi-chemin. Cela parce qu'en utilisant les moyens modernes, un passé glorieux, plutôt idyllique, est rechargé de pouvoir symbolique à un seul but: l'expansion. Il est sûr, celle-ci, inavouée surtout, est l'idéal de chaque religion. Mais le christianisme est ralenti, surtout en Europe, par une sécularisation évidente tandis que le judaïsme se pose, parmi d'autres, même le problème de son identité. Le christianisme, depuis au moins 500 ans se confronte à un aigu esprit critique. De même manière, le judaïsme est fragmenté, sectorisé par des opinions de groupe et par des influences de pensées divergentes, spécifiques aux espaces où ses branches ont survécu.

De plus, si non seulement le christianisme connaît une routine de ses institutions symboliques, situation déjà décriée par Max Weber, une sorte de banalisation de l'idéal, mais aussi le judaïsme et l'islam, alors le problème devrait se poser autrement. Par la suite, l'islam ne vit pas un

³⁹ Ulfat AZIZ-US-SAMAD, *L'islam et le christianisme*, Riyad, Arabie Saoudite, sans date, p. 147.

temps «oriental, coranique et babylonien»⁴⁰ mais aussi un temps historique car il est ancré dans la réalité du quotidien, chose démontrée aussi par la problématique de cette *fatwa*, chargée de référence aux faits réels. Il se peut qu'officiellement ce temps oriental, islamique, antinomique au temps ponctuel soit suspendu dans la lettre du Coran. Et si dans ce livre considéré comme sacré la notion de temps (*zaman*, en arabe) n'apparaît paradoxalement jamais mais seulement la notion de lieu (*makan*, en arabe), on peut aboutir à l'idée d'une expansion «locative», d'un islam en pleine histoire, justement par cette expansion. «Une fois» existe seulement dans les définitions mais «une place» se circonscrit à l'histoire comme n'importe quand et n'importe où.

Quelques conclusions

A la lumière d'une *fatwa* datant de 2002, nous avons désiré de discerner, à l'aide d'une analyse surtout anthropologique, les schémas d'une pensée islamique à l'égard de ses relations avec l'Autre. Celui-ci, un concept qui paraît abstrait si on pense à l'expression «les gens du Livre», prend corps et se singularise dans le champ que l'histoire des religions essaie de rendre généreux par le terme «monothéiste». Une partie de l'islam, représentée par des autorités symboliques, définit ces relations dans une histoire qui se veut sans faille.

Dans ce même processus de «réhistorisation», en reprenant le terme de Heidegger, on a pu observer quelques contradictions. Ainsi, même s'il s'essaie dans le culte de la singularité, l'islam vit sa diachronie. C'est pour cela qu'il a pour but d'esquisser les traits d'un bon musulman. En réalité, il obéit au temps de la technologie qui lui offre la possibilité de mettre en exergue ses ressources et ses idéaux. L'appel aux sources coraniques pour justifier des choix, des perspectives et des mythologies de sa situation dans la modernité devient une manière d'insister sur son unicité et non sur son unité. Cela parce que, à la lumière de cette *fatwa*, une partie dominatrice par ses ressources de l'islam, insiste sur une domination symbolique.

Le rappel de l'auteur, dans un texte qui passe pour officiel et pour obligatoire, à une mémoire collective, dirige le bon lecteur musulman vers une perspective unique, sans nuances, dans ces relations avec les «gens du Livre». De plus, l'appel se veut obligatoire car la nation islamique en

⁴⁰ A. KADIDI, *Islam-Occident*, p. 258.

tant que *Umma* et le Coran unissent les perspectives et singularisent l'islam qui se veut intégrateur.

La problématique se fragmente car, d'un côté, l'auteur agit en tant qu'autorité symbolique privilégié dans le domaine du religieux. De l'autre côté, ce qu'il énonce comme obligations, à l'aune des traditionalismes sunnites de facture wahhabite, s'impose dans le monde musulman, étant donné, au moins de manière théorique, la valeur juridique d'une *fatwa*. Se repliant sur un passé chargé de nostalgies et d'impératifs religieux, ce paradigme islamique se concentre plus sur des notions d'oppositions que sur des solutions concernant l'Autre.

L'Autre apparaît trop souvent dans une logique d'antinomie, comme une sorte de coupable d'être par lui-même, par son histoire, quelque chose qui diffère radicalement de la soumission totale que l'islam demande. En même temps, cet islam qu'on a essayé de radiographier n'oublie jamais les événements douloureux de son histoire et les comptabilise pour marquer encore plus sa différence.

Rezumat – Autoritatea simbolică în Islam. Studiu de caz despre o *fatwa* referitoare la cele trei religii monoteiste

Islamul, în genere, se prezintă ca o religie a păcii și a continuării monoteismului. Sunnismul tradiționalist, în lumina modernității, își pune întrebări asupra relațiilor pe care un bun musulman trebuie să le aibă față de ceilalți „oameni ai Cărții”. Studiul nostru a avut în vedere, pornind de la o *fatwa* pronunțată în 2002, atât acest aspect interrelațional cât și o analiză antropologică a unui bun musulman în viziunea unei personalități islamice de talia unui Youssouf Kardaoui.

Întrebările la care această *fatwa* a dat răspunsuri se referă atât la relațiile dintre musulmani și evrei și creștini (sunt numiți dintre aceștia americanii și sârbii), pe de o parte, cât și la aspectele comerciale ale acestor legături. Trecând peste chestiunile unei traduceri corespunzătoare din limba arabă, date fiind dificultățile de comprehensiune a unui text profund religios, am remarcat insistența pe concepte specifice islamului tradiționalist. În acest sens, această *fatwa* a putut fi analizată ca o reflectare de ordin retoric a unor relații de consacrare simbolică între autoritatea exercitată de cel care scrie și instanța celor care citesc. Există deci, la acest nivel, o *doxa* comună, greu descifrabilă dar și mai greu acceptabilă pentru un nemusulman, care face apel la o memorie colectivă și simbolică ce teaurizează și folosește evenimentele considerate dureroase pentru corpul extrem de vivace al islamului.

Demersul propus a încercat să distingă câteva scheme ale gândirii islamice, care se revendică de la surse coranice fără a eluda sensurile existenței într-un prezent simbolic. Aceasta deoarece un savant islamic, reglând într-o hotărâre

normativă unele aspecte ale relațiilor cu Celălalt, exercită o autoritate simbolică specifică islamului tradiționalist. El trasează în același timp o cale de conduită pe care orice bun musulman, cel puțin teoretic, trebuie să o urmeze. Aceasta, conform textului, trebuie să se situeze pe calea pe care a impus-o întemeietorul islamului, Mahomed, prin citarea a două versete din Coran și a unei ziceri din *Hadith*.

Studierea acestei problematici pluriforme, deși face apel la mai multe instrumente de analiză, nu a relevat, inevitabil, decât aspecte esențiale. Totuși, dat fiind caracterul normativ al unei *fatwa*, am observat că aceasta rezumă o viziune a islamului tradiționalist asupra lumii și a poziționării sale în societatea contemporană fără a ignora în niciun moment resursele coranice fundamentale.

Totuși, la nivelul acestor relații, am subliniat, plecând de la premisa obiectivității actului cercetării noastre, incongruența propunerilor din acest text normativ cât și dublul discurs utilizat. Astfel, pe de o parte, este de remarcat atașamentul deosebit al autorului pentru propunerile coranice, situație care intră în contradicție cu modernitatea și tehnologia pe care și islamul le trăiește, asemenea celorlalte religii. Refuzul enunțării numai anumitor realități este evident. Pe de altă parte, dublul discurs plasează soluțiile propuse într-un timp coranic, imemorial parcă, pentru situații care apar într-un timp istoric, concret. Dacă acestea sunt enunțate cu acuratețe, semn al unei indexări atente a evenimentelor ce afectează expansiunea islamului, propunerile interrelaționale se fundamentează pe resurse pur coranice.

Aceste argumentări sunt explicabile prin considerarea Coranului ca resursă imuabilă în orice tip de relație, în tot timpul, deci într-o „anistorie” pe care islamul nu o trăiește decât la modul enunțativ și ideal. De aici și refuzul obstinat și neincetat de a-l vedea pe „Celălalt” într-un regim de opoziție. Iar dacă „Celălalt” există în spațiul religios chiar anterior apariției religiei lui Mahomed, un prim act concret ar fi acceptarea „Celuilalt” ca o specificitate distinctă de ideea islamului tradiționalist conform căreia, teoretic, toți aparțin islamului fără însă a o ști. Deci, există tentația încorporării „Celuilalt”, la modul ideal, în corpul islamului.

Nicușor SANDU

**ELEMENTE PENTRU O ANTROPOLOGIE
DUHOVNICEASCĂ ÎN GÂNDIREA SF. SIMEON NOUL
TEOLOG**

Cercetarea teologică presupune premise clare de ordin gnoseologic care garantează validitatea oricărui demers. Unul dintre elementele fundamentale care trebuie lămurite pentru a putea legitima un discurs teologic autentic este cel legat de sistemul antropologic. Scopul lucrării noastre este acela de a identifica câteva elemente de antropologie ce rezultă din gândirea Sf. Simeon Noul Teolog. De ce Sf. Simeon? Datorită receptării sale de către Biserica Ortodoxă ca Teolog. Considerăm că este un lucru de dorit ca demersurile de cercetare în teologie să țină seama, în primul rând, de părerile exprimate de către Teologii Bisericii. În funcție de sensul dat existenței omului în lume și de raportarea acestuia la realitățile mediate și imediate, telurice sau transcendente, putem aborda cu șanse reale de a afla care este rolul Sfintei Scripturi în devenirea persoanei umane, dar și să vedem care sunt premisele elementare în a înțelege Cuvântul lui Dumnezeu. Comunicarea autentică și relaționarea tainică cu Dumnezeu se desfășoară tocmai în aceste condiții importante de ordin, în special, antropologic pe care dorim să le evidențiem în cele ce urmează.

Date ontologice

Dumnezeu a făcut de la început două lumi: una văzută și alta nevăzută, și un singur împărat al lucrurilor văzute care poartă în el trăsăturile celor două lumi, în latura cea văzută și cugetată, care este omul. Potrivit cu aceste două lumi strălucesc doi sori: cel văzut cu simțurile și cel cugetat. Și ceea ce este soarele acesta în cele văzute și supuse simțurilor, aceea este Dumnezeu în cele nevăzute și neînțelese cu mintea.

Pentru a încerca să descoperim premise ale înțelegerii autentice, să vedem care sunt, după Sf. Simeon, rațiunile creării omului¹. Dumnezeu Însuși este Cel care descoperă adâncul tainei:

«Ascultă cuvintele înțelepciunii, înțelege adâncul tainelor! Am modelat lutul în trup și am suflat suflet în el, nu din ființa Mea, ci din tăria Mea. Înțelege ceea ce te învâț: am spus prin puterea Mea, ți-am suflat ție suflet rațional și înțelegător, care, intrând în trup ca într-o casă, a fost legat cu el și primind trupul ca pe o unealtă, omul s-a arătat ca unul format din două».

Așadar, omul este rezultatul direct al mâinilor divine, fiind creat trup și suflet deodată, o singură ființă alcătuită din două elemente, unul material (trupul) și altul spiritual (sufletul rațional și înțelegător). În continuare aflăm date mai amănunțite:

«Vreau să-ți spun că omul făcut ca un animal rațional este îndoit, fiind compus în chip negrăit din două firi, din trupul văzut, nesimțitor și nerațional și din sufletul nevăzut, făcut după chipul Meu, rațional și înțelegător, așezat în mijlocul tuturor creaturilor. Dar a căror creaturi? A celor materiale și în materie și a celor nemateriale. Cele materiale și în materie sunt cele pe care le vezi, iar cele nemateriale sunt îngerii. În mijlocul acestora deci, îți spun, omul este viețuitoare, făptură îndoită, nematerial între cele sensibile, sensibil între cele nemateriale».

Omul, prin această dublă calitate de a fi creat din două elemente, face parte din ambele lumi, fiind însă sensibil (material) pentru lumea îngerilor, dar nematerial pentru lumea materială². Omul are posibilitatea de a înțelege rațiunea creației, descoperind pe de o parte în lumea sensibilă măreția Creatorului și, astfel, este mișcat spre slăvirea Lui, iar pe de alta însăși Fața lui Dumnezeu prin calitățile sufletului. Este uimitor dialogul omului cu Dumnezeu, modul direct și personal de adresare. «Ia

¹ Următoarele paragrafe citate sunt din SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 53”, în: *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 670-676.

² «Pe acesta (pe om) deci ca sensibil l-am făcut domn și stăpân al celor văzute și pe toate cele văzute le-am supus numai lui ca roabe ca să vadă lucrurile Mele și să Mă slăvească pe Mine, Creatorul. Iar ca celui rațional și văzător cu mintea, i-am dat să mă vadă pe Mine și prin aceasta să fie așezat în demnitatea îngerilor. Vezi, înțelege ce ți-am spus: omul fiind îndoit, vedea cu ochii sensibili făpturile Mele, iar cu cei înțelegători vedea fața Mea, a Creatorului».

seama la taine» spune Dumnezeu, urmând ca apoi să descopere însemnătatea acestora:

«Adam vedea la început slava dumnezeirii Mele și trăia. Dar făcându-se neascultător, a orbit și îndată a fost lovit de moarte, nevrând să se pocăiască... Dar nu este o pedeapsă, ci mai degrabă o binefacere. Căci n-am lăsat să fie stricăciosul împreună cu nesticăciosul. Fiindcă ar fi fost mai rău să se lege pentru veci și să rămână răul nemuritor în amândouă. (...) Deci sunt două morți, a trupului și a sufletului, și, spune-mi, cel ce a murit cu sufletul și din pricina aceasta poartă unit cu el trupul stricăcios, care îmbătrânește treptat și se desface și curge, dacă nu s-ar desface sufletul de el și nu s-ar despărți, ci ar rămâne în veci unit cu el, cum n-ar fi această viață mai rea decât orice pedeapsă din iad?».

Din cele de mai sus vedem adâncul înțelepciunii divine care rânduiește chiar și moartea spre mântuirea omului. În ciuda căderii lui Adam, Dumnezeu îi poartă de grijă în continuare, ca de altfel fiecăruia dintre noi, punându-ne de fiecare dată în cale noi și noi căi de întoarcere oricât de mari ar fi căderile noastre. Revenind la explicarea stării omului suntem puși în fața unei alte revelații:

«Cunoaște-te că ești îndoit și ai urechi îndoite, sensibile și înțelegătoare, pentru că și sorii sunt îndoți și, la fel, lumina este îndoită, sensibilă și spirituală. De-i vezi pe aceștia vei fi om, cum a fost creat omul la început. Dar dacă vezi soarele sensibil, însă nu și pe cel spiritual, ești, neîndoielnic, pe jumătate mort. Iar cel pe jumătate mort este și un cadavru nelucrător în toate. Căci dacă cel ce nu vede sensibil este nelucrător, cu atât mai mult cel ce nu vede lumina spirituală a lumii este mort și mai rău ca un mort. Căci mortul este fără simțire. Dar cel ce a murit într-o trăire simțitoare, câtă durere nu va avea. Mai bine zis el va fi ca unul ce moare plin de durere pentru veci. Dar cei ce văd pe Creatorul, cum viețuiesc în afară de toate? Ei viețuiesc în afară de toate, dar sunt în mijlocul tuturor; și sunt văzuți de toți și toți văd că n-au simțirea celor prezente. Căci sunt în mijlocul tuturor, dar dincolo de simțirea tuturor. Ei au ajuns în afară de toate, căci, fiind alipiți de cele nemateriale, sunt nesimțitori față de cele sensibile»³.

Ne aflăm în fața premiselor unei veritabile anatomii duhovnicești. Este foarte ciudat că aceste lucruri nu constituie bazele unei antropologii

³ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 23”, în: *Imnele iubirii dumnezeiești*, pp. 475-476.

ortodoxe. Sf. Simeon, ca de altfel și alți Părinți ai Bisericii, fidel principiilor creației enunțate mai sus, are o viziune antropologică care ar putea oricând să stea la baza unui capitol aparte în cercetarea teologică. Părinții vedeau chipul Treimii în om în unitatea și distincția dintre *suflet*, *mințe* și *rațiune*. Mai precis, vedeau în Tatăl modelul minții sau al înțelegerii, în Fiul modelul rațiunii, iar în suflet sau în suflarea vieții pe Duhul⁴. Sf. Simeon pare a vedea în Tatăl modelul sufletului, iar în Fiul și Duhul modelele rațiunii și minții:

«Ni s-a dat rațiunea după chipul Rațiunii (Cuvântului). (...) Cuvântul este Dumnezeu din Dumnezeu și împreună veșnic cu Tatăl și cu Duhul. Astfel și sufletul meu este după chipul Lui. Căci având mințe și rațiune le are pe acestea după ființă, netăiate și necontopite și de o ființă. Cele trei sunt una în mod unit, dar și în mod distinct Sufletul fără mințe, fără rațiune va fi egal cu al animalelor. Iar fără suflet nu poate subzista mința și rațiunea. Așa înțelege din chip prototipul. Fără Duhul nu este nici Tatăl, nici Fiul Acestuia... Cele Trei sunt Una prin fire și ființă cum este mința, sufletul și rațiunea. Precum mința este din sufletul meu, mai bine zis în sufletul meu, așa este din Tatăl Duhul. ...Și precum, iarăși, mința mea naște totdeauna cuvântul, și-l rostește, și-l trimite, și-l face cunoscut tuturor... Așa înțelege și pe Tatăl că a născut pe Cuvântul, că-L naște neîncetat...».

Dumnezeu creează pe om după chipul său, iar Sf. Simeon nu face decât să expliciteze acest lucru. Cunoștința acestor lucruri tainice îi este dată de către Însuși Creatorul prin Duhul Sfânt:

«Acesta este chipul exact – deși întunecos – pe care l-a arătat cuvântul meu, pe care nu-l vei vedea niciodată... Nici nu-l vei înțelege, de nu ți se va descoperi El Însuși prin Duhul Sfânt. Căci toate le învață Duhul care strălucește în lumina negrăită. Toate cele spirituale le va arăta El minții tale atâta cât poți să le vezi, atâta cât este cu putință omului, pe măsura curăției tale sufletești»⁵.

Condiția *sine qua non* a realizării acestei comunicări în Duhul este măsura curăției sufletești. El este înzestrat de Dumnezeu cu voință liberă, și pe măsura exercitării acesteia spre bine sau spre rău reușește sau nu să își îndeplinească menirea inițială de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Ne aflăm în fața unui discurs foarte pătrunzător, de o finețe

⁴ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, nota 758, p. 612.

⁵ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 44”, în: *Imnele iubirii dumnezeiești*, pp. 611-613.

teologică deosebită. Trebuie să remarcăm că toate elementele expuse mai sus au corespondent foarte clar în Sfânta Scriptură. Erminia textelor referitoare la crearea omului este cutremurătoare. Înțelegerea tainelor ascunse în cuvintele Scripturii sunt pentru Noul Teolog un lucru deloc greu. Din ce cauză? Pentru că el comunică direct și află răspunsurile celor căutate de la Însuși Făptuitorul lor. Cel care-L are pe Hristos împreună-grăitor se află cu El Însuși într-un dialog direct⁶. Ca atare, este depășit, cuvintele Scripturii aflându-se în relație nemijlocită cu Subiectul și cu Izvorul lor, infinit mai bogat decât toate cuvintele pe care le rostește sau care au fost scrise prin inspirația de la El⁷. Calea înțelegerii acestora este una foarte clară, care trece prin curăție și sfârșește prin împărtășirea Duhului care fundamentează relația dialogală cu Dumnezeu.

Pe drumul desăvârșirii

Am stabilit deci cum a fost creat omul și datele privitoare la alcătuirea și calitățile de la începuturi ale acestuia. Să vedem în continuare care este drumul schițat de Sf. Simeon spre desăvârșirea operei divine. Încă de la început trebuie să observăm că Scriptura este principalul criteriu de a discerne cele de folos pentru om și, împreună cu ea, predaniile Sfinților Bisericii:

«...să distingem bine toate gândurile care ne vin și să le opunem mărturii din de-Dumnezeu-insufletele Scripturi și din învățăturile Sfinților Părinți duhovnicești și, dacă le găsim conglăsind și având același înțeles cu acestea, să le ținem cu toată puterea și să le punem în lucrare cu toată îndrăzneala... este nevoie de multă trezvie, de multă râvnă, de multă cercetare a dumnezeieștilor Scripturi. Fiindcă, arătându-ne folosul care vine din acestea, Mântuitorul a zis: «Cercetați Scripturile!» (In 5, 39). Cercetați și țineți cu toată exactitatea și

⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete teologice și practice. Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul. Cuvântări morale”, în: *Filoc. rom.*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. VI, Ed. Humanitas, București, 1997: *Cap 100*, p. 188: «...cel ce a dobândit în sine, în chip conștient, pe Dumnezeu, Cel ce dă cunoștință oamenilor (Psalmi XCIII, 10), a străbătut toată Sfânta Scriptură și a cules tot folosul din citire și nu va mai avea trebuință de citirea cărților ei. Căci, cum ar mai avea o astfel de trebuință cel ce L-a dobândit ca împreună-grăitor pe Cel care a insuflat dumnezeieștile Scripturi celor ce le-au scris și a fost învățat de Acela tainele de negrăit ale celor ascunse? Acesta va fi el însuși altora o carte insuflată de Dumnezeu, purtând scrise în el, de degetul lui Dumnezeu, taine noi și vechi (Matei XIII, 52), ca unul ce a împlinit toate și s-a odihnit în Dumnezeu de toate lucrurile sale, ajuns la desăvârșirea originară».

⁷ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, nota 106.

credința cele citite pentru ca, știind cu exactitate din dumnezeieștile Scripturi voia lui Dumnezeu, să puteți distinge fără greșală binele de rău și să nu plecați urechea la orice duh (1 In 4, 1)⁸.

Pe lângă cercetarea cuvintelor lui Dumnezeu este nevoie de un adevărat urcuș duhovnicesc. Ajutorul cel mai de preț este în acest caz părintele duhovnicesc. Alegerea acestuia trebuie să fie făcută cu mare grijă. Principalele criterii, care funcționează la toți Sfinții Părinți, sunt cele menționate și mai sus, Scriptura și învățătura Sfinților. Toate cele pe care le avem sunt daruri de la Dumnezeu și toate pe care le dorim tot de la El trebuie să le cerem:

«Înduplecă pe Dumnezeu cu rugăciuni și cu lacrimi ca să-ți trimită un călăuzitor nepătimaș și sfânt. Dar cercetează și tu dumnezeieștile Scripturi, și mai ales scrierile cu învățături despre lucrare ale Sfinților Părinți, ca, punându-le alături de cele învățate și făptuite de învățătorul și înaintestătătorul tău, să le poți vedea și înțelege pe acestea ca într-o oglindă, și pe cele ce conglăsuiesc cu Scripturile să le iei în inimă și să le stăpânești cu cugetarea, iar pe cele mincinoase și străine să le dai la o parte și să le lepezi, ca să nu rătăcești. Căci să știi că în zilele acestea mulți s-au făcut dascăli mincinoși și înșelători»⁹.

Noul Teolog este foarte atent în discernerea lucrurilor și folosește criterii validate prin experiență. El însuși mulțumește lui Dumnezeu pentru părintele său duhovnicesc Simeon Evlaviosul. Datorită lui a putut înainta pe calea cea strâmtă, tot acestuia datorându-i și vederea luminii dumnezeiești¹⁰. Părintele duhovnicesc este o temă care l-a preocupat pe Sf. Simeon întreaga sa viață și care transpare în toate operele sale. Bătrânul sau părintele duhovnicesc, prin viața sa sfântă, este garantul faptului că ucenicul se află pe calea cea dreaptă, în comuniune cu sfinții din veac. Prin ascultarea necondiționată și predarea totală părintelui său după Dumnezeu ucenicul poate ajunge la unirea cu Dumnezeu. Ucenicul privește la părintele său ca la Dumnezeu:

⁸ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, *Cateheza 3*, p. 49.

⁹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, Cap. 49, pp. 28-29.

¹⁰ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 18”, în: *Imnele iubirii dumnezeiești*, pp. 416-417: «...Și am o mare recunoștință pentru cel care mi-a prilejuit vederea ei pe care o doream, ca să mă împărtășesc de lumina cea negrăită și să mă fac lumină și ca să particip de acum la darul lui și să câștig pe cel ce procură toate bunătățile și să mă fac nelipsit de harismele sufletești».

«Cel ce a dobândit credință neîndoielnică față de părintele său după Dumnezeu, privindu-l pe el, socotește că privește pe Hristos Însuși; și fiind cu el sau urmând lui, crede cu tărie că este cu Hristos sau urmează Lui. Unul ca acesta nu va pofți niciodată să vorbească cu altcineva»¹¹.

Urcușul duhovnicesc este greu și se fundamentează pe credință. Aceasta naște dorința după cele bune și frica de chinuri care aduc păzirea întocmai a poruncilor și îi învață pe creștini să-și cunoască neputința lor amintindu-și de moarte. Cel ce și-a făcut aducerea aminte de moarte însoțitoare de viață va căuta cu osteneală să afle ce soartă va avea după ieșirea și plecarea din viața aceasta. Cel ce se străduiește să cunoască cele viitoare este dator, întâi de toate, să se lipsească de cele de acum, căci:

«cel ce este stăpânit de împătımirea față de acestea, până la cel mai neînsemnat lucru, nu poate dobândi cunoștința desăvârșită a aceluia și chiar dacă prin bunăvoința lui Dumnezeu va gusta puțin din ea și de nu va părăsi degrabă cele de care și în care este ținut prin împătımire și nu se va predă în întregime acestei cunoștințe, nemaiprimind să cugete de bunăvoie la nimic altceva afară de ea, se va lua de la el și această cunoștință pe care socotește că o are (Lc 19, 26)»¹².

Sfântul Simeon dă un exemplu grăitor din experiența monahală referitor la această cunoștință deosebită:

«Când șezi la masă cu toată obștea și toate ți se înfățișează ochilor minții ca o umbră și nu mai simți dulceața mâncărilor, și sufletul întreg îți este uimit și plin de lacrimi, cunoaște că harul lui Dumnezeu ți le arată pe acestea astfel, pentru multa ta smerenie din frică, ca văzând faptele lui Dumnezeu și cunoscând slăbiciunea celor supuse simțurilor să-ți aduni frica ta spre iubirea celor cunoscute cu mintea. Aceasta este cunoștința duhovnicească de care auzi vorbindu-se, care se află la mijloc între frică și iubire și trage pe om pe nesimțite și fără primejdie de la cea dintâi la cea de a doua»¹³.

Iubirea desăvârșită și neclintită de la Dumnezeu nu se poate dobândi decât în măsura cunoștinței duhovnicești. Aceasta crește câte puțin prin nevoița de fiecare zi cu fapta sufletului. Numai mintea

¹¹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, Cap. 28, p. 24.

¹² SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, Cap. 13, p. 21.

¹³ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, Cap 32, p. 25.

curățită de gânduri și eliberată de prejudecăți și luminată de mintea și de harul lui Dumnezeu va putea încerca cum se cuvine, după măsura luminării primite, să contemple făpturile¹⁴.

Sfântul Simeon nu cunoaște decât două stări ale omului: *starea contrară firii* și *starea mai presus de fire*. O stare neutră nu cunoaște. Ea poate fi cel mult o etapă trecătoare între cele două. De câteva ori vorbește totuși de starea cea conformă firii. În starea aceasta omul se bucură și de ajutorul harului care este mai presus de fire:

«Mintea noastră, a oamenilor, obișnuiește să se mute de la împătımire la nepătımire, de la robia patimilor la libertatea duhului și de la închipuirea contrară firii, pe care legea o numește prinsoare, la înălțarea mai presus de fire. Mutarea minții de la cele văzute la cele nevăzute și de la cele ce cad sub simțuri la cele mai presus de simțuri pricinuieste uitarea tuturor celor lăsate în urmă. Pe aceasta ei o numesc cu dreptate locul liniștii. Învrednicindu-se mintea să se înalțe la el nu va mai coborî iarăși de acolo..., ci, încredințându-se că este bine acolo, nu se va mai întoarce nicidecum spre cele de jos. Ajuns încă de aici casa Treimii și el însuși în Treime, ca unul ce este în ea, se va sălășlui în Împărăția cerurilor. Căci iubirea îl va ține și nu-l va lăsa să cadă»¹⁵.

Comentând aceste cuvinte, Părintele Dumitru Stăniloae spunea că a fi în Treime înseamnă a fi în iubire. Sf. Simeon atribuie iarăși iubirii, și nu contemplației, rolul principal în menținerea sufletului în Dumnezeu. Iar iubirea aceasta de Dumnezeu, în care sufletul este ridicat, se explică prin iubirea celor trei Persoane dumnezeiești între Ele. Fiind așezat sufletul în

¹⁴ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, Cap 39-41, p. 27: «Precum este acoperământul așezat peste ochi, așa sunt gândurile lumești și amintirile vieții așezate pe minte sau pe ochiul sufletului. Câtă vreme deci vor fi lăsate acolo, nu vom vedea. Dar când vor fi ridicate prin aducerea aminte de moarte, vom vedea limpede lumina cea adevărată „care luminează pe tot omul ce vine în lume” (In 1, 9). Cel ce este orb din naștere nu va cunoaște, nici nu va crede puterea celor din Scriptură; dar cel ce s-a învrednicit vreodată să vadă va mărturisii că cele zise sunt adevărate. Cel ce vede cu ochii trupești știe când este noapte și când este zi. Dar orbul nu știe de niciuna. Asemenea și cel ce vede duhovnicește și privește cu ochii minții, dacă, după ce a văzut lumina cea adevărată și neapropiată se întoarce din nepăsare la orbirea de mai înainte și se va lipsi de lumină, simte cu bună simțire lipsa aceleia și-și dă seama din ce cauză i s-a întâmplat aceasta».

¹⁵ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, pp. 38-39.

acest leagăn al iubirii nesfârșite și desăvârșite, între cele trei Persoane dumnezeiești nu mai poate cădea din el¹⁶.

Așadar, aceasta este finalitatea urcușului duhovnicesc: *comuniunea în iubire cu Dumnezeu*. Toate sunt determinate, după cum am văzut, de o înțelegere autentică a Sfintei Scripturi, precum și a Sfintei Tradiții, care sunt cei doi stâlpi pe care se bazează edificiul mântuirii. Conducându-se de părintele duhovnicesc, omul, prin împlinirea poruncilor, ajunge la nepătimire și, în cele din urmă, la desăvârșirea relației cu Creatorul său prin și în lumina dumnezeiască.

Măsura vârstei deplinătății – anatomie duhovnicescă

Conform învățaturii Sfintei Scripturi, Sfântul Simeon precizează într-un chip uimitor modul alcătuirii trupului tainic al lui Hristos, cum suntem toți un singur trup și mădulare fiecare în parte. Încorporarea în trupul eclezial este o datorie pentru fiecare creștin. Pe toate cele relatate, Noul Teolog ne îndeamnă să le privim cu înțelegere, cu acea înțelegere pe care o dobândim doar de la Duhul Sfânt și doar cu această credință să ne apropiem de contemplarea lucrurilor tainice. Plecând fără îndoială de la imaginea din *1 Corinteni*, Sfântul Simeon spune:

«Toți sfinții sunt cu adevărat mădulare ale lui Hristos Dumnezeu... datori să se unească cu trupul Lui, ca El să fie capul lor, iar sfinții din veac și până la ziua cea mai de pe urmă să fie mădularele Lui, ca să fie cei mulți un trup al lui Hristos ca un singur om».

În continuare, ne arată cum este alcătuit și în ce fel funcționează trupul tainic al lui Hristos și care este lucrarea mădularelor Lui:

«...unii împlinesc rostul mâinilor, lucrând până azi și făcând voia lui preasfântă... alții rostul umerilor, purtându-și greutatea unii altora, sau chiar pe cel pierdut... alții al pieptului, izvorând celor însetați și flămânzi dreptatea lui Dumnezeu, apa cea prealimpede a cuvântului înțelepciunii și cunoștinței de negrăit... alții rostul pântecelui, primindu-le toate la sânul lor prin iubire și purtând în lăuntrul lor duhul mântuirii și având în ei simțirea în stare să cuprindă tainele Lui de negrăit și ascunse; alții rolul coapselor, purtând în ei rodnicia înțelesurilor vrednice de Dumnezeu ale teologiei tainice și născând pe duhul mântuirii pe pământ, adică rodul și sămânța Duhului în inimile

¹⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete...”, n. 47, p. 39.

oamenilor prin cuvântul și învățătura lor; alții rostul picioarelor...
purtând poverile darurilor Lui»¹⁷.

Toți cei care ajung să facă parte din Biserică îndeplinesc unul dintre aceste roluri asumându-și fiecare o anumită lucrare specifică. Toate își găsesc o fundamentare de netăgăduit în Însuși Hristos Dumnezeu. De altfel, Sfântul Simeon arată clar că fiecare om are o *vocație specifică* în limitele căreia își poate împlini optim îndatoririle:

«Fiecăruia dintre oameni i-a dăruit un dar și o însușire deosebită după vrednicie, cum singur Dumnezeu știe, Creatorul tuturor, ca să lucreze cu folos în viață, în chip negrăit. De aceea, fiecare este destoinic nu în meseria pe care o voiește el, ci în cea pentru care a fost creat potrivit și propriu, pentru ea»¹⁸.

În „Discursul 4 etc”, Sfântul Simeon ne prezintă cu o minunată precizie și finețe alcătuirea omului din punct de vedere duhovnicesc. El ne îndeamnă din nou să cugetăm cu înțelegere la ceea ce ne spune clar că sunt contemplații duhovnicești ale lucrurilor în cauză. Astfel, el prezintă alcătuirea omului duhovnicesc începând de jos în sus:

«Măsură a vârstei deplinătății lui Hristos sunt acestea contemplate duhovnicește: ...Picioarele ei sunt credința și sfânta smerenie, o bază solidă și de neclătinat. Picioare, glezne, genunchi și coapse sunt neagoniseala, goliciunea, înstrăinarea, supunerea pentru Hristos cu conștiință, ascultarea și slujirea cu bună râvnă. Mădularele și părțile care trebuie acoperite sunt rugăciunea neîncetată a minții, dulceața lacrimilor care vine din vărsarea lor, bucuria inimii și mângâierea ei negrăită. Rinichi și șale sunt starea și stăruința la rugăciuni și liturghii și aprinderea care se face atunci a părții poftitoare pentru vederea și unirea cu Dumnezeu».

Pentru a veni în ajutorul minților neîncrezătoare, Noul Teolog argumentează cele spuse mai sus punct cu punct folosind texte scripturistice care se referă clar și lămuresc cele expuse. Trebuie să remarcăm că fiecărei părți a corpului fizic îi corespunde o anumită lucrare de ordin duhovnicesc. Sfântul Simeon nu se sfiește să facă apel la întreaga anatomie umană, nerușinându-se de niciun mădular, căci în toate

¹⁷ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cuvântarea I morală”, p. 130.

¹⁸ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 54”, în: *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 679.

se află Hristos prin Duhul. Toate lucrările au ca finalitate unirea tainică cu Dumnezeu:

«Pânțele, stomacul și așezarea măruntaielor este atelierul conținător și mental al sufletului, în care înțelege că se află în mijloc ca inimă partea rațională, iar în partea rațională partea poftitoare și partea irascibilă; acestea au în loc de coaste, mușchi, nervi și grăsime blândețea, simplitatea, răbdarea răului, compătimirea și cucernicia care țin la un loc și leagă, învăluie și ascund și nu-l lasă a privi spre cele văzute sau a pofti pe unele din acestea».

Fidel credinței sale, Sf. Simeon descoperă, ca de altfel și alți Părinți de până la el, alcătuirea sufletului uman care se constituie din trei părți: *rațională*, *poftitoare* și *irascibilă*. Totodată el le și localizează în trupul nostru și le face înțelese prin analogie. Fiecare dintre aceste părți ale sufletului are o lucrare proprie în atingerea măsurii deplinătății și în ajungerea la starea bărbatului desăvârșit:

«...partea rațională deosebește și desparte răul de bine și arată părții poftitoare de ce trebuie să se alipească în chip afectuos și cele pe care trebuie să le iubească și cele de la care trebuie să se întoarcă și să le urască; iar partea irascibilă este prezentă în mijlocul acestora ca un slujitor binevoitor, conlucrând cu sfaturile și voințele acelor slujitori, sculând spre atac și apărare rezistența în fapt a bărbaților cu voință, buni sau răi spre una din acestea».

Prin împreuna lucrare a celor trei părți ale sufletului în deplină armonie, devenind o unitate înainte de dobândirea vederii luminii divine, având ca îndrumător pe Duhul, omul reușește să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu:

«...când pofta omului a fost umplută de toate acestea, întreaga parte irascibilă amestecându-se cu partea rațională și poftitoare, atunci cele trei se fac una în vederea luminii treimice și spre însăși desfătarea Stăpânului lor. Fiindcă atunci nu se va mai recunoaște deloc diviziunea lor întreită, că vor fi într-o toată una. Deci, atunci când, cu simplitatea care vine numai de la Cel Unul și Bun, puterile acestea se întorc spre cele de aici ca să deosebească și să împartă cele bune de cele rele, atunci voința și alegerea lor și întoarcerea lor spre cele

potrivnice voințelor dumnezeiești se arată în chip neîmpărțit; căci numai în acestea se face mișcarea părții irascibile»¹⁹.

Ajungerea la o astfel de revelație, în care să poți diferenția și preciza atât de limpede rațiunea fiecărui gest și a fiecărei lucrări, este un lucru ce se dobândește de către om numai prin milostivirea lui Dumnezeu. Omul nu are niciun merit, ci toate lucrările lui pe drumul ascetic sunt doar o palidă împlinire a datoriilor acumulate prin păcat. Totuși, pe măsura făptuirii adevărate, Dumnezeu poate fi sesizat prin intermediul acelei simțiri înțelegătoare dobândind știința făptuitoare²⁰. Pentru că omul a fost creat de la început din două părți, una materială și cealaltă spirituală, se cădea deci să aibă și mădulare atât fizice, cât și duhovnicești:

«Așadar, acestui trup al vârstei duhovnicești îi plămădim un piept, un spate, umeri, brațe, mâini și grumaz. Iar pieptul cugetă că este milostivirea, prin care sânii iubirii de oameni revarsă din belșug laptele milostivirii orfanilor, văduvelor și tuturor celorlalți..., spatele este faptul de a lua cu bună râvnă asupra noastră înșine poverile altora..., umerii și brațele sunt răbdarea și stăpânirea de sine în încercări și necazuri prin care și împreună cu care pot lucra mâinile. Iar mâinile sunt eficiența și râvna la toată ascultarea și lucrarea poruncilor lui Dumnezeu pe care nimeni nu le poate dobândi fără multă răbdare și stăpânire de sine. Dar, pe lângă acestea, vârsta aceasta are și mâini duhovnicești care mângâie pe cei fricoși, ridică pe cei ce cad..., aduc pâine Domnului și dau paharul în mâinile Lui».

Observăm că fiecărui mădular îi corespunde o anumită lucrare duhovnicească care se constituie în adevărate virtuți. Să vedem care este

¹⁹ Avem o analogie psihologică a Treimii, legată de psihologia tripartită antică tradițională care diviza sufletul în: *intellect – irascibilitate – concupiscentă* (νοῦς – θυμός – ἐπιθυμία). Abordarea este unică în gândirea creștină tradițională răsăriteană. Sfântul Simeon nu identifică niciuna din Persoanele treimice cu vreuna din cele trei facultăți ale sufletului, ideea lui fiind aceea că unitatea acțiunii celor trei puteri ale sufletului oglindește viața și ființa unitară a Treimii divine (cf. Al. GOLITZIN, „Sf. Simeon Noul Teolog, viața, epoca, gândirea”, în: SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 393-531).

²⁰ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Discursul 4 etic”, în: *Discursuri teologice și etice*, p. 220: «Am mai avea de spus și multe altele despre stomac și ficat, despre hrană, despre băutură, despre foame și sete... ca să nu divulgăm cele nedivulgate vânătorilor de cuvinte..., să le lăsăm pe acestea învăluite în tăcere pentru cei care vor să le caute prin știința făptuitoare».

încununarea edificiului de până acum și să vedem erminia deosebită pe care o face Sfântul Simeon acestor lucrări ale Duhului care sunt virtuțile:

«...Credința și smerenia drept baze ale virtuților și pe acestea sunt zidite toate virtuțile prin care întreg trupul este alcătuit și desăvârșit până la gât, care este nădejdea; acestea se ridică deasupra restului trupului, dar ea singură, de sine, nelegată de cap, este la fel de moartă ca și restul mădularelor trupului, neavând de unde să primească și inspirația și expirația Duhului Care face viu și pune în mișcare trupul și mădularele, nici de unde să guste hrana nestrucioasă. De aceea, ca să nu lăsăm nedesăvârșită măsura vârstei lui Hristos, să punem peste ea, ca un adevărat cap, Sfânta iubire. ...iar iubirea aceasta, deci, capul tuturor virtuților, este Hristos Dumnezeu».

Numai cel ce a parcurs cu succes toate aceste trepte ale desăvârșirii trupului duhovnicesc se poate considera om întreg cum a fost creat el la început. Aceasta nu este un merit al omului, ci al lui Dumnezeu. Este drept că și omul are posibilitatea necolaborării cu Cel care l-a adus la existență și a scufundării în întunericul necredinței, însă, prin deschiderea inimii către harul lui Dumnezeu, Acesta îl ajută pe om să ajungă la starea desăvârșită de comuniune:

«...Cei ce au ajuns bărbați desăvârșiți întru împărtășirea harului lui Dumnezeu și au dobândit vârsta duhovnicească desăvârșită, ajungând la măsura mai înainte-zisă, se fac întregi împreună cu Dumnezeu, văzându-L atât pe cât sunt văzuți și ei de El»²¹.

Toată devenirea spirituală a omului și înaintarea lui pe acest drum al îndumnezeirii este o conlucrare permanentă. Chiar dacă omul nu este conștient permanent de faptul că este asistat neîncetat de Dumnezeu, acest lucru este de netăgăduit:

«...Iar acum, odată ce ai ajuns bărbat mare și un tânăr, știi și tu că Eu am fost pururea cu tine, crescând în tine, împreună cu tine și acoperindu-te până ce ai trecut cu bine peste toate vârstele»²².

Hristos crește duhovnicește în om pe măsură ce și omul crește duhovnicește. Este o descoperire tot mai mare a lui Hristos în omul care

²¹ Această icoană duhovnicească este relatată în „Discursul 4 etic”, pp. 218-229.

²² SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 41”, în: *Imnele iubirii*, p. 588.

crește, în puterile lui de sesizare a lui Hristos prin curățirea lui de păcate și prin înțelegerea lui iubitoare. Dar această descoperire nu se datorează numai efortului de înduhovnicire a omului, ci și ajutorului ce i-l dă Hristos în aceasta. La sfârșitul tuturor este desăvârșirea omului și arătarea deplină a lui Hristos în el, care este una cu lucrarea Lui deplină în om. Aceasta este trecerea omului peste toate vârstele.

Virtuțile - lucrarea Duhului

Am văzut că în trupul omului duhovnicesc un rol determinant îl are dobândirea virtuților. Acestea sunt cele care coordonează și sunt responsabile de buna funcționare anatomică. Dacă trupul sensibil are anumite necesități fiziologice, același lucru se întâmplă și cu trupul spiritual. Omul are datoria să se îngrijească, atât de hrana trupezască, cât și de cea spirituală:

«...începând să mănânci împreună cu părinții și frații tăi, ia seama la tine însuși..., luând aminte la citire și hrănindu-ți, precum trupul, așa și sufletul din cuvintele de-Dumnezeu-insuflate ale Duhului. Căci fiind îndoit, adică alcătuit din suflet și din trup, trebuie să ai un chip corespunzător și o hrană și o masă îndoită: având un trup sensibil și pământesc trebuie să-l hrănești din bucate sensibile care vin din pământ, iar având un suflet spiritual și dumnezeiesc, trebuie să-l hrănești cu mâncărurile spirituale, inteligibile și divine ale cuvintelor»²³.

Hrana spirituală o găsim în cuvintele de-Dumnezeu-insuflate ale Duhului. Dar care sunt acestea? La un prim impuls am fi tentați să răspundem că fără îndoială Sfânta Scriptură, însă Sfântul Simeon are o abordare mai adâncă a lucrurilor, punând accent pe lucrarea ermineutică și revelațională a Duhului și, prin urmare, tezaurul cuvintelor vieții veșnice este deținut de Biserică, ca trup tainic al lui Hristos, dar nu ca o valență individualistă, ci ca una direct personală care se exprimă prin oamenii duhovnicești.

Dar cum lucrează Duhul în lume din perspectiva celor relatate mai sus? Virtuțile, ne învață Sfântul Simeon, sunt lucrări directe ale Duhului. Pentru că Acesta, viu și lucrător înlăuntrul persoanei umane, nu are un nume propriu, El este denumit după lucrarea săvârșită în plan sensibil:

²³ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cateheza 26”, în: *Cateheze*, pp. 274-275.

«...Iar virtuțile sufletului sunt ca o materie, pe care învăluind-o lumina dumnezeiască a Duhului, aceasta primește numele materiei, pentru că Duhul nu are un nume propriu în oameni».

Virtuțile sunt ca o materie și nu doar materie sau doar spirit pentru că sunt efecte ale conlucrării omului cu Dumnezeu. Deși se spune că Duhul este El Însuși virtutea respectivă, vom vedea că acest lucru nu se afirmă în sens propriu, ci se referă la efectele create de improprierea Duhului de către om:

«Când deci omul se pocăiește și plânge, atunci și Duhul se numește apă și de fapt El curățește. Căci unit cu lacrimile spală toată murdăria. Iar când plânsul stinge mânia inimii prin conlucrarea Lui, se numește blândețe. Dar iarăși când mânia aceasta se aprinde prin Duhul împotriva necredinței, El se numește râvnă. Și iarăși El se numește pace și bucurie când le dăruiește pe acestea celui ce plânge. El face atunci să se ivească în inimă un izvor de bucurie, din care curge afară din suflet toată compătimirea și mila față de toți, dar mai ales de cei ce vor să se pocăiască și să se mântuiască. Căci pe toți îi miluiește și cu toți aleargă, cu toți conlucrează, pe toți îi susține, și cu toți compătimește, unindu-se în sufletul lor cu voința lor. Și, incredințând mintea lor despre frumusețea pocăinței, își indoiește iubirea față de ei»²⁴.

Sfârșitul tuturor virtuților este dragostea. După cum am văzut, aceasta este capul bărbatului ajuns la măsura lui Hristos. Realizarea în chip real a acestora duce la unirea cu Dumnezeu prin tainica lumină:

«...Și atunci virtuțile luminate, ca unele ce se vor împărtăși de lumina dumnezeiască, se vor numi și ele lumină, mai bine zis vor fi și ele lumină, amestecate cu lumina; și vor învălui în lumină sufletul însuși și trupul și vor lumina întâi pe cele ce le are cu adevărat, apoi pe ceilalți, aflați în întunericul vieții»²⁵.

În evoluția sa duhovnicească, omul este inițiat de Dumnezeu în tainele Sale. Întaind pe calea poruncilor el redobândește dualitatea simțurilor sale. De acum omul este capabil să recepteze atât tainele dumnezeiești revelate în chip natural, dar și în chip direct:

²⁴ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii...*, *Imnul 22*, p. 461.

²⁵ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii...*, p. 557.

«Pe măsura vârstei se schimbă și puterile și lucrările firești și se face mai viteză și mai tare înfăptuirile poruncilor lui Dumnezeu... Pe măsura lucrării lor se curățește și se învrednicește să vadă descoperiri ale unor mari taine... Iar „taine” numesc pe cele văzute de către toți, dar neînțelese de către toți: fiindcă de la Duhul care ne face noi omul dobândește ochi noi, urechi de asemenea noi și de acum înainte nu mai vede cele sensibile în chip sensibil ca un om, ci, ajungând mai presus de om, vede cele sensibile în chip duhovnicesc... Aude nu o voce sau voci de om, ci numai Cuvântul cel viu când iese prin vocea omului. Fiindcă numai pe Acesta Îl primește în sine ca pe un cunoscut și prieten... Precum a spus Domnul: „Oile Mele ascultă glasul Meu, dar de străini nu ascultă” (*In* 10, 27)»²⁶.

Cel care a ajuns la un astfel de nivel duhovnicesc nu mai are nevoie de cunoștința exterioară, deoarece are în el pe Izvorul cunoștinței la care se poate ajunge numai prin renunțarea la cele ale lumii și alipirea de El:

«Tot cel ce se socotește învățat în știința matematicii nu se va învrednici vreodată să privească și să cunoască tainele lui Dumnezeu, până ce nu va voi mai întâi să se smerească și să se facă nebun (*I Co* 1, 20), lepădând, odată cu părerea de sine, și cunoștința pe care a adunat-o».

Propriu-zis, cunoștința nu se poate pierde și nu trebuie pierdută, ci cel care o are trebuie să se socotească ca și când n-ar avea-o. Să nu se mândrească cu ea. Urmând celor duhovnicești, acesta ajunge să fie învățat de Dumnezeu:

«Căci cel ce face aceasta și urmează cu credință neindoielnică înțelepților în cele dumnezeiești și este povățuit de aceștia, va intra împreună cu ei în cetatea Dumnezeului celui viu. Și, călăuzit și luminat de Duhul cel dumnezeiesc, vede și învață cele ce niciunul dintre ceilalți oameni nu le-a văzut și nu le poate vedea și afla vreodată. Atunci ajunge să fie învățat de Dumnezeu»²⁷.

Sfântul Simeon vorbește nu dintr-o cunoștință exterioară, ci din experiența directă. El însuși a avut parte de astfel de experiență. Urmând părintelui său duhovnicesc, el ajunge să fie învățat direct de Dumnezeu, după cum am văzut și în unele dintre pasajele citate până acum când

²⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cateheza 14”, în: *Cateheze*, p. 18.

²⁷ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete...*, Cap. 84, p. 82.

Însuși Dumnezeu era Cel care Se descoperea. Aceștia care își au autoritatea direct în Dumnezeu sunt receptați dur de societatea deterministă și închistată care își este suficientă sieși.

«Ucenicii oamenilor îi socotesc nebuni pe cei învățați de Dumnezeu. Căci aceștia, fiind afară de lumina dumnezeiască și neputând vedea minunile din ea, pe cei ce sălășluiesc în lumină și văd și învață cele din ea îi socotesc rătăciți, câtă vreme ei înșiși sunt departe și nepărtași de bunătățile cele tainice ale lui Dumnezeu»²⁸.

Constatăm că Dumnezeu Se descoperă treptat omului după măsura și lucrarea fiecăruia. Înțelegerea mesajului dumnezeiesc este dată de deschiderea pe care o are omul față de Acesta. Scriptura este un element fundamental, dar nu exclusiv necesar în realizarea comunicării inteligibile cu Dumnezeu. Omul are acces la sensurile revelației, atât din lume, cât și din scrierile sfinte doar pe măsura relaționării cu Dumnezeu. Dacă el este ucenic al oamenilor, atunci nu are nicio șansă să acceadă la înțelesurile autentice ale revelației. Numai cei învățați de Dumnezeu sunt cei care dobândesc cunoașterea adevărată a lucrurilor revelate.

Hristos - premisă fundamentală a desăvârșirii

După căderea lui Adam, Dumnezeu pune în aplicare un plan iconomic în care am văzut că le rânduieste pe toate cu înțelepciune, chiar și moartea fiind o binecuvântare și nicidecum o pedeapsă. Acest plan are ca scop reabilitarea omului și ridicarea lui la asemănarea cu Dumnezeu pentru a putea participa la viața divină și a beneficia de bunătățile cele tainice găsite lui. Actul iconomic care face posibil acest lucru este fără îndoială venirea lui Hristos²⁹. Prin întruparea lui Hristos omul are posibilitatea de a-și depăși condiția umană și a deveni Dumnezeu după har. Tema îndumnezeirii omului este una centrală pentru gândirea Noului Teolog. Întruparea se face premisa fundamentală a desăvârșirii omului. Sfântul Simeon explică limpede planul iconomic al Întrupării Cuvântului:

²⁸ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete...*, Cap. 85, pp. 82-83.

²⁹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cuvântarea I morală”, în: *Filoc. rom.*, VI, p. 118: «Este o taină nouă și minunată. Dumnezeu Cuvântul a luat de la noi trupul pe care nu-l avea după fire și S-a făcut ceea ce nu era. Și împărtășește celor ce cred în El din dumnezeirea Sa, pe care n-a dobândit-o niciunul dintre îngeri sau oameni vreodată, și aceștia se fac dumnezei, adică ceea ce nu erau, prin lucrare și har».

«Care este scopul economiei întrupării lui Dumnezeu-Cuvântul, vestit în toată dumnezeiasca Scriptură și citit de noi, dar nepătruns? Nu este decât acela ca, împărtășindu-Se de ale noastre, să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea S-a făcut Fiu al omului, ca să ne facă pe noi, oamenii, fii ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-Se de sus în Duhul Sfânt și introducându-ne îndată în Împărăția cerurilor; mai bine zis, dăruindu-Se, să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru (Lc 17, 21)»³⁰.

Fiul lui Dumnezeu, fiind în același timp Fiul Omului, unindu-Se cu noi ne face și pe noi fii ai lui Dumnezeu după har. Sălășluindu-Se prin aceasta înlăuntrul nostru cu Duhul Său Preasfânt, pe Care L-a primit și ca om, aduce în noi Împărăția cerurilor, care este acolo unde este Duhul Sfânt. Dar, Întruparea este numai premisa obiectivă prin care omul are acces la dumnezeire în mod nemijlocit. Este necesar pentru aceasta și de un efort duhovnicesc care conduce la conștiința de sine și a percepției stării reale a lucrurilor, fapt realizat doar de către omul întreg:

«O, minune înfricoșătoare, văzută îndoit, prin ochi îndoți, ai sufletului și ai trupului! Ascultă acum: îți spun tainele înfricoșătoare ale unui Dumnezeu îndoit, a luat asupra Sa trupul meu și mi-a dat Duhul și m-am făcut și eu Dumnezeu prin harul dumnezeiesc, fiu al lui Dumnezeu, dar prin adopțiune. O, ce mare vrednicie, ce mare slavă!»³¹.

Sfânta Scriptură relatează în multe rânduri despre această mare taină a Întrupării Cuvântului. Foarte relevant este modul în care înțelege să ne prezinte Sfântul Simeon acest lucru. Redarea mesajului dumnezeiesc arată o asumare directă și ființială a învățurii de credință care este verificată prin experiență. Valorificarea acestei șanse pe care ne-a acordat-o Dumnezeu prin trimiterea Fiului Său la noi se realizează numai în interiorul trupului tainic al Bisericii. Accesul la acesta este dat de marea taină a Euharistiei.

Euharistia - taina îndumnezeirii

Taina Sfintei Euharistii este un element central al Bisericii Ortodoxe. De unde această importanță capitală? Deoarece prin intermediul ei ne învrednicim a ne împărtăși de viața veșnică prin

³⁰ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Capitole...*, Cap 88, p. 84.

³¹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 25”, în: *Imnele iubirii...*, p. 491.

participarea tainică la Cina Domnului. Dacă prin Întruparea Domnului aveam premisa clară a mântuirii înaintea noastră, prin Euharistie valorificăm acest mare dar dumnezeiesc. Sfântul Simeon prezintă Euharistia ca taină a tainelor care ne facilitează accesul la lumea lui Dumnezeu. Totodată, în ea este și împlinirea planului iconomiei divine. În *Imnul* 19, Noul Teolog ne prezintă o adevărată recapitulare a istoriei mântuirii care se descoperă în Euharistie. Aici găsim împlinirea tuturor evenimentelor cruciale în care Dumnezeu S-a descoperit oamenilor. În Euharistie le regăsim pe toate:

«...acolo este raiul, acolo pomul vieții (*Ap* 2, 7; *Iac* 2, 8), acolo este pâinea cea dulce, acolo băutura dumnezeiască (*Iș* 16, 15; *Înt* 16, 20), acolo bogăția nesecată a darurilor. Acolo arde rugul fără să se consume și se dezleagă îndată încălțăminteă picioarelor mele, acolo se desface marea și trec singur și văd pe vrăjmași înecați în ape. Acolo văd pomul sădit în inima mea și toate se preschimbă în mine».

Există în aceste pasaje o adevărată tipologie aplicată. Toate aceste evenimente își găsesc antitipul în jertfa euharistică. Prin împărțirea cu Hristos avem parte de descoperirea gândurilor dumnezeiești și suntem inițiați în vederea celor tainice:

«...Acolo am mâncat mana și pâinea îngerilor... Acolo am văzut înflorind toiagul uscat al lui Aaron... Acolo am văzut inima mea mocirloasă și risipitoare, curată, nevinovată și fecioară și auzind: „Bucură-te cea plină de dar, că Domnul este cu tine în veci”. Acolo am auzit: „Scufundă-te și te spală în cristelnița lacrimilor”. Și făcând acestea am crezut de îndată și am câștigat vederea».

Evenimentele din istoria mântuirii sunt strâns legate de însemnătatea lor tainică legată de devenirea persoanei umane. Îndumnezeirea este marcată, în gândirea Sfântului Simeon, de aceste două mari etape: pocăința cu lacrimi și vederea lui Dumnezeu în lumina cea mai presus de fire, pe care le găsim menționate și aici. Scopul tuturor acestora este dobândirea bunătăților celor viitoare din Împărăția Cerurilor. În Euharistie Hristos Se descoperă:

«Acolo m-am înmormântat în mormântul smereniei desăvârșite și a venit la mine Hristos cu o milă nemăsurată și a ridicat piatra grea a răutăților mele. Și a zis: „Vino și ieși din lume ca dintr-un mormânt!”. Acolo am văzut cum a pățimit în chip nepățitor Dumnezeuul meu și

cum S-a făcut mort, fiind nemuritor, și a înviat din mormânt fără să rupă pecețile».

Prin unirea cu Hristos în Euharistie omul dobândește o pregustare a celor viitoare:

«Acolo am văzut viața și nestricăciunea viitoare pe care o dăruiește Hristos celor care-L caută pe El. Și am aflat Împărăția cerurilor ce este în lăuntrul meu, și care este Tatăl, Fiul și Duhul, Dumnezeu nedespărțită în trei Persoane»³².

Astfel, ne împărtășim ființial³³ de dumnezeirea lui Hristos, pentru că Dumnezeu Însuși sau ființa lui Dumnezeu se află în trupul și sângele Lui. Am putea spune că, dacă ființa lui Dumnezeu se unește cu ființa umană în Hristos, prin El are loc și o oarecare unire a ființei lui Hristos cu noi în Euharistie:

«Căci curățit prin pocăință și prin șiroaie de lacrimi, împărtășindu-mă de trupul îndumnezeit ca de Dumnezeu Însuși, devin și eu dumnezeu prin unirea cea negrăită. Observă taina! Sufletul și trupul... sunt una în două substanțe (ființe). Deci acestea care sunt una și două, împărtășindu-se de Hristos și bând sângele Lui, unindu-se cu amândouă ființele sau cu amândouă firile Dumnezeului meu, se fac dumnezeu prin împărtășire și primesc același nume cu numele Lui, de Care s-au împărtășit ființial»³⁴.

Omul este capabil în virtutea calităților creației să fie atât subiect cât și obiect asupra căruia lucrează. Este subiect datorită cugetării voluntare. Sfântul Simeon înțelege prin aceasta mintea. În această calitate, omul își poate duce chiar cugetările și simțurile sufletului spre faptele plăcute lui Dumnezeu pentru dobândirea Împărăției cerurilor. Așadar, asceza înseamnă tocmai o supunere a trupului în scopul nobil spre care tinde ființa umană:

«Iar mintea, ca un stăpân al patimilor, să se ocupe cu faptele virtuților și cu gânduri plăcute lui Dumnezeu. Și ținând în ele ca în niște mâini

³² SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 19”, în: *Imnele iubirii...*, pp. 425-426.

³³ Preluăm formularea și traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae care se regăsește și în pasajul citat.

³⁴ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 30”, în: *Imnele iubirii...*, p. 537.

spirituale sufletul ca pe un fier, să-l atragă și să-l ducă cu sila spre fapte. Căci Împărăția cerurilor se ia cu sila (Mt 11, 12)³⁵.

E

Apare la Sfântul Simeon o înțelegere mistică prin excelență a rolului Sfintei Euharistii în devenirea persoanei umane. Aceasta este socotită coroana planului iconomic de răscumpărare a lumii. Prin Euharistie omul se unește în mod real cu Însuși Dumnezeu. Dar această unire este rodul unui urcuș duhovnicesc intens ce presupune trecerea prin toate etapele prezentate în capitole precedente.

O

L

O

G

I

C

E

Cunoaștere și înțelegere

Lumea poate fi cunoscută ca operă a lui Dumnezeu prin cele trei funcții ale spiritului omenesc: prin *rațiune*, care constată armonia dintre componentele ei și bunul rost al acesteia, prin *sensurile intuite în ea de înțelegerea minții* și, în sfârșit, printr-o *simțire unită cu această înțelegere*. Văzând omul că toate au fost făcute de Dumnezeu din iubire față de el pentru a-i asigura prin comuniunea cu El viața veșnică, nu poate să nu se trezească și în om o iubire față de Dumnezeu. Aceasta este o simțire legată de înțelegere, o simțire înțelegătoare. Dar aceasta poate fi și o sesizare a prezenței lui Dumnezeu prin minte, prin spirit, asemenea sesizării celor materiale prin simțurile trupului. La această lucrare se ridică mintea când este umplută de Duhul Sfânt, cum ne arată în continuare Sfântul Simeon:

«Căci cine va cunoaște pe Ziditorul mai înainte de a cunoaște lumea prin rațiune ca rațional, prin minte în chip înțelegător, contemplând-o înțelegător prin simțirea minții? Și cine este acesta? Cel ce privește duhovnicește prin Duhul dumnezeiesc. Luminat tainic și totodată condus de El nu urcă el astfel în chip negrăit la cunoștința lui Dumnezeu? Căci curățit astfel, el se va învrednici să primească cunoștința mai clară cum zice toată Scriptura»³⁶.

Măsura cunoașterii ne-a dat-o Dumnezeu după măsura credinței noastre pentru ca aceasta să confirme credința cea fără cunoaștere și cel care a auzit cuvântul și a crezut că există Dumnezeu, în Care a crezut prin cuvântul învățurii, să fie confirmat prin cunoaștere. Credincioșii primesc această învățătură prin multe și felurite semne, prin enigme, prin

³⁵ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 30”, în: *Imnele iubirii...*, p. 539.

³⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Imnul 32”, în: *Imnele iubirii...*, p. 550.

oglinzi, prin lucrări tainice și negrăite, prin descoperiri dumnezeiești, prin luminări nedeslușite, prin contemplarea rațiunilor creației și prin multe altele. Prin fiecare din acestea credința omului crește și urcă spre iubirea lui Dumnezeu. Celor care ajung în acest stadiu:

«Dumnezeu le dă certitudine, ca și Apostolilor, prin trimiterea și venirea Duhului Sfânt; iar ei sunt luminați în chip mai desăvârșit și se învață prin lumină că Dumnezeu este negrăit, nerostit, necreat, veșnic și necuprins... cei care ne-am învrednicit să fim credincioși le putem ști, cugeta și grăi, toate sunt învățate numai de Duhul»³⁷.

Chiar dacă cele dumnezeiești și cele privitoare la cele dumnezeiești sunt așternute în scris și pot fi citite de către toți, ele se descoperă numai celor care s-au pocăit fierbinte și s-au curățit prin pocăință sinceră. Pe măsura pocăinței și curățirii lor le sunt descoperite adâncurile Duhului:

«din Care izvorăște cuvântul înțelepciunii și cunoașterii lui Dumnezeu, ca un râu mult-curgător care potopește cugetele potrivnicilor. Dar pentru toți ceilalți ele sunt necunoscute și ascunse și nu sunt nicidecum dezvăluite de Cel ce deschide mintea credincioșilor ca să înțeleagă Scripturile»³⁸.

Vedem că Scriptura este esențială pentru dezvoltarea relației omului cu Dumnezeu. Înțelegerea lumii și a rațiunilor creației este posibilă doar în contextul deținerii cunoașterii și înțelegerii autentice a Scripturii prin care omul dobândește *cheia ce deschide comoara Scripturii*³⁹. Sfântul Simeon ne arată cu o claritate a exemplului deosebită care este calea către comoara Scripturii:

«Cunoștința duhovnicească se aseamănă unei case ridicate în mijlocul cunoștinței lumești și eline (păgâne), în care se află depuse ca un cufăr (chivot) solid și bine asigurat bogăția cea negrăită a comorii cunoștinței de-Dumnezeu-insuflatelor Scripturi, bogăție pe care cei ce intră în casă n-ar putea-o vedea vreodată decât numai dacă, firește, le va fi deschis mai înainte cufărul. Nu este însă cu putință ca acesta să poată fi deschis vreodată de vreo înțelepciune omenească (*I Co 2, 13*); de aceea, bogăția Duhului depusă în el rămâne necunoscută oamenilor

³⁷ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Discursul I teologic”, în: *Discursuri...*, p. 75.

³⁸ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Discursul I teologic”, în: *Discursuri...*, p. 79.

³⁹ Titlul *Catehezei 24*.

din lume. Cele din cufăr nu se fac evidente prin cufărul însuși, nici cele din Scriptură prin Scriptura însăși».

Premisele îndumnezeirii sunt din nou evidente în discursul Noului Teolog. Detașarea de cele lumești este o condiție elementară pentru a ne putea apropia de sensul cuvintelor Scripturii care se face evident doar prin Duhul Sfânt. O altă observație importantă este infirmarea de către Sfântul Simeon a tezei protestante *Scriptura scripturae interpret* și indică pe baze temeinic scripturistice premisa înțelegerii:

«...Atunci când va locui și va umbla Dumnezeu în noi (2 Co 6, 16) și ni se va arăta pe Sine Însuși nouă în chip simțit, atunci vom vedea în chip conștient și cele din cufăr, adică tainele cele dumnezeiești ascunse în dumnezeiasca Scriptură».

De cunoașterea celor negrăite și inexprimabile se învrednicesc cei care ascultă poruncile lui Dumnezeu și le împlinesc deschizând cufărul de care vorbește Sfântul Simeon, ajungând la comoară prin descoperirea ochilor minții și vederea celor ascunse în dumnezeiasca Scriptură. Cei care nu au experiența tuturor celor spuse nu gustă din dulceața cunoașterii celor ascunse. Cei ce se sprijină numai pe învățarea Scripturilor, la ieșirea sufletului, îi va judeca și osândi ea însăși mai degrabă pe ei decât pe cei ce nu au auzit nicidecum Scripturile. Nu înțelepciunea lumii, ci descoperirea Duhului Sfânt este cheia care deschide cufărul Scripturii:

«Chiar dacă ar fi învățat toată înțelepciunea lumii, tot așa nici cel ce are, precum spuneam, în gura lui toate dumnezeieștile Scripturi nu va putea cândva să cunoască și să vadă slava și puterea tainică și dumnezeiască ascunsă în ele, dacă nu a străbătut toate poruncile lui Dumnezeu și nu a primit împreună cu ele pe Mângâietorul Care-i deschide cuvintele ca pe o carte și-i arată tainic slava din ele și care-i descoperă împreună cu viața de veci, pe care o face să țâșnească, și bunurile lui Dumnezeu, cele ascunse în ele și care sunt acoperite»⁴⁰.

*

Prin acest studiu am încercat să prezentăm modelul antropologic pe care îl primește prin descoperire Sf. Simeon. Am văzut că omul este

⁴⁰ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cateheza 24”, în: *Cateheze*, pp. 257-261.

coroana creației alcătuit din două părți: *materială* și *spirituală*. Datorită părții spirituale, el are șansa de a contempla lucrurile dumnezeiești spre slăvirea lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta are acces direct la vederea Feței lui Dumnezeu. Prin întruparea Cuvântului și prin Sfânta Euharistie sunt create și premisele finale pentru desăvârșirea omului. Pentru aceasta este necesar și aportul omului. Călăuzit de părintele său duhovnicesc, care îi este rânduit de către Dumnezeu, omul urcă pe calea virtuților, care sunt numele dat rezultatului lucrării Duhului, spre lumina dumnezeiască. Sfânta Scriptură oferă elementele esențiale devenirii duhovnicești a omului. Înțelegerea ei autentică este dată de Duhul lui Dumnezeu pe care îl poate dobândi omul prin lucrarea poruncilor și pocăința cu lacrimi. Detașat de lume și ajuns la un anumit grad de îndumnezeire, omul este învrednicit de luminarea dumnezeiască prin care dobândește înțelesurile tainice ale Scripturii. Metoda ermineutică propusă de Sfântul Simeon este, putem spune, una tradițională, care se bazează pe înțelesul rațional care este îmbogățit de către Duhul Sfânt, căpătând un sens duhovnicesc în total acord cu cel rațional. Toate acestea se subsumează, însă, sistemului antropologic pe care îl propune Sfântul Simeon și care evidențiază elemente fundamentale pentru cercetarea teologică. Consider că nu se poate vorbi despre antropologie teologică autentică în spațiul ortodox fără a face referire la modelul pe care îl precizează foarte lămurit Sfântul Simeon, un Sfânt Părinte al Bisericii care a rămas în conștiința comunității ecleziale cu renumele de Teolog.

Summary - Elements for a Spiritual Anthropology in the Teachings of St. Simeon the New Theologian

Theological research presupposes clear gnoseological premises that guarantee the validity of any approach. One of the fundamental elements to be clarified in order to legitimize a genuine theological discourse relates to the anthropologic system. The present study aims at identifying a series of anthropology elements, as we find them in the thought of St. Simeon the New Theologian. Why St. Simeon? Because the Orthodox Church deems him a Theologian. We consider that theological research ought to take into account, first and foremost, the opinions expressed by the Church Theologians. St. Simeon the New Theologian counts among the few Church Fathers to refer openly to the direct experience of the Spirit, to the personal relationship with God. His writings are touching through their character as a confession of experiencing God. This was the determinant fact in prompting more thorough research into the way the New Theologian understands these realities

concerning the gnoseological and anthropological issues, with the certitude that he is a genuinely spiritual man having direct access to the divine mysteries.

The present study is structured in the following chapters: *Ontological data, On the way to perfection, The measure of the age of fullness – spiritual anatomy, Virtues – the work of the Spirit, Christ – the fundamental premise of perfection, The Eucharist – the mystery of deification and Knowing and understanding*. The anthropologic model St. Simeon proposes is acquired through divine revelation: *«Listen to the words of wisdom, understand the depth of mysteries! I moulded clay into a body and breathed a soul into it, not out of My substance, but out of My strength. Understand what I teach you: I said that by My might, I breathed into you a rational, understanding soul, which entering the body like a home was bound to it and receiving the body like a tool, man became one made of two»*. Man is the crown of creation, made of two parts: a material and a spiritual one. Thanks to the spiritual part, he has the chance of contemplating the divine towards God's glory, on the one hand, while on the other he has direct access to contemplating God's face. By the incarnation of the Word, and the Holy Eucharist, the final premise is created for man to reach perfection. To achieve this end, however, man's contribution is a prerequisite. Guided by his spiritual father, granted to him by God, man progresses on the path to virtue, which is the name given to the result of the work of the Spirit, towards the divine light: *«And the soul's virtues are like a matter, which enveloped by the divine light of the Spirit, receives the name of matter, for the Spirit has no name of His own in man. Thus, when man repents and sheds tears, then the Spirit is called water and indeed He cleanses»*.

The Holy Scripture provides the essential elements for man's spiritual progress. Its authentic understanding is granted by the Spirit of God, Whom man can acquire through obeying God's commandments with tears of repentance. Detached from the world and having achieved a certain degree of deification, man is vouchsafed the divine enlightenment, through which he can grasp the deep senses of the Scripture. The hermeneutic method St. Simeon proposes is, one might say, a traditional one, based on the rational understanding enriched by the Holy Spirit, achieving a spiritual sense, fully in agreement with the rational one. All this is, however, subsumed under the anthropological system proposed by St. Simeon, which evinces essential elements for theological research. On the one hand, we speak of spiritual anthropology referring to the ecclesial body within which *«all saints are indeed members of Christ, our God... bound to unite themselves with His body, so that He is their head, and all the saints from the earliest days to the last are His members, for the many should be one body of Christ like a single man»*, and thus, *«some fulfill the role of hands, working even to this day and doing His will ... others the role of shoulders, carrying each other's burdens, or even carrying the lost ones... others the role of breast, providing the thirsty and the hungry with God's righteousness, the pure water of the word of wisdom and ineffable understanding... »*, and, on the other hand, of the man proper. Therefore, all those who come to belong to the Church fulfill one of these roles, each of them having a particular work. Christ our God Himself substantiates all these. St. Simeon clearly states that *«every man has a specific call»*, in which one can perform one's duties:

«Each man has been given a particular gift and quality according to his worth, which God alone knows, as the Creator of all, in order for them to turn their work to good account. Therefore, every man is capable not in the job he wants, but in the job he was created for».

Referring to the spiritual anatomy and knowing that man was created from the beginning with two parts, a material and a spiritual one, it was fit for him to have both physical, and spiritual members: *«a chest, a back, shoulders, arms, hands and neck. And think that the chest is the almsgiving, through which the bosom of lovingkindness bestows abundantly the milk of mercy over the orphans, widows and all others ...the back is the act of taking willingly the burdens of others upon ourselves... the shoulders and arms are patience and composure in trials and troubles, through which and with which hands can also work...».* We note that to every member corresponds a certain spiritual work that brings forth virtues, while the head of this spiritual body is *Love – Christ our God*. Man's entire spiritual evolution and his progress along this way of deification is a permanent cooperation. Even if man is not aware that he is constantly assisted by God, this is an undeniable fact: *«And now, once you have grown into an adult and a man, you know as well that I have always been with you, growing inside you, with you and protecting you until you have left all ages behind safely».* Christ spiritually grows within man, as the man also grows spiritually until he reaches perfection, *«mature manhood, the measure of the stature of the fullness of Christ»* (Eph 4, 13). Given the above facts, we consider one cannot talk of authentic theological anthropology within the Orthodox world without referring to the model so clearly outlined by St. Simeon, one of the Church Fathers who the conscience of the ecclesial community retains under the name of Theologian.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Sf. IOAN GURĂ DE AUR

TÂLCUIRI LA PSALMI

Introducere

Ciclul de tâlcuiri la Psalmi, dintre care s-au păstrat doar un număr de 58 (la *Psalmii* 4-12; 41; 43-49; 108-117; 119-150), aparține perioadei antiohiene (381-397) a Sf. Ioan Gură de Aur. Probabil nu au fost niciodată rostite, ci doar schițate ca omilii exegetice¹. Dacă acest fapt este corect, înseamnă că Sf. Gură de Aur nu improviza în predicile sale, ci își pregătea dinainte textul, imprimându-i deja o oralitate îngrijită (referiri la pers. a II-a, interjecții, formulări laconice care servesc drept concluzii sau repetiții care pot fi memorate ușor). Este o mare diferență între aceste tâlcuiri și omiliile la Facere, unde Sfântul se adresează auditoriului uneori direct, referindu-se la stări de moment (oboseală, plăcerea de a-l asculta etc.).

Sf. Ioan Gură de Aur dezvoltă o metodă proprie de exegeză, moralizatoare. Pornește de la textul Septuagintei, cunoscând însă și variantele acestuia (Symmachus, Aquila etc.), fără însă să posede cunoștințe de ebraică. Unele informații despre originalul ebraic le deține prin intermediul vorbitorilor de siriacă. Sf. Ioan este foarte atent la textul biblic, găsind apoi relevanțe în viața duhovnicească. S-ar putea spune că Sf. Ioan propune prin omiliile sale exegetice o adevărată meditație duhovnicească asupra textului biblic.

Tâlcuirile la Psalmi nu au fost încă traduse în limba română, ci doar în engleză². Nu există din păcate nici ediție critică. În *Thesaurus Linguae Graecae* este redată doar ediția lui J.P. Migne apărută la Paris în 1862 (*Patrologia graeca*, vol. 55, col. 39-60), care a preluat de fapt textul de la B. de Montfaucon, *S.P.N. Ioannis Chrysostomi opera omnia quae exstant uel eius nomine circum feruntur*, tom. 1-

¹ Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1, Ed. Polirom, Iași, 2004, pp. 165-166.

² St. JOHN CHRYSOSTOM, *Commentary on the Psalms*, trad. Robert Charles Hill, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, vol. 1-2, 1999, 2007 (datorăm informația colegului Constantin Georgescu).

13, Parisiis, 1718-1738. Pentru traducerea în limba română a fost consultată și versiunea paralelă latină (*Expositiones in Psalmos*) din Migne.

Tălcuire la Psalmul 4 (partea I)

«Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeuul dreptății mele»

I. Proorocul a spus acestea nu pentru ca noi doar să înțelegem că a fost ascultat, ci ca să învățăm cum putem și noi înșine să fim auziți degrabă când îl chemăm pe Dumnezeu și să primim cele cerute chiar înainte de sfârșitul rugăciunii. Căci nu a spus: «după ce te-am chemat m-ai auzit», ci «când te-am chemat, m-ai auzit». O asemenea promisiune aparține lui Dumnezeu însuși care spune către cel pe care l-a ascultat: «Încă grăind tu, îți voi zice: Iată sunt de față» (*Is* 58, 9). Pe Dumnezeu nu-L convinge mulțimea de vorbe, ci sufletul curat și arătarea faptelor bune. Dar celor care trăiesc în păcat, care socotesc că îl conving cu lungimea vorbelor, iată ce le zice: «Când înmulțiți rugăciunile, nu vă ascult. Dacă întindeți mâinile, îmi întorc ochii de la voi» (*Is* 1, 15). De aceea, înaintea tuturor celorlalte, cel care se roagă trebuie să aibă îndrăzneală și va veni împlinirea cererii. De aceea nici profetul nu a spus: „M-ai auzit pe mine”, ci «[ai auzit] dreptatea mea», arătându-și îndrăzneala către Dumnezeuul lui, ca și cum ar răzbi cu ea prin toate către Acela. Să nu creadă nimeni că spunând acestea se lauda. Căci nu a spus acestea dorind să se înalțe pe sine, ci a adus o învățătură și un sfat nou, care au mult câștig, ca să nu spună nimeni: „Acela era ascultat, pentru că era David, eu însă nu voi fi ascultat, pentru că sunt mic și neînsemnat”. Se arată că nici acela nu a fost ascultat pur și simplu, nici pe tine nu te ascultă la întâmplare, ci [Dumnezeu] Se uită întotdeauna cu luare-aminte la fapte. Dacă le ai pe acestea în putere să te însoțească în rugăciune, vei fi mereu ascultat. După cum, dacă nu le ai, nici chiar David de ai fi, nu vei putea să-L îndupleci pe Dumnezeu. Și după cum iubitorii de averi nu se uită nici după onoruri, nici la nimic altceva, decât la cei care au arginți și care în orice fac se duc după ei, tot așa și cel care vine la el cu aceasta, nu va pleca deșart, pentru că Dumnezeu este un iubitor al dreptății, iar cel lipsit de aceasta, chiar și înconjurat de dușmani și rugându-se neconținut, nu va dobândi nimic în plus, neavând cu ce să[-L] înduplece. Dacă vrei să dobândești ceva de la Dumnezeu, du-te având-o (dreptatea) cu tine. Să nu crezi că dreptatea e jumătate de virtute, ci deplină și universală. Astfel și Iov era drept, având orice virtute omenească, nu ținându-se departe de un

rău, însă aproape de altul. Tot așa și noi numim greutatea dreaptă pe cea care este mereu la fel, nu pe cea care poate să cântărească aurul într-un fel și plumbul într-alt fel, ci pe cea care păstrează aceeași cântărire pentru toate materiile. De asemenea, măsură e aceea care mereu este la fel. Tot așa și Iov era drept, fiind mereu la fel. Căci nu păstra această cântărire doar referitor la avuții, ci la toate celelalte, niciodată încălcând măsura. De-ar spune cineva că iubește aceeași cinste la avuții, dar încalcă măsura în relația cu aproapele, nu e decât un lăudăros și un arogant, chiar dacă a scăpat de orice grijă. De aceea și spune: «Dacă aș fi disprețuit dreptul slugii sau al slujnicei mele când își făceau dreptate cu mine... Oare nu cum m-am născut eu, s-au născut și aceia?» (*Iov* 31, 13.15). Așa însă, cea mai mare nedreptate este să fii lăudăros și înfumurat.

II. După cum numim lacom pe cel care dorește să ia lucrurile altora și nu se mulțumește cu cele din casa sa, tot așa numim lăudăros când cere mai degrabă de la aproapele cele cu care este el dator, când se pune pe sine în orice loc de cinste, dar îl disprețuiește pe celălalt. Aceasta nu apare din nimic altceva decât din nedreptate. Iată de ce aceasta este nedreptate: Și pe tine și pe el v-a făcut Dumnezeu și v-a dat, și ție și lui, toate comune și egale. Atunci cum de îl respingi și îi iei cinstea pe care i-a dat-o Dumnezeu și nu permiți să fie comun, ci faci ca totul să fie al tău, nu numai la avuții, ci și în cinste îl faci pe acela sărac?! Dumnezeu v-a dăruit o singură fire fiecăruia dintre voi, v-a învrednicit de aceeași cinste și de o creație egală. Căci «să facem om» (*Fc* 1, 26) este comun întregului neam [omenesc]. Cum dar îl respingi de la firea paternă, coborându-l la cea mai din urmă ieftinătate și-ți însușești ceea ce este comun? Dar fericitul proroc nu [spune] aceasta. Ci spune cu îndrăzneală: „ascultă de dreptatea mea”. Asemenea și Pavel se aduce pe sine adeseori în centru, fără să se înalțe sau să se umfle, ci făcându-se altora exemplu, ca atunci când spune: «Vreau ca toți oamenii să fie ca mine însumi» în înfrânare (*I Co* 7, 7). Așa și David la momentul respectiv aduce în centru bărbăția sa dobândită cu ajutorul lui Dumnezeu, spunând că a sugrumat urși și a strâns în brațe lei³, fără ca astfel să se înalțe pe sine – să nu fie! –, ci prin aceasta arătând ceea ce este demn de crezut la sine.

Dacă posed dreptatea, ar putea spune cineva care e folosul rugăciunii, dacă lucrarea e suficientă să îndrepte totul și ne-ar putea da

³ Idee preluată din *I Rg* 17, 34-35, unde totuși David spune că apuca fiara de coamă și o lovea până o ucidea.

cele de care avem trebuință? Rugăciunea este o deloc mică legătură de dragoste cu Dumnezeu, o practică ce ne obișnuiește cu prietenia cu El și care duce la filosofie. Dacă cineva intră în comuniune cu omul la care ține, își dobândește multe roade din [această] legătură, cu atât mai mult cel care este neconținut în legătură cu Dumnezeu. Însă nu cunoaștem câștigul rugăciunii pe cât ar trebui, pentru că nici nu ne ținem de ea cu strășnicie, nici nu ne folosim [de ea] după legile lui Dumnezeu. Când dorim să discutăm cu niște oameni dintre cei superiori nouă, ne aranjăm înfățișarea, mersul, hainele și totul după cum trebuie și astfel stăm de vorbă, însă venind la Dumnezeu căscăm, ne întindem, ne învărtim, ne relaxăm; cu genunchii puși la pământ, rătăcim prin piață. Dacă dorim cu evlavie să vorbim ca unui Dumnezeu și să fim ascultați, și astfel ne apropiem, atunci știm ce folos mare dobândim mai înainte de a primi tot ce cerem. Căci omul care este deprins să vorbească cu Dumnezeu asemenea celui care vorbește cu Dumnezeu, va fi și el înger. Astfel sufletul se dezleagă din lanțurile trupului; așa rațiunea i se înalță; așa este strămutat în cer; așa le disprețuiește pe cele trupești; așa stă chiar lângă tronul împărațesc, deși e sărac⁴, slujitor, neinstruit⁵ sau neînvățat⁶. Căci Dumnezeu nu caută frumusețea limbii, nici aranjarea vorbelor, ci tinerețea sufletului. Și dacă acesta rostește cele ce îi plac, pleacă înfăptuind totul. Vezi câtă ușurință? La oameni trebuie ca cel care iese în față să fie bun orator și dibaci să-i lingusească pe toți cei din jurul conducătorului, și multe altele să născocească, pentru a se face plăcut. Aici însă nu are nevoie de nimic altceva, decât de minte limpede, și nu e niciun obstacol pentru a fi aproape de Dumnezeu. «Căci sunt un Dumnezeu care e aproape, și nu unul care e departe» (*Ir* 23, 23). Și dacă ai vorbi în inimă și L-ai striga așa cum trebuie, atunci îți va răspunde imediat. Astfel l-a ascultat pe Moise; astfel [a auzit-o] pe Ana. Soldatul plecat nu poate fi de față, nici sulitașul care străpunge profitând de moment. Nimeni nu spune: „Nu te poți apropia acum, vino după aceea”. Dar când vii, să stai ascultând, chiar în timpul dejunului, chiar și în timpul cinei, chiar și în timpurile nepotrivite⁷, chiar și în piață, chiar și pe drum, chiar și în dormitor, chiar și când stai în fața magistratului în tribunal, și să-L chemi fără nicio opreliște să-ți răspundă la cerere, dacă Îl chemi așa

⁴ Gr. πένης înseamnă muncitor zilier, care își câștigă pâinea trudind de azi pe mâine. Acești muncitori constituiau o pătură săracă, fără să fie însă vorba de cerșetori.

⁵ Necalificat pentru o meserie.

⁶ Lipsit de educație în școală.

⁷ Traducătorul latin din *PG* se referă la momentele nepotrivite din noapte.

cum trebuie. Nimeni să nu spună: „Mi-e teamă să vin și să mă rog. Dușmanul meu e de față”. Căci și această opreliște a fost ridicată. [Dumnezeu] nu-l ascultă pe dușmanul tău ca să-ți reteze cererea, ci poți să dialoghezi mereu și neconținut fără să fie nicio greutate. Nu e nevoie nici de ușieri care să [te] introducă, de administratori, de supraveghetori, de paznici sau de prieteni, ci mai mult ești ascultat când te apropii tu singur, atunci când nu rogi pe nimeni [să intervină]⁸.

III. Nu-L înduplecăm rugându-l prin alții, cât prin noi înșine. Pentru că iubește prietenia noastră și face totul ca să avem încredere în El, când ne vede că facem aceasta prin noi înșine, atunci mai repede răspunde. Astfel a făcut și cu canaaneanca: când Petru și Ioan⁹ L-au rugat în favoarea ei, nu a răspuns; stăruind însă ea, i-a dat imediat ce a cerut. Deși a părut puțin că o alungă, a făcut aceasta nu pentru a fi lăsată la o parte, ci pentru a fi și mai mult încununată și mai degrabă pentru a câștiga tovarășia ei. Să ne sârguim și noi să discutăm cu Dumnezeu: să învățăm cum trebuie făcută rugăciunea. Nu trebuie să mergem la școală¹⁰, nici să cheltuim averi, nici să plătim învățători, retori și sofști, nici să dedicăm mult timp pentru învățatul retoricii, ci e suficient doar să voim, și [trebuințele] artei [respective] se împlinesc. Și nu doar despre sine poți vorbi la această curte, ci și despre mulți alții. Care este scopul judecării acesteia? Modul rugăciunii: să te apropii de El cu mintea limpede, cu sufletul zdrobit, cu izvoare de lacrimi, să nu ceri nimic trupesc, să iubești cele ce au să vină, să faci rugăciunea pentru cele duhovnicești, să nu te rogi împotriva dușmanilor, să nu ții minte răul, să-ți îndepărtezi toate patimile din suflet, să-ți aduci o inimă care se zdrobește, să te smerеști, să practici din plin bunătatea, să-ți întorci limba spre buna-vorbire, să nu te însoțești cu niciuna dintre faptele rele, să nu ai nimic în comun cu dușmanul întregii lumi – vorbesc de diavol. Și legile din afară se răzbună

⁸ La prima vedere textul ar putea fi înțeles ca respingând rugăciunile adresate sfinților. Trebuie însă să observăm că Sf. Ioan se referă la intervențiile omenești, care ascund în spate interese.

⁹ Sf. Apostoli Petru și Ioan nu apar în episodul canaanezei, ci se spune la modul general „ucenicii Lui Îl rugau” (cf. *Mt* 15, 23). Traducătorul latin din *PG* consideră în nota de subsol, pe bună dreptate, că Sf. Ioan a făcut o confuzie. În orice caz, trebuie observat că Sf. Ioan Gură de Aur citează cu mare ușurință Scriptura, asemenea inexactității constituind de fapt excepțiile care întăresc regula.

¹⁰ În original *μουσεῖον*, desemnând templul dedicat Muzelor din Alexandria (Egipt), înființat de către ptolemei, o instituție academică unde a funcționat și vestita bibliotecă antică.

pe cel care vorbind cu regele despre alții [le] face cunoscut dușmanilor aceluia. Acum tu, dacă vrei să vorbești atât despre tine însuși cât și despre alții, îndreaptă mai bine aceasta, ca să nu ai nimic în comun cu dușmanul întregii lumi. Astfel să fii drept, și fiind drept, vei fi ascultat, având-o pe aceasta (dreptatea) drept avocat.

«În necaz m-ai scos la loc larg». Nu a spus: „Înlătură necazurile”, nici: „Ridică încercările”, ci: „Le-ai lăsat să stea” și „M-ai scos la loc larg”. Și aici se arată mai degrabă iscusința și dibăcia lui Dumnezeu, nu numai când aduce necazuri, ci și când, rămânând acestea, oferă din plin ușurința [de a le suporta]. Aceasta arată puterea lui Dumnezeu și îi face mai înțelepți pe cei care i se supun, când fie vine liniștea¹¹ care alină sufletul necăjit, fie nu încetează necazul care îl încarcă pe [sufletul] leneș și îl eliberează de orice trândăvie.

Dar, spune el, cum poate să fie liniștea¹² în necaz? Ca în cuptorul celor trei tineri, ca în groapa leilor. Căci nu a stins flacăra, ci i-a făcut atunci să fie nevătămați; nici n-a ucis leii, ci l-a pus (pe Daniel) în siguranță; dar pe când într-o parte cuptorul îi învăluia cu putere, iar dincolo fiarele dădeau târcoale, dreptii se bucurau de pace. Se poate spune și altfel despre liniște: când sufletul necăjit este eliberat prin încercare de patimi și de multe boli, atunci se bucură mai mult de liniște.

Căci mulți fiind îmbelșugați au cele mai nepotrivite poftes, care le necăjesc sufletele, [pofte] pentru bogăție, [pofte] trupești și altele nepotrivite de acest fel, dar când cad în necaz se eliberează de toate acestea și ajung în liniște. Și după cum cei ce sunt cuprinși de friguri, de câte ori se desfătează cu pofte nepotrivite – vorbesc de masa plină și de băutura¹³ și de altele asemenea –, și mai mult sunt strâmtorați, iar dacă strâmtorându-se au dorit să rabde puțin, dobândesc multă liniște și scăpând de febră se bucură apoi de sănătate deplină. Tot așa se întâmplă și cu faptele. De obicei, nimic nu poate produce liniște, afară doar de necazul care le înlătură pe toate cele trupești. Cum crezi că au ajuns iudeii în necaz, chiar și când erau în belșug? Oare nu spunând, în timp ce sufletul se înfierbânta, își ieșea din fire și se agita: «Să ne facem dumnezei, care să meargă înaintea noastră; căci nu știm ce i s-a întâmplat lui Moise, care ne-a scos din Egipt» (Iș 32, 1). Oare acele cuvintele nu erau ale sufletului care filosofează și își revine de la patimile trupești [ale

¹¹ lit. „locul larg”.

¹² lit. „locul larg”.

¹³ lit. „vin curat”.

vietii], când cei apăsăți dovedesc o asemenea rugăciune ca să aducă ajutorul lui Dumnezeu? Cum a suferit profetul însuși, când era în liniște, strâmtorat și sfâșiat de dorința cea rea? Când a ajuns în necaz, știți cum a ajuns în liniște. Nu s-a atins de el focul, iar flacăra s-a stins cu totul. Căci nimic nu produce necazul, ca asediarea sufletului de către patimi. Altele atacă din afară, dar acestea cresc dinlăuntru și acesta este îndeosebi necazul cel mare. Chiar dacă lumea ne face rău, să nu ne facem noi unul altuia, să nu ne fie nimic dușmănos. Putem deci să fim strâmtorați sau să nu fim strâmtorați.

IV. Ca să înveți și de la cuvântul apostolic cum se face liniștea din strâmtorare, ascultă-l chiar pe Pavel, care vorbește despre roadele strâmtorării: «Strâmtorarea duce la răbdare, răbdarea la încercare, încercarea la nădejde, iar nădejdea nu rușinează» (*Rm* 5, 3-5). Ai văzut liniștea nespusă? Ai văzut limanul bucuriei? «Strâmtorarea – spune – duce la răbdare». Căci ce este mai admirabil decât omul foarte puternic și care le poate îndura cu ușurință pe toate? Și ce este mai puternic decât cel experimentat? Ce este pe potriva frumuseții care vine din aceasta? Căci ne spune că trei plăceri se nasc din aceasta: răbdarea, încercarea și nădejdea bunurilor viitoare. Despre acestea filosofând acum profetul a spus: «În necaz m-ai scos în larg». Pentru că a spus: «Ascultă-mă, Dumnezeule», spune în ce fel l-a ascultat: nu prin averi, căci nu a căutat nimic de felul acesta, nici ca să-i înfrângă pe dușmani, nici pe acestea nu le-a cerut, ci prin liniștea făcută în mijlocul necazului. «Miluiește-mă și ascultă rugăciunea mea». Ce spui? Ți-ai adus aminte de dreptatea de sus, de aceea ai milă și îndurare. Și ce urmare au acestea? Una importantă și în strânsă legătură cele dintâi [spuse]. Căci chiar dacă am îndrepta mii [de lucruri], suntem auziți datorită milei și iubirii de oameni. Și chiar dacă ne-am ridica pe culmea virtuții, suntem izbăviți datorită îndurării. De aici învățăm că e nevoie, pe lângă dreptate, și de conștiința zdrobită. Căci chiar dacă un păcătos se roagă cu smerenie, care este [deja] o parte de virtute, poate să dobândească [lucruri] mari. Și, drept fiind, dacă se apropie cu ipocrizie, va fi lipsit de toate cele bune. Ambele pilde le arată vameșul și fariseul (*Lc* 18).

Acum trebuie să cunoaștem și felul rugăciunii. Care este felul rugăciunii? Învăță de la vameș, fără să te rușinezi că îl iei pe acesta drept dascăl, pe cel care reușește aceasta, dobândind totul din cuvinte simple. Cugetarea fiindu-i bine pregătită, un singur cuvânt era suficient ca să își deschidă cerul. Dar cum era pregătită? Se osânda pe sine, se lovea în

piept, nu îndrăzneza nici să se uite spre cer. Și tu dacă ai urma să te rogi așa, îți vei face rugăciunea mai ușoară decât pasărea. Căci dacă păcătosul devine drept prin rugăciune, gândește-te cum va fi dreptul, dacă va învăța să aducă o rugăciune ca aceasta. De aceea nu se pune pur și simplu pe sine, ci [pune] rugăciunea sa, mai sus vorbind de dreptate, iar aici de rugăciunea sa. «Miluiește-mă și auzi rugăciunea mea». Tot astfel și Corneliu a fost ascultat, pentru că a avut-o pe aceasta drept apărătoare¹⁴. «Rugăciunile și faptele tale de milă – spune – s-au ridicat înaintea lui Dumnezeu» (*Fp* 10, 4). Firește: faptele și realizările sunt cele despre care se aude, nu doar rugăciunile, ci rugăciunile făcute după legea lui Dumnezeu. Și care sunt acestea? Cerute sunt acelea care se cuvin a fi date de Dumnezeu, care Îl invocă nefiind potrivnice legilor Lui. Cine este atât de îndrăzneț – spune –, încât să ceară lui Dumnezeu să facă cele potrivnice legilor Lui?! Cel care-L invocă împotriva dușmanilor săi, căci aceasta este contrar legii date de către El. Căci El zice: «Iertați datornicilor voștri» (*Mt* 6, 12). Dar tu îl chemi împotriva dușmanilor pe Cel care îți poruncește să te împaci [cu ei]? Ce este mai rău decât această nebunie? Trebuie ca cel care se roagă să aibă înfățișarea, sentimentul și cugetarea unui penitent¹⁵. Deci, de ce îți pui o altă mască, anume pe cea a acuzării? Căci cum ai putea dobândi iertarea propriilor păcate, când Îl rogi pe Dumnezeu să fie răzbunător pentru greșelile altora? De aceea rugăciunea să fie blândă, liniștită, [iar tu] având fața veselă și binevoitoare. O asemenea [rugăciune] este cu blândețe, iar nu împotriva dușmanilor. Iar cea potrivnică se aseamănă cu o femeie care e amețită de vin și se comportă nebunește [sau] cu un porc sălbatic. De aceea cerul îi și rămâne acesteia închis. Nu tot așa este cea cu blândețe, ci are ceva calm, liniștit, vrednic de urechile¹⁶ împărătești, plăcut, melodios și armonios. Aceea nu este alungată din teatru, ci iese încununată, căci are chitară de aur și haină de aur. Căci îi încântă pe cei din juriu, atât prin mișcare, cât și prin înfățișare și glas. De aceea nimeni nu o alungă din încăperile cerești, căci îi ridică pe toți acei specatori¹⁷ cu bucurie. Aceasta este rugăciunea vrednică de cer, aceasta este limba îngerilor, când nu se spune nimic strident, ci totul blând: când vine făcându-se penitență

¹⁴ lit. „avocat”. Ca și în alte cazuri, Sf. Ioan folosește limbajul tehnic al sălii de judecată, pe care l-a cunoscut foarte bine, el însuși fiind instruit și profesând ca avocat.

¹⁵ Termenul ἰκέτης desemnează fugarul care caută la altar protecție după săvârșirea unui păcat (de obicei ucidere).

¹⁶ lit. „auzurile”.

¹⁷ lit. „întreg aceluși teatru”.

pentru cei nedrepti și abuzivi, atunci și îngerii o înconjoară ascultând-o cu liniște deplină, iar după ce se încheie, aplaudând-o, laudând-o și minunându-se, nu o resping. Să aducem și noi o asemenea rugăciune și să fim ascultați mereu. Și când ne apropiem de Dumnezeu, să nu socotim că este un asemenea teatru, ci unul strâns din toată lumea, și mai ales din popoarele cerești de sus, iar în mijloc șade Împăratul, dorind să asculte rugăciunea noastră. Și să facem din fapta [bună] spectacol. Să fie precum un muzicant cu chitara sau lira, participant la un concurs, tocmai urcându-se pe scenă și temându-se să nu atingă ceva disonant, ca noi când intrăm în teatrul îngerilor. Limba să ne fie plectru¹⁸, negrăind nimic neplăcut, ci melodios și armonios cu cugetarea atentă. Și apropiindu-ne de Dumnezeu, chemându-L și rugându-ne, să lovim coarda (să cântăm) în favoarea dușmanilor. Astfel vom fi ascultați și pentru noi înșine.

V. Acest glas rușinează demonii, acest glas ne dă îndrăzneală. Acest glas rușinează pe diavolul și ne face să ne depărtăm [de el]. Căci nu astfel demonul îl înfricoșează pe omul care îl izgonește și îl mână dintr-alt om, ca pe un om ținut de mânie și voința schimbată. Fiindcă unul ca acesta este mai rău decât demonul și pe aceștia mai degrabă sau pe cei demonizați este nevoie să îi numim nefericiți. Pentru că pe demoni nu îi aruncă în gheenă, iar cel care se mânie și urăște izgonește Împărăția Cerurilor. Dacă în felul acesta ne vom organiza rugăciunea, vom putea cu îndrăzneală să-i zicem și noi lui Dumnezeu: «Auzi rugăciunea mea». Astfel că nu te vei folosi numai te tine și te vei deschide rugăciunii, dar vei veseli și pe Dumnezeu Cel ce te ascultă, făcând ceva vrednic de poruncile cerute de El; de aceea te vei și închina cu ușurință. Unul ca acesta este și vrednic ce avea înfiere; unul ca acest va arăta caracterul aceluia. «Fiți milostivi precum Tatăl vostru cel din ceruri milostiv este» (*Lc* 6, 36). Și iarăși: «Rugați-vă pentru cei care vă prigonesc, ca să fiți asemenea Tatălui vostru Celui din ceruri» (*Lc* 6, 28). Care lucru este egal unei astfel de rugăciuni? Pe aceasta nici îngerii, nici arhanghelii, ci asemenea [rugăciune] numai Împăratului însuși o face. Iar [omul] făcându-se asemenea Împăratului după obicei, înțelege de câtă îndrăzneală se va desfăta în rugăciuni. «Fiii oamenilor, până când grei la inimă? Pentru ce iubiți deșertăciunea și căutați minciuna?» (*Ps* 4, 2). Către cine adresează cuvântul, cui face reproș și dă sfat? Unora pe care îi numește fiii oamenilor? Celor care trăiesc în viclenie, celor atrași cu mintea spre

¹⁸ Pana cu care se lovesc coardele chitarei sau ale lirei.

răutate. Ce înseamnă aceasta? Nu suntem noi fiii oamenilor? Pe de o parte cu firea suntem fii ai oamenilor, iar pe de alta prin har nu mai suntem [fii ai oamenilor], ci fii ai lui Dumnezeu. Dacă vom păstra chipul cel după virtutea îndreptată spre El, darul nostru întreg va fi, fiindcă celor care se fac fiii lui Dumnezeu după har și printr-o viețuire, în felul acesta trebuie caracterizat chipul. Iar că pe cei mai trupești și atrași spre răutate îi numește fiii oamenilor, ascultă: «Văzând fiii lui Dumnezeu pe fiicele oamenilor» (*Fc* 6, 2). Și nu vorbește dimpotrivă, zice. În nici un fel. Căci fii ai lui Dumnezeu a numit aici pe cei erau bărbați din virtute și care erau osebiți prin cinstirea lui Dumnezeu, care apoi s-au schimbat [pervertit], făcându-se foarte răi și hotărându-le de mai înainte cinstea. Căci astfel să le sporească osânda, să le aducă aminte de cinstea lor, să le arate care este cauza mărimii greșelii lor, fiind asemenea lor și din ei, încuviințând o astfel de răutate. Și iarăși [zice] Dumnezeu: «Eu am zis: Dumnezei sunteți și toți fii ai Celui preainalt. Dar voi ca niște oameni muriți» (*Ps* 81, 6-7). Și vezi înțelepciunea proorocului. El a arătat mai întâi tăria lui Dumnezeu, apoi bogăția Lui, ușurința cu care mișcă lucrurile, bunătatea și iubirea de oameni, că mai mult în necazuri le arată pe acestea, că se apleacă cu milostivirile Sale. Apoi înțelegând răutatea cea vărsată în oameni, precum și tirania relei cinstiri, ca pe ceva care se îneacă de către necinste, îndulcește cuvântul către cei care trăiesc în viclenie, zicând numai aceasta: că având un astfel de Dumnezeu, așa de bun, așa de iubitor de oameni, așa de puternic, cum sunteți atrași spre necredință? Și vezi mângâierea de câtă mânie este plină și bunătatea de câtă filozofie. Căci ce zice? «Fiii oamenilor, până când grei la inimă?» (*Ps* 4, 2). În aceasta depinde foarte mult și de timp. Căci dacă păcatul de a nu vedea de la început facerea de bine a lui Dumnezeu, ce iertare mai poate avea cel care până în acel moment a fost orb față de adevăr? Și ce înseamnă «grei la inimă»? Cu inima îngroșată, trupești, lipiți de pământ, care ținesc răutatea, cei îmbătați de viclenie, cei care prin viața lipsită de bucurie se descompun. Căci în felul acesta este omul trupesc. Și sfârșiindu-se viața lor, se arată izvorul necredinței lor, arătând că acesta este cel care, în ceea privește dogmele lor, pune piedici celor înalte. Căci nimic nu produce o astfel de greutate a inimii, decât dorința vicleană și atracția către cele lumești și alipirea de pământ. Pe una ca aceasta, nu o inimă de lut păcătoasă a spus-o de mai înainte. De aceea a și numit-o grea. Și pricină a răutăților a spus că este [inima grea], care este vizitiul care conduce călătoria, ea, care nu numai că ține hățurile calului, dar și această alipire o reușește. Și în timp ce trebuie să înaripeze trupul, să

lucreze ridicarea la cele de sus și să-l înalțe la cer, ea se însoțește de încărcătura prea grea a bolilor. Deci când vizitiul este așa, sau chivernisitorul, ce nădejde de mântuire să mai fie? Precum atunci când zice: «Dacă lumina care este în tine este întuneric, cu atât mai mult întunericul? Când chivernisitorul se îmbată și imită lipsa de ordine a valurilor și a vânturilor, cum se va mântui casa?» (*Mt 6, 23*).

(trad. din lb. greacă de Alexandru MIHĂILĂ și Sabin PREDĂ)

T
E
O
L
O
G
I
C
E

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

† **Pierre L'HUILLIER**

INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI ÎN DREPTUL ȘI PRACTICA BISERICII ORTODOXE*

Pierre L'Huiller s-a născut la 3 dec. 1926 în Paris, primind la botez numele de *Paul*. În 1945, în timpul studiilor sale la Institutul de Teologie Ortodoxă *Saint Denis* din Paris (acest Institut a fost înființat în 1944 de către un grup de intelectuali francezi, cu binecuvântarea patriarhului Serghei al Moscovei și al întregii Rusii, iar astăzi aparține așa-numitei „Biserici Ortodoxe Franceze”, comunitate ecleziastică ce nu este în comuniune cu Biserica Ortodoxă), el a decis să îmbrățișeze credința ortodoxă, iar mai târziu a intrat în monahism (1954) primind numele de *Pierre*. A studiat la Academia Teologică din Moscova, unde în 1985 a susținut teza de doctorat despre organizarea Bisericii creștine în perioada primelor patru Sinoade Ecumenice. Această teză a fost publicată în variantă engleză (*The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 1996) și română (*Dreptul bisericesc la sinoadele*



* Studiul a apărut atât în lb. franceză cât și în lb. engleză: „L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes”, în: *Studia Canonica* 21 (1987), n. 2, pp. 239-260; „The Indissolubility of Marriage in Orthodox Law and Practice”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), n. 3, pp. 199-221.

ecumenice I-IV, trad. din lb. engleză de Alexandru I. Stan, Editura Gnosis, București, 2000).

Din anul 1968 a fost hirotonit episcop pentru Episcopia de Chersonoz, eparhie a Patriarhatului de Moscova cu sediul la Paris, creată pentru ortodocșii ruși din Europa occidentală. În 1972, a fost invitat să ocupe scaunul episcopiei ortodoxe din Brooklyn (în cadrul Bisericii Ortodoxe a Americii), iar mai apoi a fost numit episcop de New York și New Jersey. În martie 2005, cererea sa de pensionare pe motive de sănătate a fost acceptată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Americii. În data de 19 nov. 2007, arhiepiscopul Pierre, deja retras în reședința sa din Bronxville (New York), a fost chemat la Domnul, fiind înmormântat în M-rea „Sfântul Tihon” din South Canaan (Pennsylvania).

Cu privire la activitățile sale științifice amintim că începând cu anul 1952 a fost numit profesor la Seminarul „Sfinții Trei Ierarhi” din Villemoison (Franța), iar între anii 1966-1978 profesor la Universitatea catolică din Paris. Începând cu anul 1979 a deveni titularul catedrei de Drept canonic a Institutului „Sf. Vladimir” din Crestwood.

În societatea noastră, marcată mai mult sau mai puțin de o amprență creștină, ideea, altădată general acceptată, potrivit căreia căsătoria nu ia sfârșit în mod normal decât prin decesul unuia dintre soți, este astăzi serios contestată. Principiul unei comuniuni pentru întreaga viață este departe de a apărea ca evident pentru mulți dintre contemporanii noștri. Până la jumătatea sec. al XX-lea, divorțul constituia, în afara anumitor medii restrânse, o excepție de la regula dictată de morala predominantă. Astăzi, chiar cupluri creștine, care se căsătoresc cu dorința inițială de a alcătui o uniune permanentă, se despart consacrând ruptura lor printr-un divorț. De altfel, în întreaga lume, legislația civilă a luat în considerație această evoluție a consuetudinilor, reușind, astfel, să banalizeze într-o oarecare măsură divorțul. Nu s-ar putea pretinde că ar fi vorba doar de un fenomen trecător, și aceasta deoarece mulți dintre factorii ce au un rol în crearea acestei noi tendințe nu au nicidecum un caracter conjunctural. Această situație a constituit deja subiectul unor studii aprofundate¹ și nu intră în cadrul prezentului expozeu analiza acestor probleme de sociologie. Bineînțeles, acestea trebuie luate în considerație în măsura în care influențează practica bisericească sau oferă teme de reflexie asupra perenității doctrinei canonice.

Este convenabil să formulăm acum câteva observații ce vor fi dezvoltate în continuare:

¹ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, în special pp. 431-464.

1. Anumite pasaje din Noul Testament analizează subiectul ce ne interesează. Totodată, problemele de hermeneutică provocate sunt delicate; acestea nu se limitează doar la exegeza clauzei de excepție din *Evangelia* după Matei. Trebuie recunoscut că aceste texte nu oferă un răspuns complet la întrebările ridicate de teologi și canoniști.

2. Nici în Orient, nici în Occident, Biserica primară nu a alcătuit, în sens propriu, un drept matrimonial sistematic. Dacă nu se ține cont de acest fapt, mărturiile din această epocă riscă mult de a fi situate într-o falsă perspectivă.

3. În timpul Evului Mediu târziu, o oarecare sistematizare începe să se contureze. Chiar dacă Orientul bizantin și Occidentul romano-germanic se aflau încă în comuniune ecleziastică, totuși, din motive istorice, acest proces s-a efectuat separat. Încă de atunci se pot observa diferențe canonice între cele două părți ale lumii creștine în ceea ce privește indisolubilitatea căsătoriei.

1. Că Iisus Hristos a luat poziție împotriva divorțului este un fapt incontestabil, afirmat în mod clar de către Sfântul Apostol Pavel în jurul anului 55/57, iar mai târziu de către Evangheliile sinoptice². Luând în considerație faptul că Iisus Hristos a învățat public în mijlocul unui iudaism palestinian non-elenizat, se poate deduce că El a vizat în mod concret divorțul așa cum era practicat, adică prin repudierea soției de către soț. Aceasta rămâne adevărat, chiar dacă uneori femeia avea anumite posibilități de a-și împinge soțul să înceapă el procedura de divorț³. De asemenea, se poate nota că toate pasajele din Evangheliile sinoptice referitoare la divorț sunt dominate de ideea că divorțul conduce la adulter⁴. Fără a intra în dezbaterile privitoare la „morală interimară”, ni se pare, deci, că aceste pasaje nu contrazic în realitate acele *logia* despre renunțările la relațiile familiale, legate de venirea Împărăției⁵.

Noi nu vom intra aici în problemele legate de transmiterea surselor folosite în Noul Testament. În orice caz, încercările de a reconstitui *ipsissima verba* ale lui Iisus Hristos referitoare la divorț țin de domeniul purei ipoteze. Intenția Sf. Ap. Pavel și a autorilor Evangheliilor sinoptice

² *1 Co* 7, 10-11; *Mt* 5, 31-32; 19, 3-9; *10, 2-12; *Lc* 16, 18.*

³ L. SWIDLER, *Women in Judaism*, The Scarecrow Press, Metuchen – NY, 1976, p. 155; S. SANDMEL, *Judaism and Christianity Beginnings*, Oxford University Press, New York, 1978, pp. 195-196.

⁴ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, p. 256.

⁵ *Lc* 14, 26; 18, 19.

este de a adapta învățătura Domnului nostru la mediile cărora le sunt destinate scrierile lor⁶. Pavel și Marcu au legislația romană prezentă în spiritul lor; ei precizează că femeia nu poate divorța⁷. De altfel, Sf. Pavel este conștient că învățătura Domnului nu acoperă toate cauzele posibile pentru separare, și este nevoit să emită propria sa opinie, așa cum arată în mod evident formula folosită de către el: „λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος”⁸. Este vorba în această împrejurare de ceea ce mai târziu va fi considerat ca fiind „privilegiul paulin”.

Într-o formă concisă, Luca expune învățătura Domnului⁹. Cu toate acestea, nu se poate deduce din această concizie redacțională că textul evanghelistului Luca ar reproduce cu exactitate însăși cuvintele lui Iisus Hristos. Matei se adresează comunităților de tip iudeo-creștin. În prezentarea sa privitoare la învățătura lui Iisus Hristos despre divorț, el folosește două surse: una este colecția de *logia*, desemnată în mod convențional prin litera Q; cealaltă este aceea care se găsește la baza *Evangheliei* după Marcu. Din acest motiv, învățătura despre divorț este întâlnită de două ori în această *Evanghelie*. În ambele pasaje figurează clauza restrictivă: „παρεκτός λόγου πορνείας” (5, 32) și „μή ἐπί πορνείᾳ” (19, 9)¹⁰. Formula specifică din *Mt* 19, 2-12 demonstrează că acest evanghelist situează dezbaterea dintre Iisus și farisei în cadrul controverselor iudaismului tanait^{**} referitoare la sensul și importanța versetului *Dt* 24, 1 ‘*erwat dabar*. În textul Septuagintei, această expresie

⁶ C. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Ed. Cujas, Paris, 1979, pp. 38-40.

⁷ *I Co* 7, 10-11; *Mc* 10, 12.

⁸ *I Co* 7, 12.

⁹ Prin „privilegiu paulin” se înțelege posibilitatea desfacerii unei căsătorii dintre două persoane nebotezate, în cazul în care una dintre acestea se convertește la creștinism, fiind botezată. Baza doctrinală acestui privilegiu este cunoscutul pasaj din *I Co* 7, 11-15, iar desfacerăa căsătoriei se face *in favorem fidei*. Acest tip de privilegiu a fost întrebuițat pentru prima oară la sfârșitul sec. al XII-lea, în așa-zisele *Decretale* ale papilor Clemente III (1187-1191) sau Inocenzo III (1198-1216), însă va intra în uzanța Bisericii Catolice abia în sec. al XVI-lea, când instrucțiunile și directivele Curiei Romane fac referire directă la acest tip de privilegiu. Pentru detalii referitoare la acest tip de privilegiu și la aplicarea lui în Biserica Romano Catolică, a se vedea: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 4/2007 (dedicat în întregime acestui subiect) [n.tr.].

⁹ *Lc* 16, 18.

¹⁰ K. ALAND et al. (ed.), *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, ³1975, pp. 15 și 72.

^{**} Tanaimii (aram. *tana'im*) sunt rabinii din perioada mișnaică, sec. I-II d.Hr., din rândul cărora fac parte Akiba sau Iuda Hannasi. Învățăturile lor sunt consemnate în special în *Mișna*, prima parte a Talmudului [n.red.].

este reprodusă prin „ἄσχημον πράγμα” („ceva urât”). Luând în considerare contextul episodului reprodus în cap. 19, este clar că nu trebuie căutat un alt sens pentru cuvântul „πορνεία”, decât cel de „purtare urâtă”¹¹. Se pare că Matei evită să atribuie lui Iisus Hristos o învățătură ce ar putea părea șocantă din punct de vedere moral, și anume aceea că soțul nu trebuie să repudieze soția infidelă. A continua viața conjugală în astfel de condiții era privit ca a împărtăși necurăția acestei femei¹². Am putea noi oare deduce că Matei prezintă învățătura lui Iisus Hristos despre divorț ca o simplă aliniere la poziția școlii lui Shammai? Aceasta nu poate fi adevărat decât în ceea ce privește singurul motiv acceptat pentru divorț. Însă, în legea iudaică, scrisoarea de repudiere (*get*) avea scopul de a face cunoscut că fosta soție este liberă să se recăsătorească¹³, fapt ce contrazice învățătura lui Iisus Hristos. În plus, din clauzele interpolate în *Evangelhia* după Matei nu se poate deduce că ar exista dreptul la recăsătorire pentru fostul soț. Construcția gramaticală din *Mt* 5, 32 și 19, 9 sugerează că această clauză se aplică divorțului însăși și nu implică o căsătorie subsecventă¹⁴. Altfel, s-ar înțelege cu foarte mare dificultate meditația discipolilor: «Dacă aceasta este condiția bărbatului cu femeia, nu este de folos să se însoare» (19, 10). Interpretarea generală a celor două pasaje din *Evangelhia* după Matei despre divorț urmat de căsătorie este conformă întregii doctrine exprimate, de altfel, în Noul Testament.

2. În ce măsură a fost aplicată această normă în Biserica primară? Parcurgând literatura creștină din primele două secole, avem impresia că

¹¹ Pentru o orientare bibliografică recentă, a se vedea J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, pp. 43-44.

¹² *Ir* 3, 1. Profetul exprimă această idee ca fiind o certitudine.

* Înainte de perioada tanaită, tradiția iudaică vorbește de perioada numită *zugot*, a „perechilor” de rabini. La sfârșitul sec. I î.d.Hr., în timpul regelui Irod cel Mare, rabinii Hillel și Shammai (cea de-a cincea „pereche”) și-au dezvoltat fiecare o școală de interpretare a Legii. La început, școala lui Shammai, mult mai rigoristă, a încercat să se impună, dar după distrugerea templului din Ierusalim din anul 70 d.Hr., tradiția școlii lui Hillel a devenit normativă în iudaism. În legătură cu *Dt* 24, 1, școala lui Shammai considera doar adulterul drept motiv de divorț, pe când școala lui Hillel accepta și alte motivări (sterilitatea soției, neîndeplinirea sarcinilor domestice etc.) [n.red.]

¹³ L. SWIDLER, *Women in Judaism*, p. 195.

¹⁴ R.H. GUNDY, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1982, pp. 90-91 și 380-381.

predomina rigurozitatea¹⁵. Totodată, așa cum observă C. Munier referitor la întreaga perioadă ante-niceeană, mărturiile referitoare la divorț și la recăsătoria subsecventă se regăsesc într-un număr infim; formularea lor este laconică și aproape în exclusivitate marcată de considerații apologetice sau parenetice¹⁶. De asemenea, noi nu cunoaștem nici modul în care autoritățile bisericești exercitau controlul lor în încheierea și, eventual, în desfacerea căsătoriilor. În orice caz, din punct de vedere legal, aceste competențe se sustrăgeau în mod total de la competența acestora¹⁷. Reușea oare Biserica să mențină cu adevărat căsătorite persoanele ce nu dețineau *jus connubii*, însă trăiau, totuși, într-o uniune monogamică și stabilă? Nu trebuie să ne așteptăm că vom găsi în sursele Antichității creștine un răspuns clar formulat în această privință. De asemenea, fără a se pune în discuție legea civilă, am putea spune că autoritățile bisericești nu priveau astfel de uniuni ca fiind blamabile¹⁸.

Bineînțeles, nu riscăm să greșim foarte mult afirmând că, în primele secole, cazurile de divorț urmate de o a doua căsătorie nu ar fi trebuit să fi fost frecvente printre creștini. Fără îndoială, luarea de poziție a Domnului în această privință juca un rol de descurajare; însă, trebuie de asemenea ținut cont de puternica tendință ascetică ce impregna creștinismul din acel timp¹⁹. Chiar dacă Marea Biserică s-a distanțat repede de excesele encratiților^{*}, rămâne la fel de evident că abținerea

¹⁵ N. IUNG, *Evolution de l'indissolubilité: remariage religieux des divorcés*, P. Lethielleux, Paris, 1975, pp. 41-47.

¹⁶ C. MUNIER, „Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation”, în: *Revue de droit canonique* 28 (1978), p. 17.

¹⁷ Referitor la încheierea și la desfacerea căsătoriei. Potrivit dreptului roman, a se vedea P.E. CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, Clarendon Press, Oxford, 1930 (republicat la Scientia Verlag, Aalen, 1979), pp. 68-106 și 218-248.

¹⁸ Decizia papei Calist (217-222) citată defavorabil de către HIPPOLYTE, *Τὸ κατὰ πτωχῶν ἀΐρεσεῶν ἑλεγχοῦ*, IX, 2, în *Hypolytus Werke*, Bd. 3, GCS 26, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1916, p. 250. Canoanele 40 și 53 ale Sf. Vasile în V.N. BENEŠEVIČ, *Syntagma XIV titularum*, Saint Petersburg, 1906, pp. 491 și 497.

¹⁹ R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, A.A. Knopf, New York, 1987, pp. 336-374.

^{*} *Encratismul* reprezenta o sectă cu valențe gnostice, apărută ca urmare a învățaturii promovate de către unul dintre discipolii Sf. Justin Martirul și Filosoful, și anume Tațian Asirianul (aprox. 170 d.Hr.). *Encratiții* practicau un ascetism extrem, abținându-se de la căsătorie, de la consumul de carne și vin, în baza învățaturii lor, care afirma că viața și lucrurile pământești sunt, în esență, rele. Membrii acestei secte săvârșeau euharistia cu apă, fiind numiți, din acest motiv, și „aquari” sau „hydroparastați”. De asemenea, este cunoscut că în cercurile acestor encratiți au apărut așa-numitele *Evanghelii apocrife*. Pentru detalii, a se vedea G. BLOND, „L'Hérésie encratite vers la fin du quatrième siècle”,

apărea indubitabil ca mod de viață ideal. Recăsătorirea persoanelor văduve, chiar dacă tolerată, nu se bucura de nicio stimă²⁰.

E

O

L

O

G

I

C

E

3. În aceste condiții, ne imaginăm cam cum ar putea fi considerată recăsătorirea celor divorțați. Cu toate acestea, astfel de cazuri au existat. În 246, un astfel de caz este semnalat și analizat de către Origen. Menționând în acest sens permisiunea acordată de anumiți episcopi, el declară că această concesie contrazice Sfânta Scriptură, însă tot el observă că, de fapt, capii Bisericii nu au acționat fără motiv („οὐ μὴν πάντη ἀλόγως”), manifestând o atitudine de condescendență în scopul de a evita alte erori și mai mari²¹. În legătură cu acest pasaj binecunoscut și des analizat în zilele noastre, am dori să atragem atenția asupra câtorva puncte esențiale:

1. Formularea lui Origen sugerează că nu este vorba despre evenimente extraordinare, pentru că se referă la numeroși episcopi.

2. În cazul de față, permisiunea a fost solicitată în prealabil autorităților bisericești; altfel spus, persoanele divorțate nu s-au mulțumit doar să recurgă la facilitățile legii civile.

3. Episcopii au considerat că problema este de competența lor duhovnicească.

4. Textul lui Origen nu face aluzie decât la recăsătorirea femeii. Chiar dacă argumentul *e silentio* trebuie tratat cu atenție, nu este absurd să presupunem că, de asemenea, ar fi trebuit să fi existat și cazuri opuse²².

5. Episcopii nu tratau cu lejeritate învățătura neo-testamentară. Doar că ei considerau că, uneori, în această problemă, ca de altfel și în

în: *Recherches de Science Religieuse*, 31 (1944), pp. 159-210; F. BOLGIANI, „La tradizione eresiológica sull'encratismo”, în: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, II. *Classe din Scienze Morali, Storiche et Filologiche*, 91 (1957), pp. 343-419 [n.tr.].

²⁰ Atenagora, cu o ironie disprețuitoarea, îl numește „un adulter decent” (εὐπρεπής [...]) μοιχεία). Alte mărturii din sec. II-III sunt menționate de H. CHADWICK, *Alexandrian Christianity*, The Westminster Press, Philadelphia, 1954, pp. 37-38.

²¹ Ἐκ τῶν εἰ τό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν, XIV, 23, în: *Origenes Werke*, Bd. 10, GCS 40, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1935, pp. 341-342. A se vedea și analiza acestui pasaj de către C. MUNIER, „Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation”, pp. 15-29.

²² N. IUNG, *Evolution de l'indissolubilité*, p. 27; T. MACKIN, *Divorce and Remarriage*, Ramsey, Paulist Press, New York, 1984, p. 132, Ultimul autor citează lucrarea: G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1977, pp. 214-215.

alte exigențe etice formulate de către Domnul nostru, erau necesare anumite ajustări inspirate din considerente pastorale.

În această perspectivă, se pot înțelege ezitățile legislatorilor în cazul unei cereri a unui *jus scriptum*. Aceasta apare, spre exemplu, în redactarea canonului 11 al conciliului din Arles din 314.

Pentru cei ce-și surprind soția în delict de adulter și sunt, de altfel, credincioși încă tineri, căroră le este interzis să se recăsătorească, s-a decis ca să fie sfătuiți să nu se recăsătorească atât timp cât soția lor trăiește, chiar dacă aceasta trăiește în adulter²³.

În două scrisori adresate Sf. Amfilohie de Iconium, Sf. Vasile răspunde la diverse probleme canonice puse de către acesta. În acest cadru, Sf. Vasile expune cutuma (συνήθεια) Bisericii mitropolitane din Cezarea privitoare la recăsătorirea soților abandonăți de către soțiile lor. Reiese că, în acest caz, recăsătorirea este tolerată de către Biserică²⁴. Într-adevăr, ar trebui să se dispună de tezaure de ingeniozitate pentru a se putea diminua importanța acestei mărturii. Bineînțeles, Sf. Vasile folosește cuvântul συγγνωστός, adică „demn de iertare”, pentru a caracteriza omul ce se recăsătorește. Referitor la expresia „iertarea îi va fi dată ca să se împărțasească în biserică”, ea prinde un sens dacă ne reamintim că refuzul de a fi acceptat la împărțășire era atunci singura modalitate de care Biserica dispunea pentru a penaliza persoanele care încheiau o căsătorie, pe care aceasta nu o recunoștea. Spre mijlocului sec. al VI-lea, aceste răspunsuri vor fi inserate în acel *corpus canonum* al Bisericii bizantine, obținând astfel statutul de norme bisericești oficiale²⁵.

4. Biserica primară nu a încercat să cunoască ordinea socială existentă, inclusiv instituția căsătoriei. Pe de altă parte, Biserica încearcă

²³ „De his qui coniuges suas in adulterio depaehendunt et idem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores, uiuentibus etiam uxoris suis licet adulteris accipiant”, J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IV^e siècle*, SCH 241, Cerf, Paris, 1977, pp. 50 și 52 (text latin), pp. 51 și 53 (text francez). Referitor la critica textului, a se vedea p. 52, nota 1, unde autorul explică de ce nu este de acord cu corectura propusă de P. NAUTIN, „Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce”, în: *Recherches de sciences religieuses* 61 (1973), pp. 353-362.

²⁴ Canoanele 9 și 35 în V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titularum*, pp. 472-474 și 490.

²⁵ Referitor la circumstanțele în care s-a făcut această includere, a se vedea E. HONIGMANN, „Le Syntagma XIV titularum”, în: E. HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, Subsidia hagiographica, 35, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1961, p. 52

să-i facă pe creștinii căsătoriți să respecte principii de decență morală. Pe de altă parte, în măsura în care clericii apăreau ca o clasă total separată de laici, ei devin subiectul unei reglementări matrimoniale stricte²⁶. În schimb, anumite canoane privitoare la căsătorie, promulgate în sec. IV-V, par să indice că autorităților bisericești nu le este propriu să controleze căsătoriile laicilor²⁷.

De fapt, dreptul canonic scris care se formează în sec. IV și V nu aduce practic nimic referitor la subiectul ce ne interesează. Canonul 48 apostolic declară succint că „dacă vreun laic, alungându-și soția, ar lua pe alta sau pe una părăsită de altul, să se afurisească”²⁸. Deci acest canon prevede pentru vinovat o penitență fără a fixa însă durata acesteia. Vom vedea mai departe cum a fost interpretat acest text în Orient în perioada Evului Mediu. În orice caz, autorul colecției nu-și face nicio iluzie asupra situației reale, căci textul canonului 18 menționează ca impediment la hirotonie căsătoria cu o femeie divorțată (ἐκβεβλημένη)²⁹.

5. Creșterea numerică a Bisericii, consecință a stabilirii sale graduale ca religie a Imperiului, a condus inevitabil la îngreunarea controlului de ierarhie asupra vieții individuale a credincioșilor. Acest fenomen a trebuit să fi fost sensibil în mod special pentru căsătorie, din moment ce Biserica nu era asociată în mod legal nici în încheierea acesteia și nici în eventuala sa desfacere. Foarte important în această privință este un canon promulgat de un sinod ținut în Cartagina în anul 407:

A părut bun ca, potrivit disciplinei evanghelice și apostolice, nici cel care a fost părăsit de către soția sa, nici cea care a fost abandonată de soțul său, să se recăsătorească cu alții; ci, fie rămân așa, fie se împacă. Dacă ei nu vor ține cont de aceasta, să fie supuși la penitență. Privitor la acest subiect, trebui cerut ca să fie promulgată o lege imperială³⁰.

²⁶ Referitor la distincția între clerici și laici, a se vedea A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Le Centurion, Paris, 1984. A se vedea și P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle: ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 38, Leuven, 1974.

²⁷ A se vedea, spre exemplu canonul 18 apostolic și canonul 27 al Sf. Vasile cel Mare, în: V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titularum*, pp. 65 și 487.

²⁸ V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titularum*, p. 72.

²⁹ V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titularum*, p. 65.

³⁰ *Registri Ecclesiae Carthagenensis excerpta*, 102: „Placuit ut, secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri

În această epocă, literatura patristică oferă foarte puține indicații practice referitoare la indisolubilitatea sau la solubilitatea condiționată a căsătoriei. De fapt, această literatură aparține în mare parte, în ceea ce privește căsătoria, genului parenetic. Uneori găsim aluzii referitoare la diferența dintre exigențele creștinismului și laxismul dreptului roman³¹. Referitor la recăsătorirea divorțaților, în afara pasajelor mai sus menționate ale Sf. Vasile, există o mărturie foarte clară a Sf. Epifanie³².

Ideea potrivit căreia legătura matrimonială ar subzista chiar în cazul unui divorț justificat, adică fondat pe clauza de excepție din *Evangelia* după Matei, este, din punct de vedere formal, contrară poziției generale a Părinților orientali. Ar fi destul de incomod să indicăm aici toate mărturiile explicite în acest sens. Este suficient să menționăm pe Sf. Ioan Gură de Aur ce afirmă că prin adulter căsătoria este desfăcută și că, după desfrânare, soțul încetează să mai fie soț³³. Cât privește pe Sf. Chiril de Alexandria, acesta declară în mod expres că: „nu scrisorile de repudiere dizolvă căsătoria, ci acțiunea rea”³⁴. În Occident, în aceeași epocă, Fer. Augustin avansa o teorie de intangibilitate a legăturii matrimoniale pentru soții creștini. Pentru episcopul de Hippona, această caracteristică decurge din *sacramentum*, adică din angajamentul irevocabil asumat de soți în fața lui Dumnezeu³⁵. Era oare Fer. Augustin

coniugator, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur; quod si contempserint, ad paenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendam promulgari”, în: C. MUNIER (cura et studio), *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, Corpus christianorum, series latina, 149, Brepols, Turnholt, 1974, p. 218. Această serie de canoane africane a fost introdusă în legislația bisericească bizantină în sec. al VI-lea.

³¹ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Lettre 144*, PG 37, Lutetiae Parisiorum, J.-P. Migne, 1862, col. 248; Sf. IERONIM, *Letre 77*, în J. LABOURT (texte établi et traduit par), *Lettres*, Les Belles Lettres, Paris, 1954, pp. 41-42.

³² Πανάριον, 59, în: *Ancoratus und Panarion*, GCS 31, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1922, pp. 368-369. Pentru motivele acceptării textului stabilit de K. Holl, a se vedea P. L'HUILLIER, „L'attitude de l'Eglise orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés”, în: *Revue de droit canonique* 29 (1979), p. 53, nota 34.

³³ *Omilia 19* la prima Epistolă către Corinteni, în: PG 61, 1862, col. 154-155.

³⁴ „Non enim repudii libellus apud Deum matrimonium solvit, sed mala agendi ratio”, *Comentariu la Matei*, în: PG 72, 1864, col. 380.

³⁵ *De nuptiis et concupiscentia*, I, X, 11, în: J.-F. THONNARD, E. BLEUZEN, A.C. DE VEER (introduction, traduction et notes), *Œuvres de saint Augustin*, vol. 23, *Premières polémiques contre Julien: De nuptiis et concupiscentia. Contra duas epistolas Pelagianorum*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974, pp. 78-81 și *De bono conjugali*, X, în: *Œuvres de saint Augustin*, vol. 2, *Problemes moraux: De bono conjugali, De conjugiiis*

profund convins de soliditatea argumentelor sale? Nu este foarte sigur, căci în *Retractationes*, el admite că este vorba despre o chestiune obscură și dificilă³⁶. Opiniile exprimate de către Fer. Augustin nu au avut niciun efect în practica Bisericii Occidentale înainte ca ele să fi fost folosite de către teologii scolastici și de către canoniștii din Evul Mediu. Aceste opinii aveau să rămână total necunoscute Orientului grec. Dacă le-am amintit în trecut, am făcut-o doar pentru că aceste opinii stau la baza dezvoltărilor ulterioare ale dreptului occidental referitor la noțiunea de persistență a legăturii matrimoniale.

6. Toleranța restrânsă în ceea ce privește recăsătorirea persoanelor divorțate, așa cum se regăsește în exemplele din Biserica primară, trebuie să fie înțeleasă în lumina unei atitudini generale. Este sigur că, pentru Părinții Bisericii, completa continență era privită ca fiind starea perfectă. Însă Biserica, spre deosebire de sectele encratiților, accepta în totalitate legitimitatea primei căsătorii. Pe de altă parte, așa cum am precizat deja, a doua căsătorie era considerată ca o concesie făcută slăbiciunii umane. Biserica evidenția dezaprobarea sa impunând celor căsătoriți a doua oară o penitență³⁷. Biserica le interzicea preoților să participe la festivitățile nuptiale³⁸. În această perspectivă, textele vechilor canoane nu precizează dacă penitențele impuse celor căsătoriți a doua oară privesc doar recăsătorirea persoanelor văduve sau și a celor divorțate. Cea de-a doua posibilitate pare a fi cea mai credibilă³⁹.

Problema recăsătoriei după divorț a fost pentru mult timp complicată de absența unei doctrine despre ceea ce constituie în ochii Bisericii o căsătorie validă. Trebuie notat că dreptul roman nu era de mare ajutor în acest sens; chiar terminologia sa rezulta ca imprecisă: în

adulterinis, De mendacio, Contra mendacium De cura gerenda pro mortuis, De patientia, De utilitate jejunii. Textul în ediția benedictină a lui G. COMBRES, 1937, pp. 48-51. Pentru o viziune de ansamblu asupra pasajelor augustiniene, a se vedea T. MACKIN, *Divorce and Remarriage*, pp. 194-220.

³⁶ «Latebrossima quaestio» (*Retractionum libri duo*, I, XIX, 6 în: G. BARDY (texte de l'édition bénédictine, introduction et notes), *Œuvres de saint Augustin*, vol. 12, *Les révisions*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, pp. 392-393) și «difficillimam quaestionem» (II, LVII, în: G. BARDY, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 12, pp. 548-549).

³⁷ Can. 1 al Sinodului de la Laodicea, can. 4 al Sf. Vasile, în V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titulorum*, pp. 227 și 467-468.

³⁸ Can. 7 al Sf. Vasile, în V.N. BENEȘEVIC, *Syntagma XIV titulorum*, p. 239.

³⁹ J. Gaudemet crede că, de fapt, canonul 1 al Sinodului de la Laodicea se aplică doar căsătoriilor subsecvente unui divorț. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, p. 76.

afara cazului în care un *matrimonium* era considerat ca *iustum*, substantivul putea să indice diferite forme de uniune⁴⁰. Pe de altă parte, legitimitatea canonică a căsătoriei nu depindea de săvârșirea riturilor religioase. În aceste condiții se pune o problemă practică: ar fi trebuit considerat ca fiind căsătorit a doua oară cel care era căsătorit pentru prima oară înainte de Botez și, după ce devenea creștin, încheia o altă căsătorie? Anumite puncte de vedere divergente se exprimau în această privință spre sfârșitul sec. al IV-lea și în sec. al V-lea⁴¹. Această disensiune a fost depășită în Orient prin faptul că în canonul 17 apostolic, acceptat ca normativ în Orient, nu se ține seama decât de căsătoria încheiată după Botez⁴². Trebuie remarcat că, în această dezbatere, problema validității *per se* a primei căsătorii nu a fost direct pusă în discuție; diferența de poziții privea capacitatea pentru hirotonie.

7. Afirmația potrivit căreia „divorțul a intrat în Biserica bizantină prin intermediul dreptului civil”⁴³ ridică serioase rezerve. Transferul înspre Orient a centrului de gravitate a Imperiului nu a adus schimbări radicale în dreptul roman, cel puțin până în sec. al VIII-lea. Împărații creștini, beneficiind în teorie de putere legislativă nelimitată, trebuiau totuși să ia în considerație continuitatea instituțională a *Romanitas*. Începând din timpul lui Constantin, împărații au depus eforturi susținute, în cadrul dreptului roman, pentru a face divorțul cât mai dificil⁴⁴. Aceasta înseamnă că legislația civilă bizantină privitoare la divorț trebuie să fie văzută ca o serie de încercări de insuflare a anumitor principii creștine într-un sistem juridic ce nu era foarte pregătit pentru așa ceva. Cel mai flagrant dezacord făcea referire la însăși bazele doctrinei consensuale a căsătoriei. Încă de la sfârșitul perioadei republicane, dreptul roman, reflectând un sentiment larg răspândit, fundamenta căsătoria pe consimțământul mutual al soților. Acest consimțământ era nu doar necesar pentru constituirea căsătoriei, ci de asemenea pentru menținerea

⁴⁰ P.E. CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, pp. 102-103.

⁴¹ P.-H. LAFONTAINE, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1963, pp. 179-181.

⁴² V.N. BENEŠEVIČ, *Syntagma XIV titulorum*, p. 65. Referitor la recepția canoanelor apostolice în sec. al VI-lea, a se vedea E. HONIGMANN, „Le Syntagma XIV titulorum”, p. 52.

⁴³ J. DAUVILLIER, C. DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, Sirey, Paris, 1936, p. 85. Cf. P. ADNÈS, *Le mariage*, Desclée, Paris, 1963, p. 66.

⁴⁴ P.E. CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, pp. 244-248.

ei. În momentul în care *affectio maritalis*, adică dorința de a fi soț și soție, dispărea, căsătoria era desfăcută⁴⁵. Este inutil să subliniem că Biserica nu putea să accepte o astfel de teorie, chiar dacă numeroși creștini par să o fi admis. Iată de ce autoritățile bisericești au întâmpinat cele mai mari dificultăți atunci când au încercat să elimine din dreptul civil divorțul prin consimțământ mutual.

În opera sa legislativă, împăratul Iustinian analizează de mai multe ori divorțul. E posibil de identificat o evoluție cronologică a evoluției gândirii lui Iustinian. Întâi, așa cum reiese din numeroasele cauze de divorț admise încă în 535 în novela *De nuptiis*⁴⁶, el se arată destul de liberal.

Publicarea în 542 a novelei *Ut liceat* marchează o întoarcere spre rigurozitate⁴⁷. Această lege este importantă în măsura în care ea constituie un element de bază al viitoarei sinteze nomocanonică bizantine. Ideea legislatorului este că divorțul trebuie să fie cerut exclusiv pentru motive raționale, prevăzute în mod expres de lege. Aceste motive sunt enumerate; în plus, se precizează că divorțul *ex consensu* (ἀπό συναιρέσεως) nu mai este admis⁴⁸. Această ultimă prevedere lovea mult prea direct consuetudinile vremurilor de atunci pentru a se putea impune cu adevărat. Totuși, Iustinian avea să reitereze această interdicție în 556⁴⁹. Zece ani mai târziu, succesorul său, Iustin II, abrogă pur și simplu această lege, justificând, nu fără motive, că aceasta împiedica dificultăți în a fi pusă în aplicare⁵⁰. Această întoarcere a legislației civile la *status quo ante*, nu modifica cu nimic poziția oficială a Bisericii bizantine asupra divorțului, așa cum o atestă, de altfel, canonul 87 promulgat în 691 de către sinodul *in Trullo*. Acest canon nu face decât să reia dispozițiile din răspunsurile 9, 35 și 77 ale Sf. Vasile. Acestea pot fi rezumate astfel: femeia ce și-a abandonat soțul fără un motiv valabil și trăiește cu un alt bărbat este adulteră, iar soțul ei nu trebuie să revină la o viață comună cu aceasta. Dacă soțul respectiv se recăsătorește, el este demn de iertare. Pe

⁴⁵ „Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit” (Ulpianus, D. 35, 1, 15); Cf. D. 50, 17, 30. Referitor la divorțul *a diversitate mentium*, a se vedea D. 24, 2, 2 (Gaius). Pentru acest tip de căsătorie și pentru eventuala ei desfăcere, a se vedea B. NICHOLAS, *An Introduction to Roman Law*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 80-90, în special p. 85.

⁴⁶ Nov. 22.

⁴⁷ Nov. 117, cap. 8-9.

⁴⁸ Nov. 117, cap. 10.

⁴⁹ Nov. 134, cap. 11.

⁵⁰ Nov. 2, în: I.D. ZEPOS și P.I. ZEPOS, *Jus graeco romanum*, vol. I, Atena, 1931, pp. 3-5.

de altă parte, cel care își abandonează femeia și își ia o alta se face vinovat de adulter, ceea ce implică o penitență eșalonată pe o perioadă de șapte ani⁵¹. Acest canon prezintă două particularități: spre deosebire de anumite decizii adoptate de același sinod, acest canon nu indică motivele exacte pentru care a fost publicat; respectivul canon nu se referă la abuzuri ce ar fi trebuit să fie corectate. Anumite canoane al acestui sinod, analizând căsătoriile necanonice, cer ca acestea să fie desfăcute⁵². Nu este însă și cazul canonului 87. Se poate crede că Părinții sinodului *in Trullo* doreau să pună în evidență doctrina Bisericii privitoare la cauzele pentru divorț.

8. În cele din urmă, divorțul prin consimțământ mutual a fost eliminat din dreptul civil bizantin prin publicarea în 741 a *Eclogii*. Acest cod nu doar limita în mod strict cauzele de divorț, ci amintea în plus că principiul indisolubității (ἀδιαλύτου) a fost stabilit de Dumnezeu. Motivul pentru care această normă nu a fost complet reflectată în legislație este constituit de faptul că legislatorul trebuie să țină cont de necorespunzătoarea realitate a faptelor⁵³. Restrângerea cauzelor de divorț, ca de altfel și suprimarea divorțului prin consimțământ mutual, par să indice o influență crescândă a ideilor creștine despre căsătorie în societatea bizantină. De altfel, în general, *Ecloga* lasă să se vadă o slăbire a ideilor vehiculate în dreptul roman.

Din cauză că *Ecloga* fusese publicată de către împărații iconoclaști Leon III și Constantin V, acest cod a fost ulterior contestat și reținut ca nul și fără nicio valoare. Totuși, câteva dintre dispozițiile sale, în special cele referitoare la căsătorie, au fost larg întrebuințate de către legislația posterioară.

Așa cum am văzut deja, în tradiția patristică a Orientului nu se regăsește ideea potrivit căreia legătura matrimonială se menține și după divorț. Deci nici în dreptul bizantin nu trebuie să încercăm să identificăm o doctrină a indisolubității absolute⁵⁴. Trebuie amintit că în Evul Mediu,

⁵¹ V.N. BENESEVIĆ, *Syntagma XIV titulorum*, p. 195.

⁵² Cann. 3 și 72, în: V.N. BENESEVIĆ, *Syntagma XIV titulorum*, pp. 144-147 și 188-189.

⁵³ L. BURGMANN (hrsg. von), *Ecloga: das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V*, Löwenklau-Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1983, 2. 9. 1-4, pp. 180-182. Pentru data publicării acestui cod, a se vedea pp. 10-12.

⁵⁴ Această observație se aplică și Bisericilor orientale care nu erau în sfera de influență bizantină. În acest sens, a se vedea J. DAUVILLIER, C. DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, pp. 96-122.

în Occident, aplicarea principiului indisolubilității nu doar că întâmpina numeroase obstacole, ci, mai mult, determinarea condițiilor sale reprezenta un proces lung și complex.

9. În Orient, nu s-a găsit o soluție de continuitate pentru existența Statutului roman. Din acest motiv, canoniștilor greci din Evul Mediu nu le-a venit ideea de a contesta competența puterii imperiale în domeniul legislației matrimoniale, legislație în care, de altfel, influența creștinismului se făcea simțită din ce în ce mai mult. Această influență este foarte vizibilă în *Basilicale*, faimoasa compilație juridică bizantină de la începutul sec. al X-lea. În această operă, sunt omise pasajele din *Corpus Iuris Civilis* incompatibile cu viziunea Bisericii asupra căsătoriei⁵⁵. Acesta este perioada în care în Bizanț se încerca o armonizare a dreptului civil și a celui bisericesc în ceea ce privește căsătoria. Plecând de la această presupunere, canoniștii bizantini foloseau, începând cu această epocă, noțiuni împrumutate din dreptul roman și revizuite într-o perspectivă creștină. Astfel, în sec. al XII-lea, Zonara, Aristen și Balsamon subliniau faptul că o căsătorie nu poate fi desfăcută decât pentru motive stipulate în mod expres de către lege. Zonara și Balsamon afirmau că această exigență indică diferența în raport cu situația legală existentă înainte⁵⁶. Chiar dacă Aristen nu explică această teorie, ea se poate subînțelege din comentariul său la canonul 48 apostolic: „ca cel ce-și lasă femeia pentru motive neprevăzute de lege (τῶν νενομοθετημένων αἰτιῶν) și își ia o alta, să fie excomunicat”⁵⁷. Motivele defacerii căsătoriei sunt împărțite în două categorii: cele rezultate dintr-o greșeală; cele ce nu implică culpabilitate. Primele sunt fondate nu doar pe adulter, ci și pe anumite prejudicii grave aduse căsătoriei, înțeleasă ca și *consortium omnis vitae*. Cele din a doua categorie se bazează pe neputințe antecedente, precum demența, dorința celor doi soți de a îmbrățișa viața monastică, solida prezumție de deces a soțului în timp de război⁵⁸.

⁵⁵ H.J. SCHELTEMA et N. VAN DER WAL (ediderunt), *Basilicorum libri LX*, series A, vol. IV: Textus librorum XXVI-XXXIV, liber XXVIII, titulus VII, J.B. Wolters, Groningen, 1962, pp. 1357-1371.

⁵⁶ G.A. RHALLES et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Tip. G. Xartophilakos, Atena, t. 2, 1852, pp. 506-510.

⁵⁷ G.A. RHALLES et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, p. 65.

⁵⁸ M. BLASTARÉS, *Sintagma alphabétique*, in: G.A. RHALLES et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. 6, Gamma 14, pp. 175-179. K. HARMENOPOULOS,

În ansamblu, se poate estima că sistemul a funcționat corect. Cert este că în lumea bizantină a Evului Mediu procentul de divorțuri a fost inferior celui din Antichitatea timpurie. Aceasta a fost cauzată, măcar într-o oarecare măsură, de faptul că divorțul necesita o procedură judiciară și că nu era acordat decât în baza unor cauze determinate. Nerespectarea acestor principii era susceptibilă să creeze reacții vehemente în Biserică, așa cum o demonstrează cazul împăratului Constantin VI la sfârșitul sec. al VIII-lea⁵⁹. Deciziile în materie de divorț, ce se regăsesc în opera lui Dimitrios Chomatenos, arhiepiscop de Ohrida în sec. al XIII-lea, demonstrează că desfacerea căsătoriilor nu era un subiect tratat cu lejeritate⁶⁰. Iată de ce, atunci când papa Eugen IV, la sfârșitul conciliului de la Florența, cerea episcopilor greci să suprimă divorțul, aceștia răspundeau, în bună conștiință de cauză, că în Orient căsătoriile nu se desfac decât pentru motive valabile⁶¹.

10. Sinteza nomocanică despre căsătorie, alcătuită progresiv în Imperiul bizantin în perioada Evului Mediu, constituie un fenomen important deoarece el reprezintă baza dreptului matrimonial pentru întreaga Biserică Ortodoxă. Totodată, această afirmație necesită o nuanțare. Modelul juridic bizantin se insera într-un cadru socio-politic bine determinat, și, prin urmare, nu era susceptibil de a fi integral transpus în afara acestui context. De altfel, bizantinii nu au alcătuit un tratat sistematic privitor la încheierea și desfacerea legăturii matrimoniale. Juriștii și canoniștii citau anumite pasaje formulate de către jurisconșulții romani și colecționate în *Digeste*. Două dintre aceste pasaje sunt citate în mod constant. Primul îi aparține lui Modestinus: „Căsătoria este o uniune

Πρόχειρον νομόν ἢ Ἐξάβιβλος, (text și comentariu stabilite de K.G. PITSAKIS), Dodone. Atena. 1971, cartea 4, cap. 15, pp. 270-276. Facem referire la Blastares și la Harmenopoulos deoarece în compilațiile lor, alcătuite în sec. al XIV-lea, este sintetizată legislația bizantină referitoare la subiectul nostru.

⁵⁹ J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 51.

⁶⁰ J.-B. PITRA, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, vol. VI, *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Parisiis, apud Roger et Chernowitz; Romae, P. Cuggiani, 1891, *passim*.

⁶¹ *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam eiusdem*, ad fidem manuscritorum edidit additis versione latina, introductione et indicibus I. GILL, pars II, *Res Florentinae gestae*, Concilium Florentinum, Documenta et scriptores, series B, vol. II, fasc. II, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1953, p. 471.

dintre un bărbat și o femeie, o asociere pentru întreaga viață (*consortium omnis vitae*), o împărțășire a dreptului divin și uman”. Cea de a doua îi aparține lui Ulpian: „Consimțământul creează căsătoria, și nu coabitarea”⁶². Bineînțeles că aceste pasaje erau interpretate într-o perspectivă creștină. Câteva opinii semnificative sunt uneori exprimate chiar în alineatele legilor⁶³. De asemenea, trebuie menționate și comentariile la canoane⁶⁴.

Este incontestabil că, în ansamblul său, legislația bizantină avea tendința să limiteze divorțul. Aceasta reiese clar din însăși principiul de stabilire a unei liste care să indice motivele de divorț. Nu trebuie uitat nici că pe lângă sancțiunile bisericești (ἐπιτίμια), dreptul civil penaliza partea recunoscută ca fiind culpabilă⁶⁵. Această atitudine se baza pe interpretarea Sfintei Scripturi⁶⁶ și, așa cum am văzut deja, pe o percepție creștină a definiției romane a căsătoriei ca și *consortium omnis vitae*.

Oricum, poziția bizantină referitoare la cauzele ce determină un divorț prezintă puncte slabe din punctul de vedere al doctrinei canonice. Mai întâi, anumite cauze de divorț, considerate ca probe evidente de rea purtare a soției, reflectă într-o manieră simplă ideile și consuetudinile dintr-o anumită epocă⁶⁷. Însă, mai ales pentru a fi total credibilă, noțiunea de cauze strict determinate și numeric limitate presupune imutabilitate. Or aici nu era cazul. Pentru a ne justifica este suficient să comparăm cele două liste aproape contemporane, a lui M. Blastares și a lui C.

⁶² D. 23, 2, 1 și D. 50, 17, 30.

⁶³ A se vedea, spre exemplu, novelele 111 și 112 ale împăratului Leon VI, în P. NOAILLES – A. DAIN (texte et traduction pub. par), *Les nouvelles de Léon VI, le Sage*, Les Belles Lettres, Paris, 1944, pp. 360-373.

⁶⁴ A se vedea, spre exemplu, comentariul lui Balsamon la canonul 87 al Sinodului în *Trullo*, în: G.A. RHALLER et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. 2, pp. 507-510.

⁶⁵ *Nomocanonul în 14 titluri*, 13, 4, în: G.A. RHALLER et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. 1, 1852, pp. 294-296.

⁶⁶ *Fc* 2, 18-24; *Mt.* 5, 31-32 și 19, 1-9. Preferința bizantinilor pentru textul din *Evanghelia* după Matei nu este cauzată de motive ideologice, ci poate fi explicată foarte simplu: pasajele din *Evanghelia* după Matei conțin o precizare – clauza de excepție – ce nu se regăsește în nici într-un alt loc. Bineînțeles, atunci nu exista niciun dubiu referitor la faptul că această precizare vine direct de la Iisus Hristos.

⁶⁷ A se vedea, spre exemplu, frecventarea băilor publice sau a spectacolelor. M. BLASTARES, în: G.A. RHALLER et M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. 6, 1859, p. 176. Referitor la viața retrasă a femeilor la Bizanț, a se vedea L. BREHIER, *La civilisation byzantine*, Albin Michel, Paris, 1950, pp. 10-14.

Harmenopoulos⁶⁸. Acest fapt lăsa cale deschisă pentru ulterioare extensii ce vor conduce la o cunoaștere a fundamentelor propriu-zise a principiului.

Am spus deja mai înainte că dreptul matrimonial bizantin s-a dezvoltat independent de influențele venite din Occident. În consecință, nu trebuie să ne așteptăm să găsim în Orient controverse referitoare la rolul lui *copula carnalis* în formarea legăturii matrimoniale. În general, canoniștii bizantini nu au elaborat efectiv o teorie despre nulitatea *ab initio*. Și aceasta deoarece nu exista un sistem care să stabilească o distincție precisă între diferitele impedimente la căsătorie, în funcție de gravitatea acestora. Mai mult chiar, anumite canoane, ce vizau uniunile neregulate, cereau ca acestea să fie anulate⁶⁹. Iată motivul pentru care canoniștii bizantini și post-bizantini au introdus în categoria de divorțuri cazuri ce în Occident erau privite drept cazuri de nulitate sau de simplă separație, care nu afectau legătura matrimonială⁷⁰. În acest sens, trebuie remarcat că în Occident, până în sec. al XVI-lea, termenul de *divortium* este frecvent utilizat pentru a indica toate cazurile de separație⁷¹.

În sec. al XIII-lea, Biserica Ortodoxă a acceptat teoria celor șapte Sfinte Taine, fiind inclusă și căsătoria⁷². Această acceptare s-a făcut cu atât mai ușor cu cât, în Orient, de foarte mult timp, binecuvântarea preotului era considerată ca necesară pentru legitimitatea căsătoriei⁷³. Introducerea căsătoriei în lista celor șapte Sfinte Taine nu a produs efecte asupra practicii bisericești.

11. După căderea Constantinopolului în 1453, ortodocșii din Imperiul Otoman au continuat să respecte legislația matrimonială anterioară, iar autoritățile ecleziastice exercitau o deplină jurisdicție în materie. Datorită condițiilor sociale existente, divorțurile nu erau foarte

⁶⁸ Cf. nota 60.

⁶⁹ Canoanele 3 și 72 ale Sinodului *in Trullo*, în V.N. BENEŠEVIĆ, *Syntagma XIV titulorum*, pp. 144-147 și 188-189.

⁷⁰ A se vedea, spre exemplu, cazul în care cei doi membri ai unui cuplu ales să intre în viața monahală (Nov. 22, cap. 5)

⁷¹ R. NAZ, art. „Divorce”, în: *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, Letouzey et Ané, Paris, 1949, col. 1315.

⁷² M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t.3, Letouzey et Ané, Paris, 1930, pp. 15-25.

⁷³ A se vedea P. L'HULLER, „Novella 89 of Leo the Wise of Marriage: An Insight into its Theoretical and Practical Impact”, în: *The Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), pp. 155-164.

frecvente. Mitrofan Critopoulos, în a sa *Mărturisire de credință* (1625), ne prezintă o interesantă imagine a consuetudinilor din timpul său privitoare la căsătorie. El afirmă categoric că un cuplu rămâne indisolubil unit. Căsătoria nu poate fi în nicio manieră desfăcută, excepție cazul de rea purtare în conformitate cu Evanghelia⁷⁴. În *Pidalion*, colecție canonică alcătuită în sec. al XVII-lea, Sf. Nicodim Aghioritul exprimă opinii stricte privitoare la motivele de divorț. În afara adulterului, el nu reține ca motiv de divorț *ex delicto* decât atentatul la viața consortului și erezia. El menționează alte cauze, însă acestea se bazează pe existența de impedimente în momentul încheierii căsătoriei. În plus, el nu admite decât cu rezervă recăsătorirea, și aceasta în mod exclusiv pentru partea dovedită ca nevinovată⁷⁵. Această poziție trebuie luată în considerare deoarece *Pidalionul* a fost publicat cu aprobarea patriarhatului de Constantinopol, constituind până astăzi o operă foarte apreciată, mai ales în Biserica Greciei. Cu toate acestea, în această privință, *Pidalionul* nu va avea decât efecte foarte limitate asupra practicii.

În Rusia, dreptul matrimonial bizantin nu avea să se impună niciodată în manieră completă. În sec. XVI-XVII, existau chiar cazuri de divorț prin consimțământ mutual. Însă, în perioada sinodală (1720-1917), legislația și jurisprudența devin mult mai stricte decât înainte. Cauzele sunt reduse la șapte, incluse fiind și divorțurile *bona gratia*:

1. adulter;
2. dubla culpabilitate în rupțura unei căsătorii precedente;
3. neputința;
4. exilul în Siberia;
5. dispariția prelungită;
6. apostazia;
7. intrarea în viața monahală a ambilor soți.

Totodată, Sfântul Sinod avea dreptul să desfacă acele căsătorii ce nu intrau în categoriile enumerate mai sus. În plus, împăratul beneficia de același privilegiu⁷⁶. Sinodul de la Moscova (1917-1918) a extins destul de mult această listă⁷⁷.

⁷⁴ I.N. KARMIRIS, *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae*, t. 2, Atena, 1953, pp. 542-535.

⁷⁵ Notă referitoare la canonul 48 apostolic, în: *Pidalion*, Aster, Atena, 1957, p. 58-62.

⁷⁶ N.S. SUVOROV, *Outchebnik tzerkovnago prava*, A.A. Kartaseva, Moscova, ⁴1912, pp. 387-390.

⁷⁷ Hotărârile din 20 apr. și din 2 sept. 1918. A se vedea, M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, pp. 464-465.

Începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, se observă în anumite părți ale Bisericii Ortodoxe o tendință spre un anumit laxism privitor la divorț și la recăsătorirea persoanelor divorțate. La originea acestui fenomen se regăsesc mai mulți factori. Bineînțeles, nu este vorba nicidecum de o schimbare bruscă ce s-ar fi produs simultan în întreaga Ortodoxie. Acest fenomen este legat de lentă, dar inexorabilă penetrare a Orientului creștin de idei seculare, ceea ce a condus la o erodare a „valorilor tradiționale”. Este indubitabil că, cel puțin într-o primă fază, absența unei doctrine a indisolubilității absolute a avut un anumit rol. Bineînțeles, canoniștii continuă să reamintească faptul că indisolubilitatea rămâne normă⁷⁸, însă acest principiu este prea puțin reflectat în legislația multor Biserici locale și, cu atât mai puțin, la nivel de practică⁷⁹.

12. Mutațiile politice și sociale din sec. al XX-lea au afectat întreaga lume ortodoxă atât imediat, cât și progresiv. Schimbările efectuate în relațiile Biserică-Stat au avut repercusiunile lor asupra dreptului matrimonial. În aceeași perioadă se produce o evoluție a consuetudinilor ce a avut efecte asupra căsătoriei ca instituție. Nicidecum nu este nevoie aici să expunem problema ale cărei date au fost analizate de mai multe ori în zilele noastre. În schimb, vom încerca să examinăm care este atitudinea Bisericii Ortodoxe în astfel de circumstanțe. La drept vorbind, nu trebuie să ne imaginăm că vom putea găsi o literatură abundentă privitoare la această chestiune. Nimic comparabil cu studiul scris la mijlocul sec. al XIX-lea de către J. Zhishman, în monumentalul său tratat despre dreptul matrimonial⁸⁰, n-a fost publicat în epoca noastră. Ortodocșii nu și-au concentrat atenția asupra acestei probleme deoarece ei nu au fost puși în aceeași situație doctrinară căreia a trebuit să îi facă

⁷⁸ A se vedea, spre exemplu, comentariile la canonul 48 apostolic și la canonul 87 al Sinodului *in Trulo*, în: N. MILAȘ, *Pravila pravoslanoi tzerkvi*, t. 1, Saint-Petersburg, 1911, pp. 121-122 și 577-581.

⁷⁹ M.G. THEOTOKÉS, *Νομολογία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχίου*, Typ. Neologou, Constantinopol, 1897, pp. 249-295. Referitor la hotărârile luate de Sinodul de la Moscova, A.N. Smirensky scria că: „It is interesting to note that the Acts of the Moscow Sobor of 1917 devoted only fifteen lines to the definition of marriage as indissoluble, and has this statement of principle followed by seven pages of instructions on how to dissolve this «indissoluble» union.”, A.N. SMIRENSKY, „The Evolution of the Present Rite of Matrimony and Parallel Canonical Developments”, în: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964), p. 45.

⁸⁰ J. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Braunmüller, Wien, 1864, pp. 97-124 și 729-805.

față catolicismul roman. Înseamnă oare aceasta că unica problemă ce se ridică în Ortodoxie privea doar domeniul practic? În alte cuvinte, ar fi oare vorba doar de o dilemă între aplicarea strictă a legilor și o atitudine de lejeritate? Problema este cu siguranță mult mai complexă. Aplicarea strictă a regulilor presupunea existența unei legislații ecleziastice precise și universal acceptate. Așa cum am văzut deja, dacă dreptul nomocanonic bizantin nu putea fi transpus în totalitate în afara contextului său politico-social, aceasta este cu atât mai puțin adevărată în zilele noastre.

În dreptul nomocanonic bizantin și în sistemele ce derivă din el, desfacerea căsătoriei, în afară cazului de *divortium bona gratia*, este pronunțată ca sancțiune pentru un delict constatat în mod corespunzător. În această perspectivă, nu există un loc recunoscut în mod oficial pentru eroare psihologică, creând astfel un viciu de consimțământ. Căsătoria este considerată validă atunci când condițiile obiective cerute sunt îndeplinite. Consimțământul liber este unul dintre elementele constitutive ale căsătoriei. Acesta este exprimat prin participarea viitorilor soți la ritualul slujbei de logodnă și este confirmat prin binecuvântarea nupțială⁸¹. Așa cum am văzut deja, dacă conceptul de anulare a căsătoriei a rămas practic străin tradiției orientale, aceasta nu trebuie să ne surprindă. Conceptul de anulare a căsătoriei este rezultatul unei elaborări ce s-a făcut în teologia sacramentală și în dreptul canonic din Occident, pe parcursul celui de-al doilea mileniu⁸². În consecință, pentru Biserica Ortodoxă, o căsătorie se poate termina numai printr-o procedură de desfacere.

13. Evoluția consuetudinilor, care a făcut să crească numărul rupturilor matrimoniale, a pus dreptul canonic la o probă dificilă. Bineînțeles, acest drept admite că în anumite situații determinate desfacerea căsătoriei este legitimă. Însă, sistemul a fost proiectat și a funcționat pentru lung timp în condiții mult diferite față de cele existente în momentul actual. Stabilitatea externă a căsătoriei nu mai este de acum înainte asigurată printr-o puternică structurare a familiei și nici printr-un ansamblu de constrângeri sociale. Pe de altă parte, cu câteva mici excepții, autoritățile bisericești nu mai sunt asociate la procesul legal de desfacere a căsătoriilor⁸³. În zilele noastre, atunci când unul dintre soți

⁸¹ A se vedea P. L'HULLER, „Novella 89 of Leo the Wise of Marriage”.

⁸² J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, pp. 195-196.

⁸³ Pentru situația juridică actuală din Grecia, a se vedea S. TROIANUS, *Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, A.N. Sakkoulas, Atena, ⁶1984, pp. 356-357.

sau uneori ambii consideră că mariajul lor este un eșec ireparabil, ei deduc, de cele mai multe ori, că divorțul este calea ce se impune. Trebuie notat că, în cele mai multe cazuri, dezacordul nu provine dintr-un delict prezent în repertoriul dreptului și că o concluzie negativă nu este dată definitiv decât după tentative de evitare a rupturii. Oricum, potrivit dreptului canonic, nu doar că aici nu există motiv pentru desfacerea căsătoriei, ci, mai mult, aceste situații par a ieși din categoria de divorțuri prin consimțământ mutual, categorie respinsă de Biserică. Totodată, considerațiile de drept canonic nu cântăresc foarte greu în decizia soților, în așa fel încât divorțul este, aproape peste tot, declarat în urma unei proceduri civile relativ simplă. Notăm că, potrivit tendinței actuale a dreptului civil din mai multe țări, opoziția unuia dintre soți la procesul de divorț nu constituie un obstacol insurmontabil: simpla separare, după un anumit termen, se poate transforma în divorț⁸⁴.

Evident că Biserica deplânge divorțul, și este în responsabilitatea păstorilor de a descuraja, atât cât este necesar, tendința cuplurilor de a recurge la acesta. Însă, atunci când comuniunea conjugală a fost ruptă și această ruptură a fost deja confirmată, este dificil de pretins că totuși căsătoria continuă să subziste în abstract. O asemenea afirmație nu rezistă nici măcar la o analiză filosofică serioasă asupra noțiunii de legătură, așa cum a demonstrat de curând L. Örsy⁸⁵. Este de remarcat că, atât timp cât o recăsătorie nu este prevăzută, persoanele divorțate nu încep o procedură de desfacere a căsătoriei în cadrul administrației episcopale. Poate că acest comportament se poate explica în lumina istoriei: Orientul ortodox nu a cunoscut conflicte de jurisdicție matrimonială între Stat și Biserică, așa cum există în Occident aproape constant, începând cu sec. al XVI-lea. Iată de ce, în Ortodoxie, nu există o doctrină elaborată pentru a delimita, într-o manieră rigidă, competențele Statului de cele ale Bisericii.

În regimul separării Statului de Biserică, nu este tocmai exact să afirmăm că autoritățile bisericești ortodoxe pronunță divorțuri. Bisericele constată că oficial că mariajul a fost rupt de fapt și de drept⁸⁶. Tot legat de acest aspect, procedura bisericească este relativ simplă, constând în a se asigura de identitatea solicitantului, de existența unui căsătorii religioase anterioare și a probei legale de divorț civil. Menționarea sau

⁸⁴ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, pp. 445-450.

⁸⁵ L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law*, M. Glazier, Wilmington, Del., 1986, pp. 271-272.

⁸⁶ *Nastol'naia kniga sviachtchennosloujitelia*, t. 4, Imprimeria Patriarhiei Moscovei, Moscova, 1983, p. 300.

nemenționarea permisiunii pentru o eventuală recăsătorie în același document, în care se recunoaște desfacerea căsătoriei anterioare, nu trebuie să creeze confuzie. Este vorba despre o chestiune absolut diferită. Totuși, în măsura în care se pune problema capacității canonice pentru persoane divorțate de a contracta o căsătorie subsecventă, există o conexiune între cele două probleme. De altfel, în această perspectivă trebuie văzute sentințele lui Iisus Hristos cu privire la repudiere. Pe de altă parte, distincția fundamentală între divorț complet și separație *manet vinculo*, potrivit *Codului de drept canonic*⁸⁷ latin din 1983, își face simțite efectele în plan practic⁸⁷. Totodată, trebuie subliniat că pentru Biserica Ortodoxă divorțul și recăsătorirea nu sunt legate în mod intrinsec, căci divorțul nu implică nicidecum *ipso facto* dreptul la recăsătorie. Acest punct este pus în evidență prin faptul că, potrivit întrebunțării actuale, permisiunea pentru o eventuală recăsătorie trebuie în mod normal să fie menționată de către autoritate bisericească competentă. Această permisiune nu este acordată decât în urma examinării unui cereri documentate ce prezintă un plan concret de recăsătorie.

14. În concepția Bisericii, recăsătoria ca atare nu se bucură de aceeași considerație precum prima căsătorie. Dacă o anumită desconsiderație este aplicată recăsătoriei persoanelor văduve, cu atât mai mult este desconsiderată recăsătoria persoanelor divorțate. Însă, în timp ce pentru persoanele văduve recăsătoria este întotdeauna permisă, excepție cazurile în care există un impediment canonic, în cel de-al doilea caz situația nu este identică. Bineînțeles că, în regimul de separație între Biserică și Stat, autoritățile bisericești nu au nici o posibilitate legală de a se opune căsătoriei civile. Care este, în această circumstanță, poziția Bisericii Ortodoxe? La nivel pur teoretic, teologii nu dau un răspuns unanim, însă aceasta nu influențează practica bisericească. Este o realitate că în primele secole ale creștinismului, cea de-a doua căsătorie nu era niciodată săvârșită printr-o binecuvântare religioasă. Însă, în Evul

⁸⁷ Actualul *Cod de Drept Canonic – Codex Iuris Canonici* al Bisericii Catolice latine, a fost promulgat de către papa Ioan Paul al II-lea în 25 ianuarie 1983 prin constituția apostolică *Sacrae Disciplinae Leges*, și a intrat în vigoare în 27 noiembrie 1983. Textul original al acestuia a fost publicat în: *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1983), pp. 1-301. A se vedea și I. TAMAȘ, *Codul de drept canonic. Textul oficial și traducerea în limba română*, Iași, 2004; P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2001 [n.tr.].

⁸⁷ Canoanele 1151-1155.

Mediu târziu, s-a impus în conștiința populară ideea că binecuvântarea sacerdotală constituia o condiție necesară pentru validitatea căsătoriei creștinilor și această condiție a fost confirmată în cele din urmă de legislația nomocanică; de unde și apariția unui ritual ecleziastic pentru cea de-a doua căsătorie⁸⁸. În consecință, în zilele noastre, ortodocșii care nu sunt căsătoriți religios sunt considerați ca fiind într-o situație iregulară în raport cu Biserica, și de aceea nu au acces la Sfintele Taine.

Din moment ce autorităților eparhiale le sunt adresate cereri de recăsătorie a persoanelor divorțate, ele trebuie să țină cont de diferiți factori. Problema este relativ simplă atunci când solicitarea vine din partea unei persoane ce a fost recunoscută ca nevinovată în rupura căsătoriei precedente, mai ales dacă respectivul caz intră în cauzele prevăzute pentru divorț. Totodată, de cele mai multe ori, lucrurile nu sunt atât de simple, căci rupura efectivă a precedentului mariaj nu este întotdeauna rezultatul unui delict, în sensul propriu al termenului. De altfel, chiar dacă, la o primă vedere, multe dintre separările definitive par să se încadreze în categoria divorțului prin consens mutual condamnat clar de către Biserică, în realitate este vorba despre ceva foarte diferit: membrii cuplului separat au contractat inițial o căsătorie considerată de ei ca fiind o uniune permanentă. Oricum, nu trebuie gândit că indulgența Bisericii Ortodoxe este fără limite. Recăsătoria religioasă poate să fie refuzată, spre exemplu în cazul în care solicitantul apare ca vinovat incontestabil, fără circumstanțe atenuante, pentru rupura precedentului mariaj. În plus, chiar dacă este pentru persoane văduve sau pentru cele divorțate, cea de-a treia căsătorie nu este acceptată decât sub condiție, iar cea de-a patra este complet exclusă⁸⁹. Faptul că recăsătorirea divorțaților nu reprezintă decât un act de toleranță, este subliniată, în general, de impunerea unui timp de penitență care trebuie să preceadă ceremonia religioasă.

Putem avea impresia că există defazare între doctrina oficială profesată și practica actuală. Dintr-un punct de vedere strict, aceasta poate fi adevărată de cele mai multe ori. Oricum, realitatea este cu mult mai complexă. Pe de o parte, Biserica Ortodoxă trebuie să proclame sfînțenia și unicitatea căsătoriei creștinilor; pe de altă parte, ea nu se

⁸⁸ A se vedea P. L'HULLER, „Novella 89 of Leo the Wise of Marriage”, pp. 161-162.

⁸⁹ A se vedea precizările canonice menționate în Tomosul de unire din iul. 920. Ediția critică a textului împreună cu traducerea engleză, în L.G. WESTERINK, Nicholas I, *Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, *Dumbarton Oaks Texts*, VI, *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies*, Washington, D.C., 1981, pp. 58-69.

gândește că, în domeniul matrimonial ca și în altele, compasiunea trebuie exclusă sistematic, fără ca această orientare pastorală să conducă la un laxism instituționalizat.

Ar fi oare de dorit ca Biserica Ortodoxă să aducă la zi legislația ei privitoare la divorț și la recăsătorirea persoanelor divorțate? La o prima vedere, aceasta pare să prezinte avantaje în plan practic. Totodată, remarcăm că această problemă nu figurează în programul întâlnirilor panortodoxe și, potrivit cunoștințelor noastre, nu a fost făcută nicio propunere în acest sens. Probabil că este de preferat, în ciuda inconvenientelor, a nu ataca principiile, lăsând totodată o anumită margine de flexibilitate pastorală. Oricum, această atitudine se inspiră din practica bisericească veche, care exista înainte de fixarea dreptului nomocanonic. În orice caz, ar fi utopic de crezut că, în acest domeniu, ar putea fi găsită o soluție mulțumitoare în totalitate.

(trad. din lb. franceză de Georgică GRIGORIȚĂ)

T
E
O
L
O
G
I
C
E

DIALOG TEOLOGIC

Sabin PREDĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

MÂNGĂIETORUL ȘI DUPĂ CHIPUL – DOUĂ TRADUCERI TEOLOGICE

**- Note pe marginea traducerii Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*,
ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Studiu
introdactiv de Dragoș Mârșanu, Ed. Polirom, 2007 -**

Noul volum apărut la Editura Polirom în colecția Tradiții Creștine, Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, deține toate elementele care să-l recomande cititorilor ca pe o lectură importantă: autorul, titlul, conținutul operei, noutatea totală a traducerii, studiul introdactiv cu bibliografia folosită sau notele consistente de la sfârșitul traducerii.

Autorul, Sfântul Epifanie, cinstit în rândul sfinților după moartea sa, a fost o importantă figură duhovnicească și teologică a sec. al IV-lea. Evreu la origine, născut la începutul sec. al IV-lea în Palestina, în satul Besanduc de lângă Eleuteropolis, și-a petrecut tinerețea în Egipt, locuind și studiind cel mai probabil în cetatea Alexandria. Știa cinci limbi – ebraica, greaca, copta, siriaca și, parțial, latina. Tot în această perioadă s-a și convertit la creștinism în urma unui gest creștin care l-a mișcat, după cum ne spune sinaxarul:

«aflând pe un oarecare monah, anume Luchian, îl văzu vorbind cu un sărac, care cerea milostenie, căruia i-a dat și acoperământul său, adică rasa, și îndată acel Luchian a fost îmbrăcat de sus cu veșmânt alb. Care lucru văzându-l Epifanie, a trecut la credința creștinească. Și a primit sfântul Botez de la episcop».

După convertire, Sfântul Epifanie a călătorit patru ani în pustiul Egiptului unde a ucenicit și s-a instruit în viața monahală sub mării asceți de acolo (Ilarion cel Mare – care se pare că i-a fost duhovnic, Sf. Atanasie cel Mare – căruia i-a stat alături în încercarea de rezolvare a schismei antiohiene și a cărui ortodoxie și-a însușit-o etc.). Și-a întemeiat, se pare, propria mănăstire în apropierea satului natal, viețuind acolo timp de treizeci de ani.

Începând din anul 366, după toate probabilitățile, Sfântul Epifanie a fost ales episcop al Ciprului. Din această poziție, pe plan pastoral, prin prestigiul său de călugăr cu aleasă viață duhovnicească, a dezvoltat puternic viața monahală în Cipru alături de duhovnicul său, Ilarion cel Mare, unul din cei care introduseseră viețuirea ascetică în insulă.

Pe planul conflictelor canonice și teologice ale vremii, Sfântul Epifanie s-a arătat un apărător fervent al ortodoxiei niceene și un luptător neobosit împotriva tuturor erziilor, mai ales împotriva arienilor și pnevmatomahilor, precum și împotriva lui Origen. În această luptă acerbă împotriva „celor ce strică evanghelia lui Dumnezeu”, Sfântul Epifanie a făcut și gesturi pe care posterioritatea le-a categorisit în diferite moduri, cel mai adesea acuzator. Conflictul cu marele arhiepiscop al Constantinopolului, Sf. Ioan Gură de Aur sau reacția sa așa-zis „iconoclastă” sunt între cele mai cunoscute. Ambele atitudini au fost folosite după moartea sa de adversarii Sf. Ioan Gură de Aur sau de partida iconoclastă ca argumente pentru susținerea poziției lor¹.

Sfântul Epifanie a murit în ziua de 12 mai, anul 402, pe corabie, pe când se întorcea de la Constantinopol spre Cipru. Cultul Sfântului Epifanie s-a răspândit cu repeziciune, Sfântul rămânând, alături de Sfântul Apostol Barnaba, unul din ocrotitorii Ciprului.

*

¹ În Sinodul de la Stejar (403), de exemplu, care l-a condamnat pe marele Ioan Gură de Aur la exil. „Actele acestui sinod, ajunse până la noi în rezumatul lui Fotie al Constantinopolului (...) includ două referințe la Epifanie, fapt care arată că acesta era considerat una din autoritățile morale care puteau susține depunerea lui Ioan” (Dragoș Mirșanu, „Epifanie, *Ancoratus* și alteritatea de credință”, în: Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, p. 27). De asemenea, în disputele iconoclaste, autoritatea și atitudinea Sfântului Epifanie au fost invocate de partida iconoclastă ca argument în favoarea renunțării la iconă. Vezi Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Ed. Meridane, București, 1991, pp. 35, 42.

Deși cinstit în calendarul Bisericii Ortodoxe în ziua de 12 mai, vestitul episcop al Salaminei Ciprului nu se numără în ortodoxia românească între sfinții cei mai populari sau mai studiați în facultățile de teologie. Mai degrabă ortodoxia elinofonă și, mai exact, creștinii din insula Cipru, al cărei ocrotitor și este, îl invocă de aproape șaisprezece veacuri în rugăciunile lor. Adică chiar din momentul trecerii sale la Domnul.

La noi, Sfântul Epifanie a rămas cunoscut și pus în atenția lumii numai în cadrul slujbelor Bisericii. Mă refer aici la slujba tradusă și la cuvântul său din seara de Paști, de la canonul Sâmbetei celui Mari: *Ce este aceasta, fraților? Astăzi este tăcere mare...* Astăzi însă, nici măcar acest cuvânt aproape că nu mai este cunoscut sau citit în biserică.

Nici teologia românească nu l-a valorificat foarte mult pe Sfântul Epifanie. Ca dovadă că textele lui până acum nu au fost încă traduse în limba română², iar studii pe teologia Sfântului sunt foarte puține³. Poate că motivația unei astfel de atitudini față de textele Sfântului a fost receptarea sa destul de negativă în teologia occidentală. Așa susține și Dragoș Mârșanu, cel ce introduce cititorilor această nouă apariție editorială:

„Dacă formidabila credință a lui Epifanie i-a fascinat pe contemporanii săi, dintre care unii l-au apreciat în mod deosebit, nu se poate spune același lucru despre produsul ochiului critic al cercetării moderne. Disprețuit în tușe groase pentru atitudinea sa intransigentă în materie de credință, Epifanie nu a fost obiect de studiu pentru cercetarea recentă, opera fiindu-i disecată doar spre expunere fragmentară”⁴.

„Deși un adevărat teolog de formație biblică și spirituală, Epifanie este etichetat cel mai adesea azi drept «ereziolog», dar nu pentru a fi așezat cu onoare într-o galerie patristică alături de autori precum Iustin, Irineu sau Augustin, ci tocmai pentru a sugera acea convingere contemporană că autorul a fost un teolog mediocru, căruia i se poate admite într-adevăr deținerea unui bagaj consistent de cunoștințe, dar pe care nu a reușit într-adevăr să le sistematizeze. Puțini au astăzi sensibilitatea necesară să-i recunoască înalta statură duhovnicească fără a li se părea că renunță la rigoarea unei lecturi filologico-

² Omiliile ale Sfântului Epifanie au circulat în omiliare vechi, fără să fi existat vreodată un volum special cu textele sale.

³ În afară de prezentarea făcută în *Patrologia* sa de I.G. COMAN, vol. 3, pp. 575-594, mai există un studiu destul de recent al lui Nicolae CHIFĂR, „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului?” în: *TV* 1-6/2000, pp. 144-158.

⁴ Dragoș MÎRȘANU, „Epifanie...”, p. 19.

obiective. Așadar, cercetătorii moderni se mulțumesc să-și recunoască meritele de colector al unui material valoros pentru cunoașterea istoriei Bisericii, material preluat din surse care nu au mai ajuns până la noi și inclus ca atare în operele sale. Comentariile proprii care pigmentează textele sale compilative sunt considerate frecvent ca fiind superficiale, lipsite de ochi critic și, încă și mai grav, ca fiind mult prea subiective. Într-o epocă a cercetării critice, un discurs precum cel al lui Epifanie echivalează, desigur, cu o blasfemie academică”.

Cu toate această „percepție” negativă din partea criticii moderne, Sfântul Epifanie a fost o personalitate impozantă a veacului al IV-lea. O demonstrează apelativele cu care l-au cinstit contemporanii sau cei de după el⁵. O demonstrează cererile nenumărate din partea diversilor cunoscuți de a le lămuri în scris poziția ortodoxă față de rătăcirile dogmatice ale vremii⁶. O demonstrează aria largă de circulație a operelor sale și a traducerilor lor în limbile de maximă importanță pentru creștinismul mileniului I (latină, siriacă, georgiană)⁷. O demonstrează preocuparea diversă a Sfântului Epifanie pentru diferite domenii ale teologiei. Lucrările sale pot furniza cel puțin studiilor biblice (la nivel de critică textuală, de cercetarea hermeneutică, de teologie biblică)⁸ sau teologiei dogmatice și apologeticii⁹ material foarte valoros pentru cercetare.

*

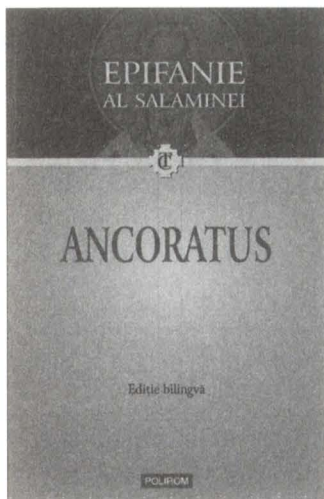
⁵ Vezi Dragoș MİRȘANU, „Epifanie...”, pp. 27-28.

⁶ «Așadar, avem trebuință de credința ta dreaptă și nefățarnică, pentru care dau mărturie și te proclamă în public reputația pe care ai dobândit-o deja, precum și martori vrednici de crezare; socotește de cuviință, fiind rânduitor la aceasta de către Mântuitorul, să primești cu înțelegere cererea noastră și să binevoiești a expune într-o sfântă scrisoare credința despre Sfânta Treime, oferindu-ne o explicație mai amplă și mai clară, și a ne-o trimite, pentru ca noi, cei întăriți în aceasta, să obținem [răspunsuri] la cele ce ne preocupă, cei deja întemeiați în credință să se bucure, iar cei înșelați să fie vindecați, dacă este cu putință, și în toate Dumnezeu să fie slăvit» (*Ancoratus*, pp. 45-47).

⁷ Vezi Dragoș MİRȘANU, „Epifanie...”, pp. 31-32.

⁸ De exemplu *De mensuris et ponderibus* (*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*), cu importante referiri și discuții despre canonul biblic veterotestamentar, traducerile existente, Septuaginta și Hexapla origeniană; sau *De XII gemmis* (*Περὶ τῶν δώδεκα λίθων*), omilii biblice și scolii în catene grecești. Vezi Dragoș MİRȘANU, „Epifanie...”, pp. 31-32.

⁹ În special *Panarion*, *Ancoratus* și *Scrisorile* sale.



Lucrarea de față, *Ancoratus*, – al cărei titlu înseamnă propriu-zis „ancoratul” (poate că era și mai sugestiv să se redea în limba română titlul cărții, dată fiind acoperirea aproape perfectă cu titlul latinesc) și care trimite cu gândul la „creștinul «ancorat» cu fermitate în credința cea adevărată, singurul în măsură să facă față atacurilor eretice”, după cum înțelege Oana Coman, traducătoarea acestei cărți, în nota asupra ediției¹⁰ – este una din cele două lucrări importante ale Sfântului Epifanie, alături de *Panarion* sau *Cutia cu medicamente*. Scrisă în anul 374, „la cererea comunității din

Suedra și Pamfilia (...) lucrarea se va dezvolta până la a deveni un adevărat compendiu al dogmelor Bisericii, bazat pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție, tratând teme teologice precum Întruparea (împotriva teologiei lui Apolinarie al Laodiceei) și învierea trupurilor (împotriva teologiei lui Origen)”¹¹.

Pentru spațiul cultural și teologic românesc traducerea operei *Ancoratus* este o premieră. O premieră pare a fi și pentru traducătoarea Oana Coman, specializată în filologie clasică și traductologie (pe terminologie ortodoxă românească, franțuzească și englezească), după cum ne informează o scurtă notă de pe pagina 2 a cărții, care dă dovadă de mult talent în traducere.

Din „nota asupra traducerii”¹² sau din notele explicative consistente de la finalul cărții se observă că s-a problematizat mult asupra actului traducerii unui text teologic. Luând în considerare perspectivele tradiționale în traducere, cea orientată spre autor și textul-sursă, adică traducerea literală, și cea orientată spre publicul țintă, adică traducerea dinamică, traducătoarea mărturisește că a alcătuit o traducere hibrid, fiind uneori mai liberă în exprimare, pentru fragmentele „lipsite de miză dogmatică”, alteleori respectând litera, pentru părțile „cu miză dogmatică”, precum și pentru cele argumentative, inclusiv citatele bibice”. De aceea,

¹⁰ *Ancoratus*, p. 5.

¹¹ Dragoș MĂRȘANU, „Epifanie...”, p. 30.

¹² *Ancoratus*, pp. 9-12.

intenția – nu știu dacă filologică sau teologică – de a respecta „în măsura posibilului unitatea terminologică” și „fidelitatea față de original (...) pentru a putea reda argumentația autorului și conceptele folosite de el” o face pe traducătoarea să „îndrăznească” de multe ori și să pună în discuție sau să schimbe expresii teologice consacrate, cum ar fi titlul pnevmatologic *Mângâietorul* (tradus prin *Sprîjinatorul*), expresia atât de cunoscută *după chipul* (tradusă prin *după imaginea*), sau să retraducă textele Scripturii și ale Simbolului de credință. Intenția este bună, dar nu o poate scăpa de criticile inerente unei astfel de inițiative „individuale/private” într-un domeniu „comunitar/sobornicesc” prin excelență, cel al teologiei.

Prin urmare, în domeniul vast și mult discutat al traductologiei, poate că n-ar strica să se pună în discuție un nou concept și o perspectivă importantă în înțelegerea și traducerea textelor biblice sau teologice. Este vorba despre conceptul de „traducere teologică” a unui astfel de text. Ce ar implica un astfel de concept? Ar implica, pe de o parte, o privire diacronică și, în același timp, de adâncime teologică asupra conceptelor teologice de maximă importanță, a semnificațiilor cuvintelor, a uzanțelor teologice ale polisemantismului cuvintelor și expresiilor cheie. Ar implica, pe de altă parte, o evaluare mai mult decât filologică a diferențelor de perspectivă și de ecou pe care le aduc în simțirea omului diferite cuvinte sau expresii care ar putea traduce un termen foarte important pentru teologie și care, la o primă privire, par sinonime. Ar implica o înțelegere și fructificare reală a modului în care expresiile credinței creștine (sau, de ce nu, ale ortodoxiei credinței, ca să folosim sintagma Sfântului Epifanie preferată și de traducătoarea) s-au manifestat în limba țintă a traducerii.

Într-o astfel de perspectivă de traducere teologică, „unitatea terminologică” în literă (pe care și-a propus-o Oana Coman în cazul textelor Sfântului Epifanie) ar fi trimisă către o unitate „în duh”. În care duh? În acel (și același) Duh în care a trăit și înțeles expresiile și formulările credinței ortodoxe atât Biserica din timpul Sfântului Epifanie, cât și cea din zilele de astăzi¹³. Un argument al acestei unități a înțelegerii

¹³ Sfântul Epifanie citează adesea pasajul 1 Co 12, 3, înțelegându-l în sensul cel mai clar al legăturii nemijlocite, directe și absolut necesare între ortodoxia credinței și prezența Duhului. Vezi *Ancoratus*, p. 52: «Cuvântul acesta îi sperie pe cei care nu au fost socotiți vrednici de Duhul Sfânt. *Căi nimeni nu poate spune „Domn este Iisus”, decât numai în Duhul Sfânt. Și evreii rostesc numele lui Iisus, dar nu Îl socotesc Domn. Și arienii Îi rostesc numele și [Îl socotesc] Dumnezeu, dar spun că este Dumnezeu adoptat și nu adevărat; [aceasta se întâmplă] pentru că ei nu s-au împărtășit de Duh Sfânt. Dacă cineva*

„în același Duh” a realităților este și faptul că, în zilele de astăzi, pe Sfântul Epifanie nicio confesiune nu și-l mai revendică de Părinte și nimeni nu-l mai invocă în rugăciuni – ca odinioară creștinii din Suedra, Pamfilia sau Salamina Ciprului – cu excepția ortodoxiei.

Poate că pentru a mă face mai bine înțeles în legătură cu conceptul pus în discuție de „traducere teologică” este nevoie să fac o mică divagație într-un domeniu puțin diferit, dar, cu siguranță, adânc înrudit și în același duh cu domeniul textelor dogmatice. Mă gândesc la traducerea rugăciunilor și a imnelor din slujbele Bisericii, al căror rost este de a-i ajuta pe oameni să comunice la propriu cu Dumnezeu cea în trei Ipostasuri. Multe din textele acestea sunt socotite ca fiind scrise sub inspirația Duhului Sfânt. Problema traducerii unui astfel de text inspirat nu poate să eludeze „Duhul” în care a fost scris. Nu cred că este de ajuns să cunoști limba sursă și limba țintă, să fii un bun filolog sau chiar deprins cu exprimările teologiei. Nu este de ajuns aici mintea omenească. O spune și Scriptura, o reafirmă și Sfântul Epifanie în conglăsuire cu toți Părinții, o indică și experiența fiecăruia dintre noi. Cred că mai trebuie introdus în ecuație încă un element pentru reușită: harul Duhului, cel despre care Biserica, „utilizatoarea” prin excelență a acestor texte, crede că a înrăurit și atins aceste scrieri. Cred că în astfel de condiții se poate și chiar este neapărat necesar să se vorbească de și să se ia în considerare și „harul Duhului” sau „inspirația” și în traducerea unor astfel de texte menite să exprime „taina lui Dumnezeu”.

Nu poți traduce o rugăciune dacă tu nu ai experiat rugăciunea. Traducerea acestor texte liturgice se poate face, bineînțeles, de oricine îndeplinește condițiile minimale omenești: să știe limba sursă și limba țintă. Dar traducerea lui va fi perceptibil diferită de a unui traducător care, pe lângă împlinirea condițiilor amintite mai adaugă și experiența rugăciunii. Traducerea acestuia din urmă dobândește „ceva”, ceva în plus, o anumită putere a cuvântului și o perceptibilă cuviință în exprimare, cuviință pe care cel dintâi nu o poate atinge. Devine ea însăși rugăciune plină de lucrarea Duhului. Devine rugăciune care are puterea de a exprima pe limba respectivă, nu în mod absolut (devreme ce potrivit mărturisirii ortodoxe nimic pe lumea aceasta nu este absolut, nici Scriptura, nici Tradiția, nimic, cu excepția lui Dumnezeu), ci în modul cel

nu va primi Duh Sfânt, nu va putea spune că Iisus este cu adevărat Domn, cu adevărat Dumnezeu, cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și cu adevărat Împărat veșnic».

mai potrivit cu putință, lauda lui Dumnezeu, mulțumițiile și cererile noastre.

Așadar, rugăciunile, imnele și cuvintele care prezintă taina Treimii și taina iconomiei dumnezeiești sunt crezute și afirmate a fi inspirate de harul Duhului. Și, prin urmare, trebuie traduse în același duh în care au fost scrise și cu aceeași acuratețe și exactitate – *akribeia* – (nu a literei, ci a duhului) pe care le reclamă ortodoxia credinței, astfel încât să prezinte taina iconomiei cu aceeași cuviință pe care o aflăm în textul original.

Ce legătură au toate acestea cu Sfântul Epifanie și traducerea lui Ancoratus? Mi se pare frapant faptul că însuși Sfântul Epifanie, încă de la începutul scrierii sale, își afirmă credința că această „inspirație” a atins, pe de o parte, pe cei ce l-au rugat să scrie despre „toate învățăturile care asigură mântuirea cea de obște”¹⁴ și, pe de alta, ea l-a „forțat cu iubire”¹⁵ să-și scrie răspunsul.

«Și mult am fost cuprins de uimire [văzând] iconomia Domnului și Dumnezeului nostru, Care a socotit de cuviință, în nemăsurata Sa bunătate, să dăruiască Duhul Său Sfânt tuturor celor care Îl caută pe El într-un adevăr. Noi, preadoriților, am considerat că cererile pe care mi le-ați trimis prin scrisori, voi și cei care sunt cu voi, *nu pot să nu fie inspirate de Dumnezeu*, ci, dimpotrivă, a fost limpede pentru mine că *această dorință este stârnită de harul lui Dumnezeu*»¹⁶.

Nu cred în traduceri „absolute” ale cuvintelor, ci mai degrabă în sensuri mai „potrivite” teologic decât altele, sensuri probate de conștiința bisericească de-a lungul timpului o dată cu evoluția limbii. De aceea, având în vedere considerentele de mai sus despre traducerea teologică, opțiunile făcute de traducătoare în legătură cu expresiile „consacrate” ale unor termeni teologici importanți – cum ar fi cel de *Mângâietorul*, *după chipul*, *ipostas*, de exemplu – pot fi discutabile. Vom analiza aici numai câteva.

1. παράκλητος. Tradus în mod obișnuit cu *Mângâietorul*, termenul are multe sensuri, pe care le enumeră și traducătoarea Sfântului

¹⁴ Ancoratus, p. 50.

¹⁵ Vezi Ancoratus, pp. 50-51: «[scriindu-vă] nu numai de bunăvoie, ci și de nevoie - οὐ μόνον ἐκῶν ἀλλὰ καὶ ἄκων (mai exact *nu numai din voia mea, ci și fără voia mea/ într-un anume fel silit, constrâns*)».

¹⁶ Ancoratus, p. 51.

Epifanie¹⁷. În traducerea Oanei Coman este transpus prin termenul *Sprijinitorul*. Motivația dată de traducătoare pentru această schimbare operată este una pur filologică și anume polisemantismul cuvântului grecesc pe care dicționarul patristic Lampe îl notează și faptul că traducerea termenului cu *mângâietorul* „este o traducere unilaterală. În consecință, considerăm că o mai largă acoperire semantică o oferă varianta «*Sprijinitor*», cuvânt definit în felul următor: «(persoană) care ajută, susține, ocrotește pe cineva sau își dă concursul la ceva» (DEX, 1984). Chiar dacă această variantă de traducere scoate în evidență mai mult ideea de «apărare, de ajutorare», sensul de «mângâietor/consolator» este decelabil, chiar dacă într-o manieră indirectă»¹⁸.

Mă îndoiesc că DEX-ul ar putea juca rolul de arbitru într-o astfel de alegere eminentamente teologică. Pentru că este de ajuns să cauți termeni importanți ai teologiei și vei observa cât de departe de înțelegerea Bisericii sunt acele definiții. Asta în cazul cel mai fericit în care acești termeni există. Pentru că de multe ori nici măcar nu există sau există sub forme și sensuri pe care Biserica nu le întrebuițează niciodată.

Nici dicționarele de specialitate, chiar dacă patristice ori ba, nu ne pot ajuta în mod absolut în decizie. De ce cred asta? Pentru că atâta vreme cât nu avem în limba română un astfel de dicționar, traducerea unor termeni atât de importanți poate fi acuzată de traducere „second hand” din două motive:

- a. pentru că orice traducător va citi mai întâi sensul cuvântului grecesc într-o limbă străină și apoi îl va traduce în limba română; și
- b. pentru că în fiecare limbă cuvintele exprimă spiritualitatea aceluși popor, adică felul în care acel popor s-a raportat la realități și le-a exprimat. Este evident că raportarea la realitățile dumnezeiești și la interacțiunea lor cu lumea este diferită între Răsărit și Apus, între spiritualitatea răsăriteană și cea apuseană. Se poate vedea și din diferențele vizibile de exprimare teologică, atât în limbaj, cât și în manifestările religioase. Prin urmare, dacă înțelesul termenului grecesc îmi este accesibil printr-o altă fereastră, printr-o altă spiritualitate, străină de duhul limbii mele, și eu îl iau în înțelesul perceput în acea spiritualitate, traducerea mea nu poate fi decât una unilaterală (lăsând la o parte unilateralul provenit din alegerea unui singur cuvânt echivalent în limba țintă dintre multele echivalente existente).

¹⁷ Nota 29, *Ancoratus*, p. 344

¹⁸ *Ancoratus*, nota 29, p. 344.

Poate că ceea ce a „speriat” la termenul *mângâietorul* a fost tocmai definiția pe care DEX-ul o dă cuvântului: *a mângâia* – 1. *a atinge (pe cineva) ușor (și repetat) cu palma în semn de dragoste; a dezmierda, a alinta; 2. a căuta să(-și) aline durerea sau a(-și) alina mâhnirea, durerea, suferința; 3. a (se) consola, a (se) încuraja*. Să nu fi părut prea „umană” sau trupească, trimitând la ceva superficial, prea „omenesc”. Însă nu trebuie uitat că tocmai această exprimare atât de „omenească” (însă cu înțelesuri adânci, dumnezeiești) a caracterizat limbajul Scripturii și blocat mințile „puriștilor”, ale filozofilor și ale cercetătorilor veacului acestuia, fiind „sminteală pentru iudei și nebunie pentru elini”. Să nu pierdem din vedere nici faptul că în canonul Scripturii sunt cuprinse cărți precum Cântarea Cântărilor. Să nu-l trecem cu vederea nici pe Sfântul Epifanie, proaspăt tradus, care spune că de multe ori oamenii s-au „temut” să afirme această prea mare „umanitate” a purtărilor lui Dumnezeu¹⁹.

Bazându-se atât de tare pe argumentele filologice într-un astfel de demers, traducătoarea pierde din vedere (sau poate că nici nu are cum să le cunoască, devreme ce demersul ei traductologic pare a fi aproape în totalitate filologic) aspecte foarte importante ale pnevmatologiei ioaneice și ale teologhisirii Părinților. Cel mai important aspect pentru discuția noastră este rolul sau funcția ermeneutică a Duhului²⁰. Titlul pnevmatologic *Mângâietorul*, folosit de Evanghelistul Ioan în toate pasajele referitoare la Duhul Sfânt (*In* 14, 16-17; 15, 26; 16, 13-14) în tandem de celălalt titlu pnevmatologic, *Duhul Adevărului*, se leagă intim de această funcție ermeneutică a Duhului. A învăța este o lucrare fundamentală a Duhului²¹. Însă această lucrare de învățare nu are ca rezultat o cunoaștere teoretică, informativă, ci una nemijlocită, realizată la nivelul simțirii, al trăirii, al experienței²². Verbele folosite de Evanghelistul Ioan în contextele respective surprind fiecare câte un aspect al acestei lucrări: cel anamnetic lăuntric («*vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus*» – *In* 14, 26), cel al încredințării lăuntrice despre Hristos ca Dumnezeu («*va mărturisi despre Mine*» – *In* 15, 26), cel al clarificării lăuntrice în legătură cu ceea ce este rău (păcat) sau bun (drept) și

¹⁹ *Ancoratus*, p. 129.

²⁰ Vezi această idee dezvoltată și analizată mai pe larg la Pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002, pp. 37-79.

²¹ Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 57.

²² Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 48.

răsplătirea fiecăruia («*El, venind, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată*» – In 16, 8), cel al călăuzirii lăuntrice către adevăr («*vă va călăuzi la tot adevărul*» – In 13, 13), cel profetic, al împărtășirii lăuntrice de realitățile eshatologice («*cele viitoare vă va vesti*» – In 16, 13) și cel al inițierii raportării doxologice în lăuntrul omului («*Acela Mă va slăvi*» – In 16, 14). Calificativul „lăuntric” prezent la aceste aspecte „reiese cu necesitate din modul de prezență al Duhului, care va fi unul propriu Acestuia, adică neperceptibil simțurilor fizice. Deci Duhul nu se va adresa simțurilor fizice ale omului pentru a-l învăța”²³. Așadar, lucrarea ermineutică a Duhului Sfânt are ca rezultat cunoașterea realităților dumnezeiești, prin participarea la ele mijlocită de Duhul Sfânt. Această cunoaștere a realităților dumnezeiești, nu la nivel informativ, ci la nivelul simțirii aduce adevărata mângâiere omului. Și nu este vorba despre o simplă consolare. Ci „cea mai importantă și cea mai reală mângâiere a Apostolilor va veni din cunoașterea realităților fundamentale privitoare la existență și la lume, înțelegând în felul acesta că necazurile venite din partea lumii sunt mult mai puțin importante comparativ cu binefacerile (mângâierea) determinate de prezența permanentă a Fiului și a Duhului nu numai alături de ei, ci și în interiorul lor”²⁴.

Înțelegerea mai deplină a legăturii dintre lucrarea ermineutică a Duhului și lucrarea Sa mângâietoare se mai leagă și de gnoseologia afirmată de spiritualitatea ortodoxă. În problema gnoseologică ortodoxia a afirmat dintotdeauna că a-L cunoaște pe Dumnezeu implică în mod necesar experiența Lui, împărtășirea de El. Astfel, cunoașterea este un proces lăuntric și se produce prin întâlnirea directă dintre cei doi, depășind cu mult cunoașterea informală, teoretică. De aceea, prezența Duhului și rolul Său în înțelegerea, nu cu mintea, ci cu „simțirea înțelegătoare”²⁵ a realităților este un element important al gnoseologiei ortodoxe.

„Termenul de *simțire înțelegătoare* sau *simțire a minții*, atât de mult folosit de Sfinții Părinți, înseamnă înțelegere și experiență în același timp, sau trăire în ambianța unei prezențe spirituale și aflarea unui sens al ei. Înțelegi o persoană când trăiești în ambianța ei, când îți devine interioară și-i devii interior. Este ca o «pipăire» spirituală a vieții

²³ Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 58.

²⁴ Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 48.

²⁵ Expresie a Sf. Calist Patriarhul. Vezi pentru o analiză mai detaliată cartea Pr. C. COMAN, *Erminia...*, pp. 224-251.

spirituale a celuilalt, a stărilor și intențiilor, a specificului lui sufletec, concomitent cu o înțelegere a lui. (...) Această simțire înțelegătoare a prezenței tainice și spirituale a lui Dumnezeu și a semenilor are caracterul unei iluminări. Este o iluminare produsă de Duhul Sfânt, când este vorba de simțirea înțelegătoare a lui Dumnezeu”²⁶.

Biserica, identificând funcția mângâietoare a Duhului cu cea ermineutică, a mărturisit că mângâierea reală vine din cunoașterea reală a adevărului nu numai la nivelul minții, ci mai ales la nivelul simțirii, deci prin experiența nemijlocită²⁷.

Prin urmare, după scurta analiză pe care am făcut-o, putem constata că numai în urma unor astfel de evaluări și conexiuni teologice și numai într-un astfel de sistem gnoseologic termenul παράκλητος a ajuns să fie înțeles și tradus cu sensul de *Mângâietor* în locul tuturor celorlalte. Traducerea cu *Sprizjinator* trimite la o exterioritate a relației (valență pe care, desigur, termenul grecesc o poate avea, nu însă în uzanța lui iohanică sau patristică referitoare la Duhul). Lucrarea de *Paraclet*, de mângâiere adusă de Duhul nu este însă o simplă consolare sau un simplu sprijin. Ea merge mult mai adânc, este o lucrare proprie Duhului și în interiorul Treimii, care se transmite apoi și în lume. Mângâierea Duhului este, de fapt, acea *simțire iubitoare* care produce *cunoștința adevărată* în relație. Aș vrea să adaug în sprijinul acestei concluzii, chiar dacă este destul de lung, comentariul părintelui Stăniloae la pasajul *In 14, 15-17*²⁸:

„Între Fiul și Duhul este o legătură specială, pentru că sunt Amândoi din Tatăl. Duhul porcede din Tatăl peste Fiul și Amândoi împlinesc un rol comun în îndreptarea și îndumnezeirea omului. Nici Hristos, nici Duhul nu se află și nu lucrează Unul fără Altul. De aceea se vorbește despre amândoi în mod unit, sau, vorbindu-se despre Unul, se vorbește totodată și despre Celălalt. Aceasta pentru că, în viața Treimii, Duhul, provenind din Tatăl, Se sălășluiește în Fiul, și Fiul, având în Sine pe Duhul, privește cu iubire la Tatăl. Fiul, fiind chipul Tatălui, gândul ontologic al Tatălui despre Sine, *Duhul este suflarea sau simțirea iubitoare a Tatălui, îndreptată spre chipul Său, și răspunsul simțirii iubitoare a Fiului față de Tatăl*. Cu această simțire iubitoare a Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, vine Hristos și în noi. Aceasta ne

²⁶ Pr. D. STANILOAE, *Filocalia VIII*, pp. 249-250, notele 518, 519, *apud* Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 239.

²⁷ Pr. C. COMAN, *Erminia...*, p. 50.

²⁸ În SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, p. 882.

arată că și în Dumnezeu viața spirituală nu este numai gândire, ci și simțire. Și aceasta are loc și în om. Duhul este Duhul Adevărului ca revelație a Ființei, ca chip al ei. Dar în noi, Fiul lui Dumnezeu întrupat nu ne dă numai cunoștința că lumea aceasta nu este totul și că Dumnezeu nu este o Persoană lipsită de iubire, ci vine și ne dăruiește și simțirea Sa ca Adevăr real, ce depășește lumea aceasta nedeplină și mizeriile ei. Prin Duhul, ca simțire adusă în noi de Fiul, simțim pe Fiul ca Fiu iubitor al Tatălui și ca Frate iubitor al nostru, ca Cel ce ne dă mulțumiri superioare și ne asigură de veșnicia noastră. De aceea *Duhul completează mângâierea pe care ne-o aduce Fiul ca izvor al cunoștinței că vom fi frați ai Lui pentru eternitate. Noi simțim prin Duhul iubirea Tatălui și a Fiului.* De aceea este alt Mângâietor sau împreună-mângâietor cu Fiul. Ei ne mângâie în necazurile și insatisfacțiile pe care ni le procură lumea. Ne dau o mângâiere superioară, spirituală. Ne ajută să ne ridicăm peste plăcerile trecătoare și aducătoare de necazuri ale lumii. Ne fac lumea creată de Dumnezeu-Cuvântul transparentă și mijloc de a ne manifesta iubirea spirituală față de Dumnezeu și oameni. Ne aduc bucurii duhovnicești, vederi duhovnicești, ne fac oameni duhovnicești. Duhul ne face să vedem și să iubim Adevărul real, superior lumii, lume care este numai o umbră a adevărului. Apoi, prin Duhul ne mângâiem, pentru că prin El ne iertăm, deci ne iubim, prin El ne sfințim, adică luăm puterea de a nu ne lipi prin păcat de lumea aceasta”.

Poate că și din astfel de considerente calitatea de *paraclet-mângâietor* a Duhului este alăturată de Sfântul Epifanie în al doilea simbol de credință unor adjective care caracterizează dumnezeirea. Dacă privim textul de la p. 335 (sublinierea îmi aparține)

«Și în Duhul Sfânt, care a vorbit în Lege și a propovăduit în profeți, S-a pogorât la Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți. Astfel credem în El, că este Duh Sfânt, Duh al lui Dumnezeu, Duh desăvârșit, Duh *sprîjinator*, nezidit, Care din Tatăl porcede și din Fiul ia și este crezut».

se pot observa două linii de definire a persoanei Duhului: una legată de manifestările „iconomice” ale Duhului (vorbește în Lege, propovăduiește în profeți, Se pogoară la Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți) și cealaltă legată de calitățile Ipostasului Său dumnezeiesc (este caracterizat ca sfânt, al lui Dumnezeu, desăvârșit, *paraclet*, nezidit, porcездând din Tatăl și luând din Fiul). Dacă socotim adjectivul παράκλητων între calitățile dumnezeiești, sensul de *sprîjinator*

este total deplasat, pe când cel de *mângâietor*, în accepțiunea de mai sus, ar fi mult mai potrivit.

2. καθ'εἰκόνα. În nota 39, p. 345, traducătoarea prezintă ca „imperios necesară” modificarea expresiei consacrate „după chipul și după asemănarea Noastră” prin „după imaginea și asemănarea Noastră”. Motivația este iarăși una filologică „pentru a păstra fidelitatea față de original” și „pentru a pune în valoare termenul grecesc εἰκών („imagine” ca reprezentare a realității materiale sau spirituale) a cărui semantică este obscurizată de echivalarea cu românescul „chip” (sensurile actuale ale acestui cuvânt nu mai lasă să transpară semantica originalului, trimitând în plus la o noțiune „mai concretă” decât εἰκών, care este mai degrabă abstract).

Este destul de clară în acest caz preferința traducătoarei pentru echivalentul latinesc (sau din limbile moderne) al lui εἰκών, de vreme ce limba română deține în vocabularul ei și cuvântul grecesc *icoană*. În mod natural m-am întrebat de ce oare în Biserica Ortodoxă Română și teologia românească nu s-a preferat până acum nici echivalentul latinesc, nici cuvântul grecesc însuși, ci un cuvânt de o cu totul altă rezonanță, ale cărui sensuri și familie de cuvinte sunt mult mai cuprinzătoare decât *imagine* sau *icoană*. Și cred că se impune o scurtă analiză a lor.

Cuvântul εἰκών, spre deosebire de cuvântul εἰδωλον (din familia de cuvinte a verbului εἶδω – a vedea), provine din εἶκω – a fi asemănător, a se asemăna cu cineva sau ceva. El se referă la ceva foarte palpabil, mult mai real decât εἰδωλον, (legat de imaginație, de fantezie, de viziune sau vis). În antichitate εἰκών trimitea în câmpul unor experiențe optice reale, demonstrabile, cu un mare grad de corespondență cu realitatea materială (reprezentarea figurilor de pe monede, a desenelor pe diverse suporturi materiale, ceea ce se vedea în oglindă). Din această perspectivă εἰκών apare ca formă vizibilă, care se raportează empiric la o experiență trecută sau prezentă, un fenomen senzorial sau optic, material sau mental, dar cu corespondent în lumea reală. În orice caz, în sensul dat de filozofia greacă, cuvântul εἰκών se raportează mai mult la o formă vizibilă raportată la o experiență senzorială trecută, prezentă sau viitoare²⁹. εἰκών are în familia de cuvinte un verb pe același radical: εἰκονίζω – a face vizibil, a reprezenta, a figura.

²⁹ Vanca DUMITRU, *Icoană și cateheză*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 17-18.

Echivalentul latin al lui εἰκών a fost *imago*. Prin originea și formarea lui el este diferit de εἰκών. Chiar dacă l-a tradus pe εἰκών, „este lipsit de precizia limbii grecești. Lui *imago* îi sunt deseori asociate *forma* (cadru rigid care adăpostește o materie, formă a corpului uman) și *figura* (aspect al unei materii asupra căreia s-a intervenit, al unui modelaj). Majoritatea limbilor europene care-și bazează vocabularul pe lexicul limbii latine au preluat cuvântul imagine și l-au folosit pentru a acoperi o plajă semnificativă mult mai vastă, mergând de la real la ireal. Datorită acestui fapt imaginea a fost „innobilată” cu un conținut semantic mai puțin sistematic: „*imagine, metaforă, alegorie... se reduc practic la un procedeu mai general care constă în a spune un lucru pentru a semnifica un altul. Și de fapt termenii de fabula, fictio, figmentum, significatio, similitudo, figura, sunt din anumite puncte de vedere sinonime*”³⁰. Din familia de cuvinte a lui *imago* cel mai apropiat cuvânt, preluat și în limba română, este *imaginatio*.

E
O
L
O
G
I
C
E

Diferența de „abstractizare” între grecescul εἰκών și echivalentul lui latinesc *imago* este așadar destul de mare, iar preluarea cuvintelor în limba română o sporește.

Termenul grecesc *icoană*, preluat de limba română ca atare, s-a specializat în limba română indicând reprezentarea (prin desenare pe suport material) a persoanelor și evenimentelor iconomiei dumnezeiești. De aici specializat și mai tare trimitând chiar la obiectul material în sine³¹. Lăsând la o parte imprecizia teologică foarte mare care caracterizează definițiile din dicționare, vom reține numai faptul că termenul *icoană* este deja asociat într-un sens foarte material cu obiectul de cult (creștin, prin excelență)³² chiar dacă folosit în expresii de genul *ca o icoană = deosebit de frumos* și *a pune la icoană = a păstra cu sfințenie* el reține ceva din nuanțele grecescului εἰκών, adică participarea la și legătura tainică cu calitățile „originalului” pe care icoana îl reprezintă, frumusețea și sfințenia.

³⁰ J.J. WUNENBURGER, *Filozofia imaginilor*, trad. rom. de Muguraș Constantinescu, Polirom, Iași, 2004, pp. 4-5, apud Vanca DUMITRU, *Icoană...*, pp. 18-19.

³¹ A se vedea dicționarele românești, care, pe lângă faptul că greșesc socotindu-l un cuvânt slavon, ne dau aceste sensuri: *icoană – imagine pictată sau, mai rar, sculptată, care reprezintă diferite divinități sau scene cu temă religioasă și care servește ca obiect de cult* (DEX 1998).

³² Întreaga familie de cuvinte ale cuvântului *icoană* păstrează această referire la obiectul material: *iconar, iconostas, iconografie, iconografic, iconomah, iconoclast* etc.

Termenul *imagine*, pe de altă parte³³, are o etimologie incertă (Cf. *aemulus?-emul, rival, adversar, care caută să egaleze*)³⁴. El a dezvoltat în limba latină o familie de cuvinte, preluate și în română, care păstrează nuanța de „ireal”: *imaginație, imaginativ, a-și imagina, imagistic* etc³⁵. Exact în această nuanță de „ireal” mi se pare că ar consta problema cu folosirea lui în traducerea unor expresii și texte atât de importante teologic.

Cuvântul folosit în limba română ca echivalent pentru εἰκών, *chip*, conține, pe lângă aspectul vizual concret, demonstrabil, al lui εἰκών, redat de sensurile *față, obraz, figură, înfățișare, expresie a feței, fizionomie*, o nuanță de existență personală, o nuanță care se referă la felul/modul (cum) în care există sau apare cineva sau ceva. Expresiile formate cu acest cuvânt *în fel și chip* = în tot felul, în toate modalitățile posibile, *cu orice chip* = oricum, *în niciun chip* = nicidecum, păstrează și ele această nuanță.

Pe de altă parte, în teologia Părinților despre εἰκών – *chip* (a cărei rezumat o face Sf. Ioan Damaschinul³⁶) se accentuează tocmai această nuanță personală (adică în relație) a existenței cuiva, modul sau felul în care există cineva sau ceva. De aceea și primul fel de εἰκών este ἡ φυσική – *cel natural, în cadrul aceleiași firi*. Acest εἰκών ἡ φυσική τοῦ Θεοῦ – *chip/icoană de aceeași natură a lui (și cu) Dumnezeu este*

³³ Imagine – 1. reflectare de tip senzorial al unui obiect în mintea omenească sub forma unor senzații, percepții sau reprezentări; *spec.* reprezentare vizuală sau auditivă; (concr.) obiect perceput prin simțuri. 2. Reproducere a unui obiect obținută cu ajutorul unui sistem optic: reprezentare plastică a înfățișării unei ființe, a unui lucru, a unei scene din viață, a unui tablou din natură etc., obținută prin desen, pictură, sculptură etc. Reflectare artistică a realității prin sunete, cuvinte, culori etc., în muzică, în literatură, în arte plastice etc. 3. (Fiz.) Figură obținută prin unirea punctelor în care se întâlnesc razele de lumină sau prelungirile lor reflectate sau refractate. [Var.: (rar) *imăgină*, -i s.f.] – Din lat. *imago*, -inis (cu sensuri după fr. *image*). DEX '98.

³⁴ Radicalul este *im*, pe baza căruia se poate reconstitui un verb neatestat (*imo?*), de la care avem frecventativul *imitor, -ari* (la arhaici: *imito, -are*) = a căuta să reproducă o imagine, a imita. De aici, derivate: *imitator/imitatrix* (cel/cea care imită), *imitatio* (actul de a imita), (*in*)*imitabilis* (care poate/nu poate fi imitat) și altele... Vezi ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Klincksieck, 1967.

³⁵ De la *imago*, avem verbul *imagino(r)* (a-și închipui), *imaginarius* (*imaginar*), *imaginatio, imaginabilis* (ca pe românește) și alte derivate secundare, de mică importanță. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire...*

³⁶ *Cele trei tratate împotriva iconoclaștilor*, 3, 16-23, EIBMBOR, București, 1998 (PG 94, 1337A-1341D). Vezi și Lampe, p. 410.

Fiul. Iar omul, socotit de Sf. Ioan Damaschin ca al treilea fel de εἰκών, (τρίτος τρόπος ...ὁ κατὰ μίμησιν ὑπὸ Θεοῦ γενόμενος, τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος), este făcut „după chipul”, adică „după chipul care este Fiul”, în aceeași stare și mod de existență personală/relațională cu Dumnezeu, acela de fiu, nu după fire, ci prin har. Toate cele 6 moduri (τρόπος) de εἰκών din teologia Sf. Ioan Damaschinul păstrează o legătură directă cu arhetipul în ceea ce privește „modul” lor de existență impregnat de lucrarea și prezența „arhetipului dumnezeiesc”.

Acest lucru îl subliniază și teologia contemporană prin părintele Stăniloae și Paul Evdokimov:

„Prin suflarea lui Dumnezeu apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care este «chipul lui Dumnezeu», căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-i poate spune și el lui Dumnezeu *Tu*”³⁷.

„Parcurgând câmpul imens al gândirii patristice, infinit de bogată și nuanțată, se câștigă mereu impresia că ea evită orice sistematizare pentru a salva întreaga ei suplețe uimitoare. Ea îngăduie totuși să se tragă câteva concluzii fundamentale. Înainte de toate trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu este așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci *totalitatea* ființei umane este creată, sculptată «după chipul». Prima expresie a chipului constă în structura ierarhică a omului, cu viața spirituală în centru. ...Chipul este această centralitate, acest primat al vieții spirituale, animată de aspirația funciară spre absolut... Este elanul dinamic al întregii noastre ființe spre arhetipul ei divin, este aspirația irezistibilă a spiritului nostru spre Dumnezeu ca persoană infinită, este erosul uman întins către erosul divin, care îi vine în întâmpinare cu infinitatea Sa, susținând și în spiritul uman tensiunea spre infinit... Aceasta este tensiunea icoanei spre original, a chipului spre «obârșia» sa”³⁸.

Într-o astfel de viziune asupra lui εἰκών și a lui καθ'εἰκόνα, care impune cu necesitate nuanța modului de existență personală, în relație directă cu arhetipul, adusă de *chip*, traducerea prin *image* este eronată și viciată în mod gratuit. Această relație directă, totală, a întregii ființe a omului, dar imposibil de delimitat la o anumită parte a trupului sau la o anumită parte a Dumnezeirii o atinge și Sfântul Epifanie în capitolele invocate de Oana Coman ca „impunând cu necesitate” schimbarea

³⁷ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, București 1996, p. 269.

³⁸ Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959, pp. 82-83, apud Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia...*, p. 271.

traducerii consacrate. Este uimitor cum „conglăsuiește” teologia ortodoxă cu Sfântul Epifanie:

«Și l-a pus pe acesta, pe care l-a plăsmuit, în rai, făcându-l pe acest om *după imagine* (καθ'εἰκόνα), adică după imaginea lui Dumnezeu. Dar să nu iscodești darurile lui Dumnezeu, cele date omului după har! Nu negăm că toți oamenii sunt după imaginea lui Dumnezeu. Însă nu iscodim cum anume [este] *după imagine* (καθ'εἰκόνα). Noi nu considerăm că este *după imagine* (καθ'εἰκόνα) ceea ce a fost plăsmuit [i.e. trupul] sau sufletul sau mintea sau virtutea. ...Însă nu spunem nici că trupul ori sufletul nu sunt *după imagine* (καθ'εἰκόνα). Căci este specific celor credincioși să mărturisească Scriptura și nu să o nege, iar celor necredincioși le este specific să refuze harul. Există așadar în om acel ceva *după imagine* (καθ'εἰκόνα), însă numai Dumnezeu știe cum este»³⁹.

Mă întreb cu ce a ajutat schimbarea de traducere consacrată un astfel de text? Mi se pare că întru nimic.

Tot legat de *chip* m-aș mai opri puțin, pentru a exemplifica unde poate duce logica unui traducerii sau a alteia, la unul din textele Sfântului Epifanie, care cred că trebuia să primească mai multă atenție din partea traducătoarei, exact la sensul pe care îl are și trebuia să-l dea cuvântului εἰκών.

«Și vedem că [acestea, (pâinea și vinul împărtășaniei, n.n.)] nu prezintă identitate ori asemănare nici cu imaginea întrupată (οὐ τῆ ἐνσάρκω εἰκόνα), nici cu Dumnezeirea nevăzută, nici cu trăsăturile membrilor. Căci este de formă rotundă și lipsit de sensibilitate»⁴⁰.

Mi se pare că expresia „imaginea întrupată” ar trebui neapărat explicată, fiind foarte ambiguă în accepțiunea comună pe care o are termenul *imagine*, pentru că:

a. Dacă ar fi să luăm sensul primar al cuvântului *imagine* – reflectare de tip senzorial al unui obiect în mintea omenească sub forma unor senzații, percepții sau reprezentări –, atributul *întrupată* nu are niciun sens. Ar însemna că pentru noi s-a întrupat o imagine.

b. Dacă ar fi să însemne felul în care se vede trupul omenesc al Mântuitorului, pus în comparație cu pâinea și vinul împărtășaniei, ar fi

³⁹ *Ancoratus*, p. 181.

⁴⁰ *Ancoratus*, p. 185.

trebuie tradus altfel adjectivul, și ar fi cerut și schimbarea sensului cuvântului εἰκών, de genul: *pâinea și vinul nu prezintă identitate ori asemănare nici cu forma trupului [Mântuitorului] (cu felul în care a putut fi văzut Mântuitorul)*. Însă, în felul acesta, dacă ar fi vorba numai despre felul în care se vede este mai greu de explicat cuvântul *identitate* (οὐκ ἴσον ἐστίν – lit. *nu este egal, același lucru*).

Dacă s-ar traduce εἰκών cu chip însă, expresia *chipul întrupat* ar avea nu numai înțeles teologic, trimitând dintru început la Chipul, la identitatea personală a Celui întrupat, ci și foarte multe corespondente în gândirea patristică și iconografică. Pentru că ceea ce s-a întrupat pentru creștini – și mai ales pentru Sfântul Epifanie – a fost Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, Chipul/Icoana firească a Tatălui, Fiul deoființă, Persoana Dumnezeiască, nu o imagine abstractă, nu o reprezentare vizuală sau mentală a dumnezeirii.

Nu voi mai aborda în acest studiu și alte alegeri filologice neteologice din traducere, nici atitudinea asupra textului Scripturii, nici dorința de a fi moderni prin cuvinte pretentioase, dar hilare uneori (gen. „Căpitane, salvează-ne”, „evreii și gentilii (sic!)”, „trei fiinduri”), nici problema inconsecvenței numelor, nici traducerea „nefericită” a atributelor dumnezeiești (νοερός, δόξαν ἔχον ἀμέριτητον – *Dumnezeu este [înzestrat] cu inteligență, având nemărginită cunoaștere*⁴¹) sau alăturarea de cuvinte „vechi și noi” („iconomia sarcinii”). Mă opresc numai la aceste scurte observații pe seama titlului hristologic *mângâietorul* și a expresiei *după chipul*, care, cu siguranță, pot fi adâncite și mai mult. Sper să le deschidă traducătorilor din Părinți apetitul pentru cercetarea subțirimilor duhovnicești ale cuvintelor pe care le traduc și grija și conștiința lucrării adânci pe care o fac. Poate că este înțelept pentru un traducător de text patristic să evalueze mai mult și, de ce nu, să nu se încreadă numai în mintea și experiența sa de filolog, dobândită la școală sau prin cercetare proprie, ci și în experiența Bisericii, care nu în mod arbitrar, nici măcar prin cercetare lingvistică, a ales și consacrat o anumită terminologie, ci în procesul viu al exprimării cât mai potrivite cu putință a realităților pe care le trăiește.

*

⁴¹ *Ancoratus*, p. 229.

N-aș vrea să rămân numai la criticile pe care, sper din tot sufletul să fie primite constructiv, nu ca opoziție. Aș vrea să îmi aduc și mărturia personală asupra acestei lucrări vechi, dar proaspăt traduse. Pentru că citind *Ancoratus*, cine trăiește „pe viu” credința își poate da seama despre statura duhovnicească, ermineutică, dogmatică și pastorală a Sfântului Epifanie. Sau cel puțin acesta este sentimentul meu. Căci regălesc în începutul acestei lucrări bunul „obicei” (în sensul grecescului ἦθος, *ethos*, *putare*, *mod de viață*), atât scripturistic cât și patristic, al exprimării premiselor și al motivării actului exegetic⁴². Lucrarea este scrisă „la cererea” unor credincioși «fii preadoriți»⁴³ (...) «care au ars de râvna cea bună și care și-au ales cel mai de dorit și fericit fel de viață, în credința ortodoxă și în consimțire deplină (...) și care se preocupă și de a oferi sufletelor lor toate câte sunt potrivite și prea bune în noi»⁴⁴, nu la inițiativa „științifică” a autorului, de a inventaria ereziile timpului său (după cum este catalogată această lucrare în vremurile moderne). Acest punct de plecare al scrierii este însoțit însă de manifestarea smereniei în fața actului exegetic

«Epifanie, cel mai neînsemnat între episcopi (...) deși nu sunt capabil de viețuirea plină de virtute a bărbaților sfinți și cucernici și care ard de râvnă pentru Dumnezeu, sunt îndemnat de aceștia să-mi fac curaj [pentru a-mi] înălța mintea și a oferi ceva folositor. Căci întotdeauna gândul nostru s-a străduit, în liniște, să se preocupe doar de cele smerite și să nu se întindă mai mult decât i se cuvine, după cuvântul Apostolului: *Ca să nu ne întindem peste măsura regulii a cărei măsură ne-a dat-o Dumnezeu*. Acum însă [gândul nostru] este silit să o părăsească»⁴⁵

și de o motivație mai adâncă, care depășește smerenia personală – iubirea de frați și zelul pentru credința ortodoxă al celor care cer un astfel de demers.

«Căci de peste tot [au ajuns la mine] cererile care m-au călăuzit, ca să zic așa, [izvorâte] din râvna voastră, care este de la Dumnezeu, dar și a altora de aceeași opinie, adică a celor ce au râvnă pentru ortodoxie (...) [așa că] m-am pregătit să las la o parte orice zăbavă și orice șovăială,

⁴² Vezi legat de aceasta cartea Pr. Constantin COMAN, *Erminia*, pp. 159-170.

⁴³ *Ancoratus*, pp. 47, 49.

⁴⁴ *Ancoratus*, p. 47.

⁴⁵ *Ancoratus*, pp. 47, 49.

să nu mă mai împotrivesc și să nu mai amân a vă scrie despre credință. (...) asumându-mi, preaiubiții mei fii, o asemenea propunere făcută în aceste solicitări, deloc puține (...) și văzând aceste multe rugăminți unanime, am fost impresionat, și în simțire, și în cuget, și am început să meditez cu luare aminte. Și am hotărât că este bine să mă apuc iute de lucru, potrivit cererii din scrisorile voastre și să scriu, fără a sta la îndoială, această scrisoare a mea – pentru a vă împlini dorința, deși nu sunt priceput – [scriindu-vă] nu numai de bunăvoie, ci și de nevoie, din pricina mărimii cererii voastre și a celor dimpreună cu voi»⁴⁶.

Regăsesc credința Bisericii de până acum, după cum citim și în lucrările Sf. Vasile cel Mare, un alt contemporan Sfântului Epifanie, că istoria Sfintei Scripturi este una reală, nu un mit, nu o alegorie, așa cum afirmau diverse forme de dochetism de atunci și din toate timpurile.

«Așadar, dacă nu există rai perceptibil, atunci nu există nici izvor; dacă nu există izvor, nu există nici râu; dacă nu există râu, nu există nici cele patru brațe ale lui; dacă nu există Feisonul, nu există nici Geonul, nu există nici Tigru; dacă nu există nici Tigru, nu există nici Eufratul; dacă nu există Eufratul, nu există nici smochin, nu există nici frunze, nu există nici Adam, nu există nici mâncarea [fructului], nu există nici Eva; dacă nu există Eva, nici din pom nu a mâncat; dacă nu a mâncat din pom, nici Adam nu există. Dacă nu există Adam, nu există nici oameni, iar din adevăr nu a mai rămas decât o poveste, iar toate sunt înfățișate alegoric. Și totuși Adam există; căci noi de la el ne tragem, neam al lui fiind cu toții, prin descendență, iar pe Adam îl vedem în mulțimea urmașilor lui»⁴⁷.

«Așadar noi toți [ne tragem] în ordine de la mai înainte numitul Adam, iar șirul [descendenților] nu este întrerupt și cele făcute de Dumnezeu nu sunt spuse în chip alegoric. Astfel, Adam există, și există și frunzele smochinului, și smochinul, și pomul cunoștinței râului și binelui, și pomul vieții în mijlocul raiului, și șarpele, și neascultarea, și ascultarea, și există și râurile, și există și Eva, și plâsmuirea: căci *toate sunt cu putință la Dumnezeu*, și să le preschimbe pe cele nesticăcioase în nesticăciune, și să le facă să rămână în nesticăciune pe cele de pe pământ. Și să nu se mire nimeni: [Hristos] a venit și ne-a arătat acest lucru, luând trup stricăcios, îmbrăcându-l în Dumnezeire și arătându-l [astfel] nesticăcios. *Căci cine-L va acuza pe Dumnezeu?*».

⁴⁶ *Ancoratus*, pp. 49-51.

⁴⁷ *Ancoratus*, p. 187.

Regăsesc în lucrarea de față aceleași argumente, metode hermeneutice și teologie biblică – afirmate de partea ortodoxă sau negate de partea eretică –, pe care le-am regăsit traducând omiliile Sf. Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan (contemporanul Sfântului Epifanie) sau citindu-le pe cele ale Sf. Chiril al Alexandriei. Această asemănare, departe de a-i micșora valoarea operei, îl arată pe Sfântul Epifanie în ce duh scrie și gândește.

Regăsesc afirmații „greu de înghițit” pentru un modern, ca și pentru contemporanii săi: Scriptura este exactă, există o „acribia” a Sfintei Scripturi în ceea ce privește definirea învățăturilor dogmatice, acribie care are ca bază tocmai credința că Scriptura cuprinde discursul dumnezeiesc asupra lucrurilor⁴⁸. Regăsesc răspunsul ortodox la întortocheata problemă hermeneutică dezvoltată de cei ce cred că prin puterea minții și prin înțelepciunea lumii pot dezlega antinomiile Scripturii și tainele iconomiei lui Dumnezeu.

«Dumnezeiasca Scriptură în toate spune adevărul. Este însă nevoie de înțelepciune ca să știi că Dumnezeu [spune adevărul] și să crezi în El și în cuvintele Lui, [să le cunoști] pe cele dăruite și date de Dumnezeu și pe cele ce vor fi, potrivit făgăduinței, că învierea morților este întru desăvârșire. Căci orice erezie minte, pentru că nu a primit Duhul Sfânt, potrivit tradiției Părinților și în sfânta și universală Biserică a lui Dumnezeu⁴⁹. (...) «aceasta se întâmplă pentru că ei nu s-au împărtășit de Duh Sfânt. Dacă cineva nu va primi Duh Sfânt, nu va putea spune că Iisus este cu adevărat Domn, cu adevărat Dumnezeu, cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și cu adevărat Împărat veșnic»⁵⁰.

Regăsesc, de asemenea, limbajul *koine*-ului biblic și mentalul ebraic impregnat în fiecare fărâmbă de text. Nu retorică, nu „sotică”, nu filozofare pe cuvinte, pe care se pare că Sfântul Epifanie nu le-a prețuit foarte mult, ci evidență, realitate, cuvânt viu și cu putere din descoperirea lui Dumnezeu.

«Nu din altă parte dăm învățătură, nici din cugetele noastre proprii, ci din viața noastră, adică din profeți, din venirea Mântuitorului și din iubirea Lui de oameni. Căci a venit, a venit Viața noastră și, găsindu-ne în rătăcire, lumină ni s-a arătat iarăși. Și fuseserăm noi, fuseserăm

⁴⁸ ἡ τῶν γραφῶν ἀκρίβειαν, *Ancoratus*, p. 55.

⁴⁹ *Ancoratus*, p. 199.

⁵⁰ *Ancoratus*, p. 53.

botezați în trufie, în huliri, în asemănările idolilor, în duhurile lipsite de Dumnezeu, în poruncile tuturor relexor. Și pentru că acestea erau legate de mine fără voie (*căci nu ceea ce voiam făceam, ci ceea ce uram mă grăbeam să fac*, păcatul făcându-mi-se astfel slujitor), Tatăl cel sfânt L-a trimis pe Fiul Său cel sfânt și, în mila Lui, m-a mântuit și m-a scos din toate stricăciunile mele *căci s-a arătat harul Domnului și Mântuitorului nostru, învățându-ne pe noi ca, lepădând lipsa de cucernicie și poștele lumești, să trăim cu înțelepciune, cucernicie și dreptate în veacul de acum, așteptând fericita nădejde și arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care S-a dat pe Sine pentru noi ca să ne izbăvească de toată fărâdelegea și să-Și curățească Lui popor ales, râvnitor la fapte bune, ștergând zapisul ce era împotriva noastră, care ne era potrivit, cu rânduielile lui, luându-l din mijloc și pironindu-l pe cruce, dezbrăcând [de putere] începătoriile și puterile, le-a dat de ocară în vâzul tuturor, biruind asupra lor prin aceasta [i.e. cruce], sfărâmând porți de aramă și frângând zăvoare de fier, a arătat iarăși lumina vieții, întinzându-și mâna, făcând cale, arătând scară către ceruri și socotindu-ne din nou vrednici a locui raiul»⁵¹.*

Regăsesc, în cele din urmă, așezate la sfârșitul cărții, ca o mărturisire de credință a Sfântului Epifanie către posteritate – nu contează, în fond, atât de mult dacă unele părți din crez au fost adăugate sau nu – formularea dogmatică a credinței ortodoxe de la Sinoadele de la Niceea și Constantinopol, cea care a rămas în Biserică până în ziua de astăzi⁵². Pentru Sfântul Epifanie acest simbol de credință „așezat la finalul tratatului teologic nu este un rezumat al unui excurs academic, ci este încredințat actului baptismal prin care ne îmbrăcăm, întreit, în Hristos”⁵³.

«Rezumând», în cuvintele Sfântului Epifanie, «voi spune că mântuirea noastră se poate cuprinde în puține cuvinte, peste tot fiindu-ne propovăduită o singură nădejde de înviere. Pe acestea necredincioșii nu le cred, cei cu rea credință le-au corupt, iubitorii de dispută nu le primesc, iar cei cu părere deșartă le resping. Însă tuturor Dumnezeu ar vrea să le ofere mila și să le lumineze cugetele întunecate»⁵⁴.

⁵¹ *Ancoratus*, pp. 201-203.

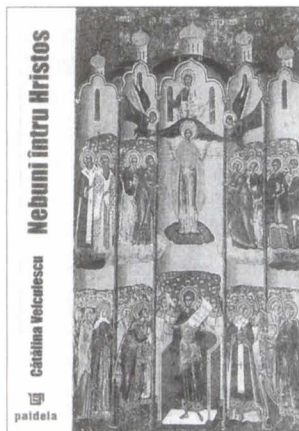
⁵² *Ancoratus*, pp. 331-337.

⁵³ Dragoș MARSANU, „Epifanie...”, p. 38.

⁵⁴ *Ancoratus*, p. 291.

R ECENZII

Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, București, Ed. Paideia, 2007



În anul 2006, regizorul Pavel Lunghin propunea publicului rus și internațional filmul *Ostrov*¹, în care cinefilii redescopereau spiritul lui Tarkovski, în scenariul lui Dmitri Sobolev, printr-o nouă și veritabilă „filă de *Pateric* în imagini”². Personajul de *Pateric* este un călugăr atipic dintr-o mănăstire nenumită din partea de Nord a Rusiei. Părintele Anatolie, care, în vremea tinereții, în timpul celui de-al doilea război mondial, își impușcase propriul comandant, într-un act de lașitate, pentru a scăpa el însuși cu viață, trăiește izolat de ceilalți călugări din mănăstire, având un comportament bizar, ce atrage asupra-i tot felul de ocări. În ochii celorlalți, el apare ca un smintit, care stă la cazane și bea ceai laolaltă cu mirenii („ceai indulcit!”, cum se indignează confratele Iov), face tot soiul de glume de măscărici nelalocul lor, de la gesturi necuviincioase în timpul slujbelor, până la a cânta *Psalmi* pe melodii de fanfară militară. Dar, sub masca acestor purtări nebunești, se ascunde persoana unui cuvios, a unui *avva* la care, în cele din urmă, ajung să vină mirenii împovărați de păcate și de boli, pe care Sfântul le vindecă, cu puterea rugăciunii și a Crucii.

Acesta este modelul *jurodivji* din tradiția ortodoxă rusă, un tip aparte de „nebun întru Hristos”, continuatorul acelei categorii de sfinți îndrăgiți în societatea

¹ La inițiativa Fundației Studenților Teologi Ortodocși din București, filmul a fost prezentat și vizualizat, în toamna anului 2007, și în Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București. Deși premiat la festivalurile naționale (rusești) și internaționale, filmul *Ostrov* nu a rulat vreodată pe marile ecrane românești. Pentru o cronică detaliată, vezi prezentarea Doamnei Elena Dulgheru din *Adevărul literar și artistic*, 11 apr. 2007.

² Elena DULGHERU, *Adevărul literar și artistic*, 11 apr. 2007.

bizantină a sec. VI-VII, a celor care au înțeles să-L urmeze pe Hristos prefăcându-se nebuni (*saloi*), pentru a-și atrage disprețul contemporanilor, dar săvârșind minuni în ascuns și rugându-se noaptea pentru cei cu care ziua intrau în (aparent) conflict³. Mântuitorul Iisus Hristos însuși apăruse în fața contemporanilor Săi un non-conformist, care a venit „să strice Legea”. Sfintele Evanghelii încurajează un anumit fel de necumințenie⁴, iar Sfântul Apostol Pavel le scrie Corintenilor că «fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor»⁵. În aceeași *Epistolă I către Corinteni*, Sfântul Apostol Pavel îndeamnă: «Dacă i se pare cuiva, între voi, că este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun, ca să fie înțelept»⁶. Așa s-a născut modelul *salos*⁷, al Sfinților care ziua și-o petreceau rupându-și hainele și tăvălindu-se prin colb, trăind printre gunoaie și câini fără stăpân, în compania cerșetorilor, a hoților și a desfrânatelor, iar noaptea se rugau, privegheau, aveau viziuni.

Un astfel de chip, de data aceasta desprins din colbuite scoarțe de manuscrise și vechi tipărituri românești, ne oferă Doamna Profesoară Cătălina Velculescu, în recentul volum de la editura Paideia, intitulat *Nebuni întru Hristos* (București, 2007, 312 pagini, 20 x 14 cm; ISBN: 978-973-596-407-8). Cartea este o culegere de texte vechi, manuscrise și vechi tipărituri editate critic, povestind „Viața” Sfântului Andrei Salos, însoțite de un număr impresionant de pagini de introducere în istoria textului.

Chiar dacă volumul are în centru persoana unui singur „nebun întru Hristos”, și anume pe Sf. Andrei Salos, pluralul din titlu se justifică prin înălțarea personajului la rang de tip, sau, în anumite spații creștine, chiar arhetip (și istoric, și literar) al celor care au ales (sau au fost aleși) să-și închine viața lui Hristos prefăcându-se nebuni, spre a fi de ocară lumii, dar și prin faptul că, așa cum menționează autoarea (p. 29 *sqq.*), doi sunt sfinții *saloi* a căror viață a ajuns și la cunoștința poporului român, Andrei și Simeon, mai întâi în slavonă și în greacă, iar apoi în traduceri românești⁸.

³ În cultura și civilizația Greciei Antice, existaseră așa-numiții filozofi cinici, al căror exponent a fost Diogene, filozoful care dormea într-un butoi, își ocăra concetățenii, atrăgându-și, astfel, disprețul tuturor. Diferența între acești cinici și Sfinții „nebuni întru Hristos” este că primii nu urmăreau decât o izolare orgolioasă a lor față de restul, pe care, de fapt, îi disprețuiau, în timp ce „nebulii întru Hristos” arătau, în esență, dragoste față de semenii lor.

⁴ Vezi, în contrapondere, profilul tipului „cuminte”, în cazul Martei (sora Mariei), sau al fratelui celui mai mare din *Pilda fiului rătăcitor*.

⁵ *I Co* 1, 25.

⁶ *I Co* 3, 18.

⁷ „Nebun”, în limba greacă.

⁸ *Viața Sfântului Simeon Salos* în traducere românească fusese deja editată de către aceeași Doamnă Cătălina Velculescu în volumul IV din *Texte uitate. Texte regăsite*, București, 2005 (vezi p. 18 a volumului, precum și nota 39 de la pagina 28, pentru completarea bibliografică). Credem că ar fi fost utilă reeditarea *Vieții Sf. Simeon* laolaltă cu textele despre Sf. Andrei Salos în volumul la care facem acum referire. Cititorul ar fi

Textele vechi referitoare la Sfântul Andrei Salos sunt precedate de un amplu studiu introductiv (pp. 9-37), intitulat explicit *Despre nebunii întru Hristos*, în care Doamna Cătălina Velculescu, apelând la o vastă bibliografie în limbile germană, engleză, franceză, italiană și, desigur, română⁹, prezintă istoria atât a „nebului întru Hristos”, cât și a personajului literar *salos*. În aceeași introducere, autoarea reface traseul istoric al celor două texte originale grecești, cu traducurile și răspândirea fiecăruia. Astfel, aflăm despre Sfântul Simeon că a trăit în veacul al VI-lea, asumându-și masca de nebun înaintea contemporanilor săi fătarnici, trăind printre gunoaie, cerșetori, desfrânate, așa încât și-a atras tot felul de umilințe din partea locuitorilor Emesei. Abia după moartea Sfântului, emesenilor li se descoperă înmărmuriți cine fusese cu adevărat Simeon, pe care ei îl prigoniseră: un Sfânt. *Viața* acestui Sfânt a fost alcătuită de către Leontios, episcop de Neapolis (Cipru), în veacul al VII-lea.

Povestea acestei biografii nu este însă decât un pretext pentru Doamna Cătălina Velculescu de a ne introduce în tradiția manuscrisă a *Vieții Sfântului Andrei Salos*, presupusă alcătuire a lui Nikephoros (*sic!*)¹⁰ între sec. VII-X, cu o

avut, astfel, în oglindă nu numai comentariile autoarei despre cele două *Vieți* (la paginile 15-17 ale introducerii, Doamna Velculescu oferă, totuși, și un rezumat al *Vieții* Sfântului Simeon), ci izvoarele înseși. De altminteri, nucleul cărții de față este culegerea de fragmente ale *Vieții* Sfântului Andrei Salos. Vom vedea, mai jos, că *Anexa I* (referitoare la Sfântul Simeon), ca și o mare parte a introducerii, nu-și are locul în iconomia volumului, decât dintr-o singură rațiune: receptarea, în spațiul românesc, a celor două scrieri bizantine. De aceea, atât pluralul din titlul cărții, cât și constanta referire, în introducere și în *Anexa I*, la *Viața* Sfântului Simeon Salos, reclamă includerea ambelor *Vieți* între copertile aceluiași volum.

⁹ La această înșiruire, se adaugă și titluri într-o limbă slavă sau în limbi slave (*e.g.* p. 25, nota 34), la a căror identificare precisă nu ne încumetăm, din nepricepere. Judecând după locul aparițiilor (St. Petersburg/Leningrad, Moscova), este posibil să fie limba rusă. Ar fi fost foarte utilă, și anexarea, la finele volumului, a unei bibliografii atotcuprinzătoare, precum și a unei liste de abrevieri (*e.g.* RITL = *Revista de Istorie și Teorie Literară*, pe care autoarea o menționează la p. 29, nota 43).

¹⁰ Considerăm că în tradiția literară românească, în alcătuirea căreia limbajul bisericesc ortodox a cântărit imens, nume ca Nichifor sunt deja consacrate. Probabil că Doamna Velculescu însăși a oscilat între a scrie „Nichifor” și „Nikephoros”, optând, în cele din urmă, pentru a doua variantă: la pagina 24, nota 9, același nume este scris „Nichifor”. Bănuim că, inițial, numele era scris „Nichifor”, după care autoarea, hotărându-se a scrie „Nikephoros”, a recurs la înlocuirea automată a lui „Nichifor” cu „Nikephoros”, ceea ce în programele Microsoft nu se întâmplă și în note, decât prin dublarea comenzii. Așa s-ar putea explica „Nichifor” de la pagina 24. Forma „Nikephoros” ni se pare cu atât mai nepotrivită, cu cât ea apare în imediata vecinătate a variantei „Epifanie” (*pro* Epiphanius), în aceeași frază, la pagina 22. În ceea ce privește traducerea/transliterarea numelor grecești, nu întâlnim o constanță nici în alte cazuri (ceea ce arată complexitatea unei probleme de interes major în ortografia contemporană românească): „Simeon” (*e.g.* p. 18) vs. „Simion” (*e.g.* p. 39); ambele forme – la p. 45; „Metaphrastes” (p. 18) vs. „Metafrastes” (p. 18, nota 18); „Andrei Salos” vs. „Andreas Salos” (ambele la p. 35); „Lavsaiçon” vs.

istorie mult mai complicată, datorată, în primul rând, împărțirii scrierii, de-a lungul tradiției manuscrise, într-o *Viață* propriu-zisă și o selecție din textul original a unor *întrebări* (formulate de un oarecare Epifanie) și răspunsuri ale Sfântului Andrei.

Autoarea studiului introductiv este de părere că Sfântul Andrei este mai degrabă un personaj literar decât o persoană istorică (p. 24), construit după modelul literar al *Vieții Sfântului Simeon Salos* (p. 21). De altminteri, scrierea lui Leontios însuși este considerată o „biografie literară” (p. 17). Nu am nimic împotriva acestei calificări, dar considerăm că abordarea exclusiv literară a acestor *Vieți de Sfinți* trebuie evitată, cu atât mai mult cu cât autorii înșiși, cunoscuți sau anonimi, poate chiar colectivi, nu au avut nicicând în vedere alcătuirea de opere literare, ci povestirea unor întâmplări pe care biografiile le considerau reale. Măiestria literară sau, dacă vreți *ars delectandi*, era cel mult un instrument prin care acești biografi zugrăveau chipuri aievea de Sfinți. Cu alte cuvinte, din tradiția vie a Bisericii se naște literatura sacră, și nu invers. În același spirit, autoarea se întreabă asupra șanselor pe care le-ar avea unele încercări din spațiul românesc (Schitul Lacu din Muntele Athos) de a traduce întreaga *Viață* a Sfântului Andrei (*Viața* propriu-zisă și *întrebările* lui Epifanie)¹¹, după ce arată că modelul *jurodivji*, prolific în spațiul cultural rusec al sec. XIX-XX, nu a găsit adepți și în literatura română (pp. 34-35). De altminteri, textele despre Sfântul Andrei „cel nebun întru Hristos” din literatura română se depărtează foarte mult de modelul „sfântului nebun”, profilul inițial de *salos* fiind diluat „până la pulverizare” (p. 34). Sfântul *salos* este „prelucrat” și preschimbat într-un creștin îmbunătățit, un cuvios model de înțelepciune, „ajuns la treptele de sus ale scării raiului”. Aceasta arată că spațiul românesc a manifestat o anumită sfială¹² vizavi de adoptarea, în practică, a acestui model de sfințenie, a

„Lafsaicon” (ambele variante la p. 19). În ceea ce privește numele consacrate, credem că nici „Ioan Climax” (p. 14) nu poate înlocui arhicunoscutul nume „Ioan Scărarul”. Această preferință se înscrie într-o terminologie improprie acestui tip de texte (*Vieți* de Sfinți din literatura română veche) și spațiului ortodox (amintesc și faptul că N. Cartoian este de părere că limba română literară s-a născut din limba Bisericii): „Pentru *a-i celebra* pe cuvioși și nebuni întru Hristos” (p. 19, nota 21, subl.n.) [în loc de „pentru a-i sărbători *sau* prăznui”]; „în Rusia *au fost sanctificați* peste 35 de sfinți nebuni întru Hristos” (p. 25, subl.n.) [în loc de „au fost canonizați”]; „în calendarul bisericesc, aceasta (= viziunea din cartierul Vlaherne al Constantinopolei, n.n.) *este serbată* la 1 octombrie” (p. 23, subl.n.) [în loc de „este prăznuită” sau „este sărbătorită”] etc. De asemenea, propunem revenirea la grafia corectă „Constantinopolei”, și nu forma recentă „Constantinopolului” (vezi, de exemplu, p. 23), întrucât substantivul *polis* în limba greacă este de genul feminin. De altminteri, o întreagă tradiție literară și de specialitate (vezi Nicolae Iorga) recomandă utilizarea acestor compuse ale lui *polis* (Constantinopol, Adrianopol, Neapole etc.) la forma corectă de feminin. Chiar dacă tăvălugul ortografic post-belic a impus folosirea în tratatele de specialitate forma „Constantinopolul” (cu toate formele oblice aferente), credem că restaurarea formei corecte, printr-un act volitiv cultural, ar fi un gest de demnitate față de moștenirea literară a culturii românești.

¹¹ Autoarea prezentului volum nu dă indicațiile bibliografice respective.

¹² Această sfială a poporului român se poate observa, de fapt, în foarte multe aspecte ale vieții bisericești, inclusiv în cel al traducerilor din Biblie și din Părinți. Un studiu de

„nebunului întru Hristos”, în sensul lui *salos*, acest model nefiindu-i specific, fără ca, totuși, să-l respingă.

Acest tablou de critică literară și textuală semnat de Doamna Profesoară Velculescu are toate calitățile unei introduceri temeinice, onest fundamentate științific. Deși avem de-a face cu o istorie manuscrisă complicată, care solicită o atenție sporită din partea cercetătorului, Doamna Cătălina Velculescu o face accesibilă, într-o prezentare cu accente didactice, pentru ca cititorul să înțeleagă exact cum s-a ajuns la pluralitatea tipurilor de manuscrise românești conținând *Viața Sfântului Andrei*. Totuși, introducerea, ca și *Anexele*, despre care vom vorbi îndată, se adresează nu publicului larg, ci unor cititori de elită. Aceasta se observă și din faptul că autoarea întrebuințează, fără a traduce, un vocabular de sorginte grecească (e.g. „atinseșeră [...] treapta de *paraforos* (*sic!*), cea mai înaltă formă de *apatheia*”; p. 10), pe care îl mănuieste cu ușurință, socotindu-l în firescul discursului.

Complexitatea demersului introductiv este dată și de abordarea interdisciplinară: pe lângă solida pregătire filologică, autoarea își pune în valoare temeinicele cunoștințe de istoria și spiritualitatea Bizanțului (e.g. pp. 23-24) și realizează, în ultimele pagini ale studiului introductiv (pp. 35-37), un interesant paralelism cu artele vizuale. Fresce de la mănăstiri românești (Sucevița, Hurezi, Surpatele) își întemeiază imaginea *Pokrov*-ului (Acoperământul Maicii Domnului) pe fragmente din *Viața Sfântului Andrei*. Sau să fie vorba de dezvoltări paralele ale aceleiași adevăr al tradiției din istoria mântuirii neamului omenesc?

Împinși de aceleași curiozități filologice care au determinat-o pe Doamna Cătălina Velculescu să scoată la lumină aceste texte uitate, nu putem să nu semnalăm o anumită particularitate (editorială/tipografică), pe care o întâlnim la p. 31 a cărții: în descrierea fragmentelor biografice despre Sfântul Andrei, unul dintre paragrafe se încheie astfel: „cunoscător al tainelor omenești și al tainelor divine, clarvăzător, cu o mare putere de a-i îndrepta pe păcătoși, cu putere de a înțelege intențiile demonilor și, după ce trece treapta inițierii, chiar de a-i alunga”. După care, pe același rând, urmează o porțiune acoperită cu pastă albă corectoare, sub care nu este dificil să citești: „Mai mult, este răpit în ceruri și vede frumusețile raiului”. Nu am reușit însă să identificăm locul de unde, printr-o eroare tehnică, ar fi putut fi decupată această frază.

Studiul introductiv este completat de trei *Anexe*, care sunt, de fapt, trei dezvoltări secundare ale *Introducerii*: 1. „*Viața lui Simion* (*sic!*) *Salos* în prelucrări occidentale” (pp. 39-56); 2. „Manuscrise și tipărituri românești cu *Viața lui Andrei Salos*” (pp. 57-69); și 3. „Manuscrisele lui Ioachim Bărbătescu” (p.p 70-82).

Prima dintre *Anexe* oferă un tablou convingător al răspândirii „fenomenului *salos*” (p. 41) în Occidentul european al Evului Mediu, dar și al tradiției manuscrise cu *Viața Sfântului Simeon*. Este urmărită mai ales evoluția fenomenului literar, cu toate implicațiile lui istorice. De la hagiografiile grecești și traducerea lor în limba latină (vezi *Acta Sanctorum*, *Martyrologium Latinum* etc.), se ajunge la reprezentări scenice care se îndepărtează vizibil de alcătuirea din veacul al VII-lea a lui Leontios

traductologie biblică și patristică în spațiul românesc ar fi, din acest punct de vedere, binevenit și necesar.

de Neapolis. Autoarea urmărește tradiția literar-dramatică bazată pe „povestea” Sf. Andrei Salos, mai ales în spațiul activității iezuite din Austria și Bavaria, ajungând până în Transilvania sec. XVI-XVIII.

În afara prelucrărilor occidentale ale *Vieții* alcătuite de Leontios de Neapolis, *Anexa 1* ne pune la dispoziție informații prețioase despre istoria românilor din Transilvania, despre istoria Bisericii Romano-Catolice din Transilvania (ordinul iezuiților) și, nu în ultimul rând, despre istoria literaturii române vechi.

Celelalte două anexe reprezintă, de fapt, o unitate; sau, mai bine zis, *Anexa 3* este o dezvoltare a celei de-a doua. Este vorba de tradiția literară românească a fragmentelor ce conțin *Viața* Sfântului Andrei, atât ca biografie/hagiografie propriu-zisă, cât și ca selecție a *întrebărilor* lui Epifanie. Autoarea discerne cinci categorii de texte, atât în grupări de manuscrise, cât și în tipărituri (*Proloage* și *Viețile Sfinților*), de un interes special fiind manuscrisele lui Ioachim Bărbătescu, de la începutul veacului al XIX-lea, pe care le descrie amănunțit aparte, în cea de-a treia *Anexă*. Nu avem de-a face cu o grupare didactică a manuscriselor și a tipăriturilor, ci cu o clasificare comentată critic, în care, acolo unde este cazul, autoarea oferă și un tablou al corespondențelor cu textul original grecesc, așa cum a fost el editat de Lennart Rydén. În toate aceste texte românești, este subliniat „nu modul șocant de «a juca nebunia» specific unui *salos*, ci înțelepciunea și curățenia (*sic!*)¹³ sufletească fără pată a Sfântului Andrei. Iar înțelepciunea are o direcție precisă de manifestare: aceea de a încerca să-i învețe pe contemporanii săi *ars bene moriendi*” (p. 67).

În prezentarea manuscriselor lui Ioachim Bărbătescu (manuscrisele de tip b.), autoarea debutează (pp. 69-71) cu o narațiune biografică: viața și opera copistului, ajuns la văduvie ieromonah la Mănăstirea Bistrița (din Valahia). În continuare, sunt descrise cele două manuscrise ale lui Ioachim Bărbătescu conținând o selecție din *Viața Sfântului Andrei Salos* (BAR, ms. rom. 2102 și ms. rom. 2786), autoarea subliniind că nu există o corespondență perfectă între fragmentele românești și originalul grecesc (p. 72). Comparația între cele două variante ale lui Ioachim și originalul grecesc al *Vieții*, așa cum a fost editat de către Lennart Rydén, scot la iveală omisiunile sau inversările la care s-a ajuns în textele românești. Astfel, „nebunia întru Hristos” a Sfântului Andrei este menționată, dar nu descrisă, și nicidecum subliniată, din aceleași considerente pe care Doamna Velculescu le-a evidențiat în studiul introductiv.

La finalul celei de-a treia *Anexe* (pp. 80-82), autoarea oferă patru argumente, pe baza cărora se poate susține ipoteza intermediarului slavon în apariția versiunilor românești ale *Vieții Sf. Andrei*, cel puțin pentru *întrebări*, dacă nu cumva chiar pentru fragmentele biografice. Nu este însă foarte limpede demonstrația de la punctul al doilea: „La f. 346^v ms. 2786 este folosit cuvântul *dihaniile* pentru «toată suflarea» (în nota 207: gr. *pasan pnoin*), la fel ca în – spre exemplu – ms. slav 134

¹³ Credem că există o diferență majoră între termenii „curățenie” și „curăție” (specific limbajului bisericesc), pe care limbajul (pseudo-) literar secularizat a încercat (și poate că a și reușit) să o relativizeze, în sensul eliminării celui de-al doilea, prin marginalizarea lui la limita limbajului literar. La fel, suntem de părere că trebuie menținută diferența între verbul „a curăța” și „a curăți” (specific limbajului bisericesc).

(de la B.A.R.) f. 192^v). Din această prezentare, nu reiese dacă fragmentul manuscrisului românesc semnalat corespunde, din punct de vedere al conținutului, cu cel din manuscrisul slav. Fie că da, fie că nu, termenul de sorginte slavă („dihanie”) ar fi putut circula la fel de bine în limba română veche cu sensul pe care-l avea în slavonă („răsuflare”), fără ca utilizarea lui de către traducătorul în limba română al *Vieții Sf. Andrei* să indice numaidecât limba textului-sursă ca fiind slavona. într-un fel, această remarcă a doua este asemănătoare celui de-al patrulea argument, referitor la forma slavă a unor toponime, despre care autoarea însăși spune că „pot fi explicate și prin utilizarea curentă în limba română” (p. 82). Cât de curentă ar fi fost utilizarea în limba română a termenului „dihanie” cu sensul de „răsuflare” rămâne de investigat într-o cercetare lexicografică aparte, dar nu putem exclude *a priori* această posibilitate. Celelalte două argumente care ar putea conduce către un posibil intermediar slav sunt însă suficient de convingătoare.

*

După această vastă introducere întocmită cu o admirabilă scrupulozitate științifică, cititorul se poate relaxa, în sfârșit, lecturând textele vechi regăsite și (nu mai puțin științific) editate de către Doamna Cătălina Velculescu. Textele sunt grupate în patru categorii, corespunzătoare celor descrise în *Anexa 2*, cea de-a cincea fiind omisă, probabil din pricina faptului că „traducătorul (mai puțin probabil – copistul) se exprimă cu dificultate în limba română, iar în text lipsește – practic – împărțirea în capitole” (p. 68).

Nu este nici locul, și nici nu-i de folos să prezint în amănunt conținutul izvoarelor editate de Doamna Velculescu, ci doar il voi invita pe cititorul interesat să cunoască noi file de *Pateric* la deliciul lecturii acestor scrieri, încondeiate într-o limbă pe cât de veche, pe atât de frumoasă. De altfel, varietatea de conținut face acest lucru imposibil în cadrul unei recenzii. Mă voi limita deci la o scurtă prezentare a celor patru tipuri de texte (re)editate, oprindu-mă și la anumite particularități de ordin filologic.

Textele de tip a. conțin *întrebările* lui Epifanie, scoase din contextul *Vieții*, și provin din două manuscrise: BAR ms. rom. 2430 și 1197. Este, probabil, partea cea mai savuroasă a volumului *Nebuni întru Hristos*, datorită limbii române de la mijlocul sec. al XVIII-lea, pe care Doamna Velculescu preferă să nu o traducă în limba română standard, lăsându-i cititorului plăcerea limbii „vechilor cazanii”, ba chiar, pe alocuri, a descifrării înțelesurilor obscure, mai ales că este vorba de un limbaj sapiental, cu puternice accente de teologie adâncă. Poate că cititorul mai puțin instruit simte nevoia unui glosar, în ciuda faptului că editoarea mai traduce câte un termen în notele de subsol [de exemplu, „felige” = „zdrenje” (p. 85); „dichise” = „unelte” (p. 96); „a prilesti” = „a ademeni” (p. 103)]. Dacă termeni precum „năpăști” (pluralul de la „năpastă”), „întrebăciune”, „coconii cei mitutei”, „Spășitorul” ș.a. pot fi intuși, alții, precum „peliți” (p. 84); „adăverință” (p. 86) sau „proclețită” (p. 101), necesită traducere sau explicare, chiar dacă din context se înțelege despre ce este vorba.

Cum spuneam, textele sunt editate critic, având chiar și un aparat critic explicit, în care autoarea semnaleză în primul rând particularitățile grafice ale manuscriselor. Emendările sunt puține, dar conjecturile, mai cu seamă cele care privesc formele morfologice, abundă pe fiecare pagină. Majoritatea completărilor aduse de Doamna Cătălina Velculescu încearcă omogenizarea formelor de plural (dar nu numai) în *-e* ale unor baze lexicale terminate în consoane lichide (mai cu seamă *-l-*), în sensul alinierii la formele cu *-e* explicit deja prezente în manuscrise.

Pentru o mai bună lectură a textului, propunem emendarea unui fragment de la p. 87, unde ni se vorbește despre vremurile apocaliptice¹⁴, editat astfel: „Și atunci dăciia *să va priimi al optălea vacu*, după cum grăiaște Solomon din partea a 7 dăși a opta, că a celor ce vor să fie are umplerea acestui veacu, că va scoate pe cei drepți întru veselie fără dă măsură și va munci pre păcătoși fără dă sfârșanie” (subl.n.). Credem că termenul „priimi” trebuie corectat în „plini”, pentru a se armoniza cu întregul context¹⁵, mai ales că verbul „a pri(i)mi” nu are, în româna veche, înțelesuri diferite față de limba literară de astăzi, iar o presupusă eroare a copistului este perfect explicabilă din punct de vedere paleografic.

Textele de tip b. reprezintă versiunea lui Ioachim Bărbătescu, editată pe baza manuscrisului BAR ms. rom. 2786. Aici găsim laolaltă fragmente din *Viața* Sfântului Andrei și *întrebări* ale lui Epifanie, redactate însă într-o limbă mult mai lesne de urmărit, în ciuda unor arhaisme lexicale (e.g. „spăseniia”, p. 121) și morfologice (e.g. „au adormit fericitul foarte greu”, p. 117)¹⁶.

Textele de tip c. conțin doar *Viața* Sfântului Andrei, fără colecția de *întrebări* ale lui Epifanie, editate sau reeditate critic, pe baza *Proloagelor* și a *Vieților de Sfinți*. Aceste sub-categorii se împart, la rândul lor, în: 1. Texte editate pornind de la manuscrise, atât în ceea ce privește *Proloagele* (BAR ms. rom. 1462 și 1463), cât și *Viețile Sfinților* (BAR ms. rom. 5468), manuscrise a căror descriere completă o putem găsi în cea de-a doua *Anexă* a studiului introductiv; 2. Texte reeditate pe baza unor tipărituri, și anume: volumul I al *Proloagelor* tipărite la M-rea Neamț, în anul 1854, și *Viețile Sfinților*, un volum tipărit tot la Neamț, în anul 1809.

În final, tot fragmente de *Viață* propriu-zisă întâlnim și în *textele de tip d.*, ca și în cele de tip c., dar într-o exprimare diferită, cu trăsături mai arhaice.

Din punctul de vedere al istoriei limbii române, textele editate în acest volum prezintă un interes aparte: specialiștii în domeniu vor găsi aici forme ciudate, precum „îngiărul” pentru „îngerul” (p. 139); „porânțește” pentru „poruncește” (p. 94)¹⁷; „luo” pentru „luă” (p. 138) etc. Deliciul apare însă în lecturarea textelor de tip a., unde jocul „de-a infinitivul” (dar nu numai) te poartă pe cărările nebănuite ale unei sintaxe întortocheate, de sorginte latinească. Spre exemplu: „încep de aici cuvinte de

¹⁴ Subtilul este: „Pentru înviarea cea dimpreună a tuturor”.

¹⁵ Vezi și sintagma „umplerea acestui veacu”, din partea a doua a frazei.

¹⁶ Amintim aici faptul că, din punct de vedere etimologic, forma *au* este corectă atât pentru singular (< lat. *habet*), cât și pentru plural (< lat. *habent*), în timp ce auxiliarul persoanei a treia singular *a* este o formă dialectală extinsă recent la standardul limbii literare.

¹⁷ Deși coexistă cu forma verbală „porunci” (p. 132).

folos a spunerea” (p. 83), sau „lăudat iaste [...] a spunerea celor ce știu măria lui Dumnezeu” (*ibidem*), unde folosirea genitivului („celor”) arată că infinitivul lung cu valoare morfologică se luptă să supraviețuiască sub presiunea lexicalizării¹⁸.

Dar, dincolo de plăcerea degustării filologice, cititorul se întâlnește cu profunzimea teologică a *Vieții* Sfântului Andrei „cel nebun întru Hristos”, și mai ales, a răspunsurilor pe care acesta le dă *întrebărilor* lui Epifanie, indiferent de tradiția manuscrisă prin care aceste scrieri ajung la noi.

*

Volumul captivant alcătuit de Doamna Cătălina Velculescu convinge prin temeinicia argumentării, fiind o adevărată lecție de istorie a tradiției textuale și de editare critică a textului vechi. Fără dorința de a exagera în aprecieri pozitive, considerăm că este o lucrare bine întocmită, din filele căreia răzbat dăruirea, pasiunea sinceră și auto-exigența, dublată de onestitate științifică, a autoarei.

Adesea ne-am exprimat regretul că nu doar stivele Bibliotecii Academiei Române, ci și rafturile bibliotecilor mănăstirești nu sunt suficient explorate, pentru a da la lumină chipuri de Sfinți și file de *Pateric*, monumente de teologie și de literatură. Cartea pe care ne-o oferă Doamna Cătălina Velculescu, cu ajutorul unei edituri prestigioase, care-și merită numele, ne spune că încă mai avem de la cine învăța cum se „cotrobăie” printre coperti colbuite, că încă poate renaște în spațiul cultural românesc o elită de specialiști în regăsirea și reșezarea la loc de cinste a slovelor peste care s-a așternut uitarea vremii.

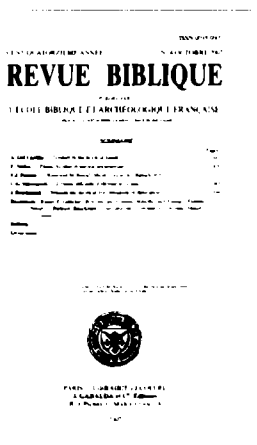
(Octavian GORDON)

¹⁸ Ne referim la transformarea în substantiv a vechiului infinitiv lung (în *-re*).

R

REVISTE DE TEOLOGIE

Revue Biblique (tome CXIV – 2007, no. 4 - Octobre)



Unul dintre cele mai cunoscute periodice specializate în exegeza biblică din lume, *Revue biblique*¹, a apărut începând cu anul 1892, fiind coordonat de un grup de cercetători din cadrul *École biblique et archéologique française de Jérusalem*. La rândul ei, această prestigioasă școală de exegeză biblică a fost fondată în anul 1890, în perioada ocupației otomane a Ierusalimului, de către un preot dominican de origine franceză, Marie-Joseph Lagrange.

În toată această perioadă (1892-2008), *Revue biblique* a apărut fără întrerupere, păstrându-și același format și concept pe care le-a avut dintru început. Politica editorială a fost stabilită și este supervizată de un grup de profesori de la școala dominicană din

Ierusalim. De-a lungul anilor, cei care s-au ocupat de publicarea și apariția regulată a acestui periodic au fost: P. Lethielleux (între anii 1892-1895), Victor Lecoffre (între anii 1895-1907), Joseph Gabalda (între anii 1907-1932), Jacques și Jean Gabalda (între anii 1932-1966), Jean-Paul Gabalda (începând din anul 1967 și până în prezent, fiind ajutat de Anne-Sophie Duplenne-Gabalda începând din anul 1998). De asemenea, editorii revistei sunt nume celebre pentru orice novice: Marie-Joseph Lagrange (între anii 1892-1923), Édouard-Paul Dhorme (între anii 1923-1931), Louis Hugues Vincent (între anii 1931-1938), Roland de Vaux (între anii 1938-1953), Pierre Benoit (între anii 1953-1968), Raymond-Jacques Tournay (între anii 1968-1993) și Jean-Michel de Tarragon (din anul 1993 până în prezent).

În îndelungata istorie a revistei se pot distinge trei perioade care reflectă exact tematica și calitatea studiilor publicate: între anii 1900-1930, atunci când tinerii cercetători adunați de fondatorul revistei sub umbrela școlii biblice de la Ierusalim au atins vârsta maturității intelectuale depline (între aceștia îi amintim pe: Édouard-Paul Dhorme, Marie-Antonin Jaussen, Antoine-Raphaël Savignac, Louis

¹ Numele inițial al acestei publicații periodice a fost *Revue Biblique Internationale* (folosit în perioada anilor 1892-1914). De asemenea, în perioada ocupației germane în Franța (1941-1945), revista a apărut sub titlul: *Vivre et Penser: Recherches d'exégèse et d'histoire* (în trei volume: 50-1941, 51-1942 și 52- 1945).

Hugues Vincent și Felix-Marie Abel); în anii 1947-1960 a fost inițiată așa-numita perioadă arheologică a revistei, deoarece în acei ani au fost descoperite manuscrisele de la Marea Moartă și au fost începute săpăturile arheologice sistematice la Qumran și Tell el-Far'ah (între remarcabilele personalități care ilustrează această perioadă îi amintim pe: Roland de Vaux, Pierre Benoit și Raymond-Jacques Tournay); în ultimele decenii a fost promovată o direcție de studiu total complementară, pe de o parte, pentru că cercetarea biblică promovată prin studiile publicate în paginile revistei face abstracție de vechile tipologii de interpretare propunând viziuni absolut noi, pășind astfel dincolo de temele deja epuizate, iar pe de altă parte, deoarece se observă o accentuată globalizare și o implicare intensă a autorilor din afara școlii de arheologie și exegeză biblică de la Ierusalim.

Principalele direcții de cercetare ale studiilor incluse în paginile revistei sunt: exegeza Noului și Vechiului Testament, orientalistica și arheologia biblică. Chiar dacă acest periodic este editat de comunitatea dominicană de la *École biblique et archéologique française de Jérusalem*, scopul revistei este unul strict științific și nu unul confesional-apologetic, această viziune aducându-i chiar părintelui Lagrange unele dificultăți în relația sa personală cu Vaticanul. Astfel, pentru deplina obiectivitate a informației prezentate, în mod obișnuit sunt utilizate toate mijloacele auxiliare ale exegezei biblice moderne, precum informațiile de natură istorică, epigrafică, filologică și arheologică, care să susțină o anumită variantă de interpretare. Următoarele teme ce vor fi abordate în paginile acestei reviste sunt în relație cu direcțiile de cercetare dezvoltate în prezent de școala biblică de la Ierusalim: aprofundarea contextului socio-istoric din perioada neo-testamentară, lumea iudaică din primele secole, rezultatele noilor săpături arheologice (precum cele din Gaza), descoperirile epigrafice, etc.

Ritmicitatea de apariție a revistei este una trimestrială, fiecare fascicul având 160 p., din care rezultă anual un volum de 640 p. În mod obișnuit, fiecare fascicul este împărțit în trei secțiuni: studii, recenzii principale și scurte prezentări de carte. Între momentul primirii unui studiu în vederea publicării și momentul efectiv al publicării este un decalaj de max. 18 luni pentru materialele în limba engleză și de 8-12 luni pentru materialele în limba franceză. Cu toate acestea, în ultimii ani numărul studiilor respinse a crescut simțitor, ceea ce demonstrează succesul și respectul de care se bucură acest periodic în lume, foarte mulți cercetători fiind interesați să publice în *Revue Biblique*. Un clasament pe națiuni care ține cont de cel mai însemnat număr de abonamente la acest periodic plasează S.U.A. pe primul loc, urmată de Franța și Italia. În sfârșit, pentru a facilita accesul la anumite studii publicate în paginile revistei de-a lungul anilor, corpul editorial s-a îngrijit și de publicarea unor indexuri comprehensive: primul, apărut în anul 1976, compilat de J.-M. Rousée, include toate studiile și recenziile, aranjate alfabetic și pe subiecte, publicate între anii 1892-1968; următorul index, lucrat de același J.-M. Rousée, însă

ajutat și de M.-J. Pierre, cuprinde toate publicațiile revistei între anii 1969-1993, aranjate în aceeași manieră ca și precedentul².

*

Ultimul fascicul al *Revue Biblique* (no. 4/2007) cuprinde cinci studii, urmate de două recenzii și o prezentare de carte, precum și lista cărților primite la redacție în ultimele luni. Diversitatea temelor abordate este vizibilă prin simpla lectură a studiilor publicate în acest număr:

Arcadio Del Castillo, *Tarshish in the Book of Jonah*, pp. 481-498. Autorul spaniol, plecând de la un text vetero-testamentar (Iona 1, 3: *Dar Iona s-a sculat să fugă de dinaintea feței Domnului, la Tarsis. Și s-a coborât la Iope și a aflat o corabie care mergea la Tarsis; și și-a plătit prețul călătoriei și a intrat în ea spre a se duce împreună cu ei la Tarsis, departe de fața Domnului.*), unde este amintit episodul în care profetul Iona, aflându-se în portul Iope (Jaffa), a plecat cu o ambarcațiune spre Tarsis (Tarshish), propune o nouă localizare a acestui port, undeva în apropiere de Marea Roșie (în prezent, majoritatea specialiștilor consideră că acest port trebuie localizat undeva pe țărmul spaniol al Mării Mediterane). Însă, argumentația sa este perfect valabilă numai în cazul în care canalul de pe fluviul Nil, care exista în perioada în care a fost scrisă cartea Iona, să fi existat și în perioada istorică la care se referă acest episod.

Étienne Nodet, O.P., *Pâque, azymes et théorie documentaire*, pp. 499-534. Acest studiu propune o nouă interpretare a informațiilor din cartea Ezdra (6, 19-22: *Iar fiii robiei au sărbătorit Paștile în cea de a paisprezecea zi a primei luni. Căci preoții și leviții s-au curățit, toți ca unul, și au înjunghiat mielul pascal pentru toți fiii robiei, pentru frații lor preoți și pentru ei înșiși. Și au mâncat fiii lui Israel Paștile, toți cei ce se întorseseră din robie și toți cei ce se desprinseseră de necurăția neamului țării ca să-L caute pe Domnul, Dumnezeuul lui Israel. Și au prăznuit cu bucurie, timp de șapte zile, sărbătoarea Azimelor, fiindcă Domnul îi înveselise și întorsese spre ei inima regelui Asiriei, ca să le întărească mâinile în zidirea templului Dumnezeuului lui Israel.*), unde se face referire la sărbătorile Paștilor și Azimilor de către evreii întorși din exil. Astfel, printr-o serioasă analiză, călugărul dominican demonstrează că *prezentarea Paștelui de către repatriații din Est ... este o construcție literară, ce împrumută elemente din diferite pasaje anterioare: curățirea preoților și a leviților, precum și admiterea altor israeliți, amintește de Paștele lui Iezechia, de sacrificiile leviților și de cel al lui Iosia; distincția netă între Paște și sărbătoarea azimelor este în conformitate cu Lv 23 și Nm 28; în plus, nici altarul și nici sacrificiile preoților nu sunt menționate, precum în Dt 16,18.* (p. 532).

Eugen J. Pentiuc, *Renewed by Blood: Sheol's Quest in 2 Baruch 56:6*, pp. 535-564. Pornind de la un paragraf din lucrarea apocrifă *Apocalipsa siriacă a lui*

² Toate informațiile necesare acestei scurte prezentări generale a *Revue Biblique* au fost preluate de pe site-ul oficial al *École biblique et archéologique française de Jérusalem*: <http://ebaf.edu> (18.06.2008)

Baruh (Baruh 2) în care *șeolul* este descris ca o divinitate avidă de sânge, autorul propune o investigație asupra avatarurilor acestui concept. Astfel, după ce este prezentat *șeolul* cu toate caracteristicile lui potrivit Bibliei ebraice, se încearcă o paralelă cu concepte similare din regiunea Orientului Apropiat (*shuwalu* din textele emarite descoperite în Siria centrală la sfârșitul anilor '70). Partea finală a studiului este dedicată unei paralele interesante între descrierea *șeolului* în *Apocalipsa siriacă a lui Baruh* și tema patristică a *vicleniei divine* (*divine deception*, temă întâlnită nu doar în scrierile Sf. Grigorie de Nyssa, ci și la alți Sf. Părinți: Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Maxim Mărturisitorul).

Christian-Georges Schwentzel, *L'image officielle d'Hérode le Grand*, pp. 565-593. Studiul profesorului francez propune abordarea principalelor teme ale programului politic al regelui Irod cel Mare (40-4 î.d.Hr.), care a căutat să se prezinte în fața conașionalilor evrei cu o aură specială: o origine nobilă, eliberator al Ierusalimului, Mesia, regele sacrificator, *noul Solomon* – restaurator al Templului, prieten al romanilor, binefăcător și filantrop. Astfel, pornind de la informațiile literare furnizate de Iosif Flavius, autorul studiului reușește o interesantă interpretare a simbolurilor și inscripțiilor de pe monedele păstrate din timpul regelui Irod I.

John Ben-Daniel, *Towards the mystical Interpretation of Revelation 12*, pp. 594-614. În mod obișnuit, în privința textului din cartea *Apocalipsei* Sf. Ioan (cap. 12), cei mai mulți exegeți ai Noului Testament optează pentru una dintre următoarele trei interpretări: istorico-mitologică, mariologică sau spirituală. Autorul acestui articol, reexaminând critic toate aceste trei opțiuni de interpretare, propune o nouă variantă, pe care o numește *mistică*, cu puternice accente eshatologice. Mergând pe această linie, el propune o revizuire și asupra unei alte viziuni din *Apocalipsă*: comunitatea celor 144.000 bărbați (Ap 7, 2-8; 14, 1-5), care – în mod obișnuit – este văzută ca un simbol al întregii comunități a credincioșilor.

Ultimele două secțiuni ale revistei (*Recenzii* și *Buletin*) cuprind o serie de comentarii pe marginea unor lucrări de specialitate, semnate de Russel E. Gmirkin (*Berossus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic history and the Date of the Pentateuch*, New York/London, T&T Clark, 2006), Richard Bauckham (*Jesus and the Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2006) și Olivier Artus (*Les lois du Pentateuque*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005).

(Ionuț-Alexandru TUDORIE)

Editura Institutului Biblic și de
Misiune al
Bisericii Ortodoxe Române

SCRIERI • Traduceri • 10
de Pr. Prof. DIMITRI STANILĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

Colaboratorii acestui număr:

Adrian Lucian DINU, preot, lector la disciplina *Formare duhovnicească* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, doctor în Teologie al Universității din București. Ultima traducere publicată: Vlassios I. Phidas, *Drept canonic: o perspectivă ortodoxă*, Iași, 2008. Contact: pradriandinu@yahoo.com

Octavian GORDON, asistent la disciplinele *Limbă latină și Limbă greacă* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Filologie al Universității din București. Ultima lucrare editată: Christoph von Schönborn, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea doctrinară*, Ed. Anastasia, București, 2007. Contact: octaviangordon@yahoo.com

Georgică GRIGORIȚĂ, doctorand al Universității Pontificale Gregoriene (Roma). Ultimele studii publicate: „La nouvelle loi roumaine sur la liberté religieuse et le régime général des cultes. Un bref regard critique”, în *Laicidad y Libertades : escritos jurídicos*, 1/2007, pp. 227-254; „Legea nr. 489/2006 și Biserica Ortodoxă Română”, în *ST*, 2/2007, pp. 161-219. Contact: thegeorgica@yahoo.com

Zaharia MATEI, diacon, asistent la disciplina *Muzică bisericească* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București (teza de doctorat cu titlul *Profesorul, protopsaltul și compozitorul Anton Pann*, susținută în 2006). Contact: mateizaharia@yahoo.com

Alexandru MIHĂILA, asistent la disciplina *Studiul Vechiului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din Alexandru Ioan Cuza din Iași. Ultima lucrare publicată: *Elemente nomade în protoistoria Israelului*, Ed. Universității din București, București, 2008. Contact: almihaila@gmail.com

Constantin OANCEA, preot, lector la disciplina *Studiul Vechiului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, doctor în Teologie al Universității din Sibiu (teza de doctorat cu titlul *Portrete biblice din cărțile regilor. Profetul Ilie și narațiunea despre secetă. Studiul exegetic și ermeneutic*, susținută în 2004 sub conducerea pr. D. Abrudan și Jörg Jeremias din Germania). Lucrări publicate: *Curs de ebraică biblică*, Sibiu, 2006, 180pp; *Narațiunile profetice din cartea I Regi*, Cluj-Napoca, 2008, 190pp; *Cartea Facerii, analiză morfologică, lexic și note critice la textul masoretic, Gen cap. 1-11*, Sibiu, 2008, 176pp. Contact: oancea@gmx.de

Mircea PĂCURARIU, preot, membru corespondent al Academiei Române, profesor consultant la Universitatea *Lucian Blaga* din Sibiu. Ultimele volume publicate: *Dicționarul teologilor români* (ediția a II-a), București, 2002; *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002; *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Cluj-Napoca, 2002; *Studii de Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2005; *Catedrala mitropolitană din Sibiu (1906-2006)*, Sibiu, 2006.

Sabin PREDĂ, asistent la disciplina *Studiul Noului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității *Aristotel* din Tesalonic. Lucrări publicate: Sf. Roman Melodul, *Imne*, trad. din lb. greacă, studiu introductiv și note, Ed. Bizantină, București, 2007; Apostolos Papaconstantinou, *Cum vor crede de nu vor auzi – Predici*, trad. din lb. neogreacă împreună cu drd. Mirela Prunea, Ed. Bizantină, București, 2007. Contact: sabinpreda@yahoo.com

Nicușor SANDU, preot, absolvent al cursurilor de Master, specializarea *Exegeză și Ermineutică biblică*, din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București. Studiu publicat: „Învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog privind conceptul de lumină”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, 3 (2003), pp. 185-214. Contact: nikky_uishu@yahoo.com

Petre SEMEN, preot, profesor la disciplina *Studiul Vechiului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimele lucrări publicate: *Păcatul – boală a sufletului: coordonate biblice*, Iași, 2004; *Introducere în terminologia profetilor scriitori*, Iași, 2008. Contact: psemem@yahoo.com

Eduard Florin TUDOR, asistent suplinitor la disciplina *Istoria și filosofia religiilor*, doctorand al Universității din București. Ultima lucrare publicată: *Imagini ale Vechiului Testament în literatura română medievală*, Ed. Rosetti Educational, București, 2008. Contact: florin_eduard@yahoo.com

Ionuț-Alexandru TUDORIE, asistent la disciplina *Istoria bisericească Universală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Saint Jean Cassien et son pèlerinage à Bethléem (382/385)”, pp. 203-217, în: Emanoil BABUȘ et alii (editors), *The Romanian Principalities and the Holy Places along the centuries: Papers of the Symposium held in Bucharest, 15-18 October 2006*, București, 2007. Contact: altudorie@yahoo.com

ERATĂ

Semnalăm următoarea greșeală de tipar la rubrica „Colegiul de redacție”:

PREȚURI STRĂINĂTATE

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 volume) = **28 €**; 1 volum = 7 €

Restul lumii: 1 abonament (4 volume) = **48 €**; 1 volum = 12 €

Ne cerem scuze pentru eroarea apărută.

Redacția

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

Mircea PĂCURARIU,
Profesorul de Teologie Constantin N. Tomescu (1890-1983)

Petre SEMEN,
Valoarea spirituală a postului după Biblie

Constantin OANCEA,
Trei demersuri anistorice în exegeza biblică

Adrian Lucian DINU,
La gloire de Dieu: l'homme vivant

Zaharia MATEI,
Dimensiunea teologică și duhovnicească a cântării liturgice (bizantine) în Biserica Ortodoxă

Eduard Florin TUDOR,
L'autorité symbolique dans l'islam

Nicușor SANDU,
Elemente pentru o antropologie duhovnicească în gândirea Sf. Simeon Noul Teolog

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sf. IOAN GURĂ DE AUR,
Tâlcuire la Psalmi. Tâlcuire la Psalmul 4 (partea I)

Din teologia ortodoxă contemporană

† Pierre L'HUILLIER,
Indisolubilitatea căsătoriei în dreptul și practica Bisericii Ortodoxe

Dialog teologic

SABIN PREDĂ,
Mângâietorul și după chipul – două traduceri teologice