

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XII, NR 4, OCTOMBRIE-DECEMBRIE 2016, 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 XII, NR. 4, OCTOMBRIE-DECEMBRIE, 2016
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); 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. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. lect. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. lect. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

Traducere în lb. engleză: Asist. dr. Maria BÂNCILĂ (filolog)

Traducere în lb. franceză: Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

Adresă poștală: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str. Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției 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 adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
✓ Pr. Prof. Dr. Mihai HINCINSCHI <i>Odihnirea Preasfântului Duh în Preacurata Fecioară Maria. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia</i>	9
✓ Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA <i>Opera Sfântului Luca (Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor) - partea a doua - Structura și caracterul literar al operei lucane</i>	29
✓ Rev. Assoc. Prof. Dr. David PESTROIU <i>Idolizing work? Towards a missiology of work within the Romanian postmodern society</i>	75
✓ Pr. Conf. Dr. Adrian IVAN <i>Descoperirea sensului anagoric al Sfintei Scripturi în predică</i>	87
✓ Dr. Răzvan BRUDIU <i>Între cer și pământ: Fiat! – Verbul divin în rostirea umană. Fecioara Maria – Născătoare și cuvântătoare de Dumnezeu</i>	105
✓ Pr. Asist. Dr. Georgian PĂUNOIU <i>Originile și dezvoltarea monahismului siriatic până în secolul al VII-lea</i>	123
Eseu teologic	
Dr. Ionuț Daniel BĂNCILĂ <i>„Gnosticismul” ca problemă de limbaj teologic</i>	153
Din Sfinții Părinți	
SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI <i>Comentariu la Cartea Profetului Isaia: Cuvântul al doilea (introd., trad. și note de Alexandru PRELIPCEAN)</i>	159

Recenzii

Benjamin GROSS, <i>Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică</i> , trad. de Horia Aramă, Ed. Hasefer, București, 2007, 402pp. (Diac. Lect. Dr. Cătălin VATAMANU)	177
Cătălin RAIU, <i>Democrație și statolatrie. Creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului Noul Severin (1875-1954)</i> , Ed. Universității din București, București, 2014, 396pp. (Lect. Dr. Nicolae DRĂGUȘIN)	197
Pr. Nicușor BELDIMAN, <i>Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea: analiză și evaluare</i> , Ed. Universității din București, București, 2017, 530pp. (Drd. Andrei-Emanuel RADU)	201
François BRUNE, <i>Sfântul Pavel. Mărturia mistică</i> , trad. Șerban Velescu, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2011, 222pp. (Pr. Lect. Dr. Marian VILD)	208

P ROLOG

Așa cum deja ne-am obișnuit cititorii, și acest fascicol, ultimul din acest an, cuprinde texte teologice de sinteză, din arealul biblic, dogmatic și misionar. O notă de particularitate pentru acest fascicol o constituie studiile care abordează, preponderent, ascultarea totală și evlavia desăvârșită a Maicii Domnului, precum și rolul ei unic în lucrarea de mijlocire a mântuirii întregii umanități în fața Tronului Sfintei Treimi. Consfințirea Întrupării Fiului lui Dumnezeu Tatăl în pântecul Fecioarei, în umbra proniatoare a Duhului Sfânt, este apelul la pace al umanității răzvrătită prin păcat și reasezată în calea revelației catabasice a milostivirii divine. De această isihie duhovnicească, izvorâtă din lucrarea harului în totală conlucrare cu omul dedicat lui Dumnezeu, are nevoie și umanitatea astăzi! O isihie, o pace, care trebuie să se răsădească nu lângă afluenți - apele nesigure, turbure și năvalnice ale acestei lumi -, ci „lângă izvoarele apelor” (*Ps* 1, 3), în obârșiile tradiției biblice, patristice, filocalice și liturgice a Bisericii.

Așadar, deschidem acest fascicol al Revistei „Studii Teologice” cu studiul Pr. Prof. Dr. Mihai Himcinschi, care se constituie într-o sinteză a exprimărilor dogmatice mariologice, definitorii, începând cu primele secole, ale hristologiei și eclesiologiei. Autorul face referire la odihnirea Duhului în dreptii Vechiului Testament, ca lucrare activă profetică, dar și la plinătatea harului Apostolilor și a urmașilor lor, revărsare eshatologică a Duhului prin Taine în Biserică. Ca într-o veritabilă structură chiasmică, lucrarea Maicii Domnului este centrală acestui studiu, autorul reliefând principala particularitate ortodoxă a mariologiei, în contrast cu teologia catolică: hristocentrismul.

Următorul studiu, semnat de Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, este partea a doua a materialului publicat în nr. 2/2016 al revistei noastre și are ca tematică particulară structura și caracterul literar al operei Sfântului Luca. Așa cum autorul arată prin cercetarea amănunțită și sistematică a textului revelat, Sfântul Evanghelist nu este un simplu arhivist sau compilator de documente de arhivă, ci un istoric care reconstituie și interpretează faptele trecutului pentru a le aplica situației prezente și a le face instructive pentru cititorii săi. Sfântul Luca a fost considerat evanghelistul cel mai rafinat din

punct de vedere literar, întrucât el a știut să-și folosească întregul talent istoric și literar în slujba Cuvântului Întrupat.

Consecințele muncii privite ca un scop în sine al existenței, ca sursă a plăcerilor trăite exclusiv în perspectiva cultivării vieții umane în trup, fără perspectiva veșniciei celei fericite, se regăsesc în studiul semnat de Pr. Conf. Dr. David Pestroiu. Fundamentându-și ideile pe textul biblic, el reliefează importanța poruncii divine a odihnei, ca răgaz necesar omului în această lume caracterizată de consumul de materie și de cultivarea nesfârșită a plăcerii. Istoria recentă a României consemnează și schimbări majore în plan religios, încât autorul se simte nevoit să atenționeze că omul postmodern parcă își abandonează sensul eshatologic al existenței, pentru a cultiva contingenta și efemeritatea traiului consumist și hedonist.

Prin intermediul următorului studiu, al Pr. Conf. Dr. Adrian Ivan, rămânem în aceeași cheie scripturistică de lectură a prezentului și viitorului eshatologic, prin descoperirea sensului anagogic al Sf. Scripturi în predică. Cuvântarea preotului de la amvon trebuie să se raporteze la experiența istorică, geografică sau culturală a auditoriului, dar să nu rămână în aceasta, ci, precum într-un itinerar anagogic al Cuvântului lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură propovăduită prin Liturghie și predică trebuie să conducă pe om la experiența adevărului dumnezeiesc. În acest sens, îi avem pe Sfinții Părinți ca model, ei tâlcuind Sfânta Scriptură în Duhul celor care au scris sub inspirația dumnezeiască. Doar astfel tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc naște în sufletul celui credincios nu înțelepciunea cea simplă, pe care oamenii obișnuiesc să o laude și să o primească, ci adevărata frumusețe a Înțelepciunii.

Analizând istoria evlaviei mariologice, Drd. Răzvan Brudiu reliefează în studiul său rădăcinile acesteia în textele apocrife și în experiența liturgică a Bisericii. Cinstirea Maicii Domnului nu este obiectul și rezultatul unei pure reflecții teologice, un element autonom în cadrul tradiției Bisericii, ci o mărturisire indispensabilă cosmologiei, eclesiologiei, antropologiei și eshatologiei creștine. În istoria mântuirii noastre, Buna-Vestire este fundamentală. Momentul în care Sfânta Fecioară Maria primește în pântecele ei Cuvântul dumnezeiesc prin lucrarea Duhului Sfânt devine început al noii creații, ritm al inimii Bisericii, realitate euharistică a prezenței reale a Cuvântului Sfânt Întrupat. Consimțământul Fecioarei, exprimat prin acel „Fie!”, constituie, în concluzia autorului, ecfonismul credinței și al smereniei care a înduișat cerul și a salvat destinul omenirii.

Principală premisă a studiului Pr. Asist. Dr. Georgian Păunoiu este că spiritualitatea siro-orientală constituie un reper fundamental în tradiția creștină a Răsăritului, un fenomen unic, atât prin începuturile sale, cât și, mai târziu, prin evoluția sa alături de celelalte mari tradiții răsăritene, dar a cărei motivații și semnificații ascetice sunt greu de înțeles de către omul

modern. Plecând de la cele mai vechi mărturii ale formelor proto-monahale din spațiul siriatic, scrierile lui Afrahat, Sfântul Efrem Sirul și Egeria, și făcând referire la viața și cuvântările lui Teodoret, episcop de Cyr și ale marelui reformator Avraam din Kashkar, autorul arată cum monahismul siriatic s-a dezvoltat și a capătat propria fizionomie.

În secțiunea „Eseu teologic”, Dr. Ionuț Daniel Băncilă ne propune să reflectăm asupra gnosticismului ca problemă teologică. Cele patru teze pe care ni le pune în față autorul sunt, mai degrabă, o invitație la dialog, la a înțelege textele „gnostice” ca modalități diverse de a recepta mesajul creștin, formulat în terminologia și atmosfera filosofiei Antichității Târzii.

Ne bucură faptul că și în acest fascicol avem rubrica „Din Sfinții Părinți”, unde avem traducerea făcută de domnul Alexandru Prelipcean la textul Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la cartea profetului Isaia. Cuvântul al doilea*. Textul patristic este cu atât mai captivant cu cât Sfântul Chiril abordează profeția mesianică de la începutul capitolului al II-lea al cărții Isaia în cheie ecleziologică și mariologică. Prin relațiile pe care Părintele alexandrin le stabilește cu textul sfânt și cu Tradiția Bisericii de până la el, *Comentariul* la Isaia ar putea constitui un model de hermeneutică biblică patristică.

Patru recenzii atrag atenția cititorului, la finalul volumului, prin diversitatea tematică.

Prima dintre ele, semnată de Pr. Lect. Dr. Cătălin Vatamanu, este la una dintre cărțile reprezentative pentru opera lui Benjamin Gross: *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*. Dezvoltată pe un număr considerabil de pagini, recenzia scoate în evidență valoarea creatoare a cuvântului în tradiția iudaică, dar și specificul creștin al cuvântului ce nu mai este doar auzit profetic, ci văzut, Întrupat, ca descoperire a Cuvântului lui Dumnezeu. Recenzia este un veritabil dialog iudeo-creștin, plecând de la ideile exprimate de B. Gross, care mărturisesc o prezență continuă a cuvântului revelator în mijlocul poporului ales și sunt completate de experiența lucrării Cuvântului în Biserică, așa cum reliefează părintele Vatamanu.

Lect. Dr. Nicolae Drăgușin ne propune lectura cărții monografice Cătălin Raiu, *Democrație și statolatrie. Creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului Noul Severin (1875-1954)*, o posibilă cheie de a înțelege situația extrem de complicată a Bisericii Ortodoxe Române în perioada interbelică.

Lucrarea Pr. Dr. Nicușor Beldiman, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în sec. al XX-lea. Analiză și evaluare*, valorifică operele unor personalități din domeniul Omileticii care s-au remarcat prin conținutul și originalitatea predicilor. Recenzorul acestui volum, Drd. Andrei Emanuel Radu, apreciază în textul său varietatea temelor prezentate și anali-

zele omiletice amplu dezvoltate, ceea ce oferă noi metode de lucru și direcții de studiu.

Cea din urmă recenzie publicată în acest fascicol este realizată de Pr. Lect. Dr. Marian Vild la lucrarea lui François Brune, *Sfântul Pavel. Mărturia mistică*. Volumul este o veritabilă sinteză a vieții și operei Sf. Pavel, într-un limbaj simplu, accentul fiind pus pe convertirea de pe drumul Damascului și celelalte experiențe mistice despre care găsim mărturii în *corpus*-ul paulin. F. Brune face o analogie interesantă, punând aceste mărturii din Noul Testament alături de alte mărturii creștine despre experiențe asemănătoare, pentru a arăta că experiențele mistice ale Sf. Pavel sunt esențiale pentru a înțelege viața și teologia marelui Apostol.

Prin publicarea acestui fascicol completăm colecția anului 2016 a revistei „Studii Teologice”. Prin urmare, acest final de an este pentru noi un timp al bilanțului lucrurilor bine sau mai puțin bine făcute, dar și al recunoștinței și încununării. În contextul comemorării, la nivelul întregii Patriarhii, a Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul și a tipografilor bisericești, colegiul redacției își îndreaptă recunoștința, mai întâi, către Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, cu binecuvântarea căruia apare această revistă a facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, și apoi către Tipografia Cărților Bisericești a Editurii Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române. Desigur, această muncă editorială este rezultatul unei strânse și rodnice comunicări dintre Redacție, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Universitatea București și celelalte instituții universitare de învățământ teologic din țară.

Revista „Studii Teologice” publică în paginile sale studii, cercetări, documentare, traduceri și recenzii spre promovarea învățaturii ortodoxe prin cuvântul mărturisit în scris, dar și ca un elogiu adus activității tipografice bisericești, al cărei vrednic înaintaș este Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul.

Profităm de această ocazie ca să aducem aminte cititorilor, colaboratorilor și contributorilor că Revista „Studii Teologice” este difuzată sub formă de abonamente preoților, teologilor, parohiilor și mănăstirilor, în țară și în străinătate, încât lucrarea editorială, tipografică și de difuzare a revistei își are finalitatea în pastorația credincioșilor și în activitatea cultural-misionară a Bisericii.

REDACȚIA

S TUDII

Pr. Prof. Dr. Mihai HINCINSCHI

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Alba Iulia

ODIHNIREA PREASFÂNTULUI DUH ÎN PREACURATA FECIOARĂ MARIA. IMPLICAȚIILE DOCTRINARE ȘI SPIRITUALE ALE ACESTEIA

Keywords: *deification, grace, Holy Spirit, Holy Trinity, Mother of God.*

Abstract

The power to remain in communion with the Triune God, is given to us by the Son of God, made Man, within Whom the Holy Spirit dwells – the Spirit sent at Pentecost upon the Church, and Who, by making us partakers to the deified nature of Christ, makes us sons of the heavenly Father, and brothers of the Saviour. The Orthodox Church sees the Holy Trinity as communion of love, a love that works through the Holy Spirit into our souls, a Spirit that elevates us to a life of communion amongst us and with God. The present work aims to present aspects of the teaching preached by the Church along centuries, and to assert, on the basis of the Holy Scripture and of the Holy Tradition, the existence of the personal relations amongst the Persons of the Holy Trinity, and especially the relation between the Holy Spirit and the Incarnate Son and, especially through Him, with the righteous of the Old Testament, with the chosen ones of the Lord, and especially with the Mother of the Lord, Who, on the Annunciation, becomes the Chosen vessel of Christianity, within whom the Son descends as creator Trinitarian hypostasis, and the Holy Spirit as Life-giving Person.

Preliminarii

Existența lui Dumnezeu este un mister. De-a lungul istoriei sale, Biserica a formulat învățături – pe baza Revelației – capabile să lămurească adevărul despre Dumnezeu, învățături acceptate prin credință, deși sunt confirmate și postulate de rațiune, dar, în același timp, deasupra ei. Adevărul vital

pentru creștinism, din care decurg celelalte dogme, este existența lui Dumnezeu, Unul în Ființa Sa și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dogma Sfintei Treimi a fost mărturisită de Biserică, iar în epoca Sinoadelor Ecumenice a fost fixată în Crez, nefiind doar o formulă doctrinară, ci în același timp și o experiență vie de viață creștină, Dumnezeu Cel în Treime făcând parte din viața de fiecare zi a credincioșilor. Fără Treime nimic nu se poate explica, și numai prin Ea toate se înțeleg, pentru că este Taina supremei existențe.

Învățătura ortodoxă despre relațiile dintre Persoanele dumnezeiești apără doctrina de erorile ivite de-a lungul secolelor. Fiul Se naște numai din Tatăl, Tată Care, purcezându-L pe Duhul Sfânt, Îl trimite spre Fiul pentru a Se odihni în El. Astfel, Dumnezeu Se arată ca bucurie și fericire deplină, ca realitate rodnică în pluralitatea existenței Sale, ca Iubire. Pluralitatea în Dumnezeu menține Unitatea Dumnezeirii și Unitatea Sa se vede în pluralitatea Persoanelor egale și consubstanțiale.

Prin dogma despre odihnirea și strălucirea Sfântului Duh în Fiul, în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu Întrupat, Biserica Ortodoxă scoate în relief existența Tri-ipostatică a lui Dumnezeu ca Iubire, dar dă și posibilitatea de a înțelege ieșirea lui Dumnezeu înspre lume prin energiile Sale necreate care izvorăsc din Fiul lui Dumnezeu făcut Om. „Biserica Răsăriteană are spiritualitatea cea mai sănătoasă pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfânta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină”¹, fără de Care nu este posibilă îndumnezeirea firii umane și sfințirea întregii creaturi.

Odihnirea Preasfântului Duh în anumiți oameni aleși menționați în Sfânta Scriptură

Înainte de a trata subiectul propriu-zis, este necesar să evidențiem faptul că, până la Buna-Vestire, Preasfântul Duh S-a odihnit în aleșii și dreptii lui Dumnezeu din Vechiul Testament, dovedind că între harul lui Dumnezeu și firea umană creată există compatibilitate, conlucrare și comuniune.

Profeții și dreptii Vechiului Testament

Omul – chipul lui Dumnezeu, coroana creației – a avut încă de la începutul existenței sale posibilitatea de a-L primi pe Dumnezeu în el, de a dobândi asemănarea, căci cu acest scop a fost creat. „Tatăl a întipărit chipul

¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1993, p. 35.

firii dumnezeiești, însuflându-i-se (omului) Duhul Sfânt. Fiindcă Acesta este suflarea vieții, dat fiind că Dumnezeu este viață după fire”².

Păcatul săvârșit de protopărinți a dus la întunecarea chipului lui Dumnezeu în om și la pierderea asemănării pe care omul o avea în potență, ca posibilitate realizabilă. Cu toate acestea, au existat în Vechiul Testament oameni aleși care și-au supus voința și lucrarea lor voinței și lucrării divine, devenind purtători de Dumnezeu, purtători de Duhul Sfânt. În articolul 8 al Simbolului de credință mărturisim că: „Duhul [...] a grăit prin prooroci”, adică a fost asupra lor și ei pregăteau, astfel, omenirea în vederea venirii lui Mesia. Chiar și Sf. Apostol Pavel recunoaște instituția profetismului ca etapă esențială a Revelației, alături de etapa edenică și neotestamentară, ce culminează cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu și se încheie cu moartea ultimului apostol. „După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul” (*Evr* 1, 1-2).

Duhul Sfânt Se sălășluiește, în parte, în profeți, pe măsura puterii și a efortului lor de a-L primi și Acesta le întărește puterile. Același Sfânt Duh a fost insuflat omului la creație, același Duh a grăit prin prooroci, același Duh ne este dat (de Hristos) și nouă spre mântuire.

„Și se spune (în Sfânta Scriptură) că Dumnezeu a luat din Duhul ce se afla peste Moise și L-a pus în cei aleși (*Nm* 11, 7), nu pentru alt motiv, ci ca să credem că prin Unul și Același Duh sfințește Dumnezeu pe sfinții dinaintea de noi și pe noi. Căci precum Unul este Tatăl și Unul, de asemenea, și Fiul, la fel, Unul este și Sfântul Duh, cel Unul în prooroci și în noi. Iar Unul fiind, nu trebuie înțeles că se împarte în mulți, ci este neîmpărțit și în multa distribuire a darurilor și se află Același desăvârșit în toți”³.

Duhul Sfânt a venit peste toți dreptii, patriarhii și profeții Vechiului Testament: Enos, Enoh, Noe – nume care înseamnă „odihna lui Dumnezeu” –, Avraam, Isaac, Iacob, Iona. Chiar și Faraon a înțeles că Iosif are Duhul lui Dumnezeu în el (*Fc* 41, 38). La fel, minunile săvârșite de Moise în Egipt și în pustiu fac dovada sălășluirii Duhului Sfânt în el: „Pe Acesta (pe Duhul Sfânt) L-a avut și preaviteazul Iov și toți sfinții, chiar dacă nu le vom aminti numele tuturor. Acesta (Duhul) a fost trimis și la facerea Cortului; El a umplut de

² Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Închinare în Duh și Adevăr”, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 38, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 21. (Chipul firii dumnezeiești e socotit că se întipărește în om prin suflarea Duhului Sfânt. Această suflare nu este sufletul, care e schimbător. Chiar după cădere există o anumită legătură a omului cu Duhul dumnezeiesc - n.a.).

³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Închinare în Duh și Adevăr”, p. 318.

înțelepciune pe tovarășii înțelepți ai lui Veseleil (*Iș* 31, 2-3)". După cum este scris în cartea Judecători, în puterea acestui Duh, Otniel judeca (3, 10), Ghedeon a fost întărit (6, 34), Ieftae a biruit (11, 29), Debora s-a luptat (4, 4-10). Chiar și Samson, atâta vreme cât făcea fapte bune și nu supăra Duhul, a săvârșit fapte supraomenești (*Jd* 13, 25; 14, 6, 19). Despre Samuel și David s-au scris destul de multe în Cărțile Împăraților, că profețeau în Duhul Sfânt și erau mai-mari ai profeților. Samuel era numit „văzător” (*1 Rg* 9, 9, 11), iar David spune lămurit că: „Duhul lui Dumnezeu a grăit întru mine” (*2 Rg* 23, 2) și iarăși „Duhul Tău Cel bun mă va povățui la pământul drept” (*Ps* 22). Iar în cartea Paralipomena se scrie că s-a împărtășit de Duhul Sfânt, Azaria, pe timpul împăratului Asaf (*2 Par* 15, 1), Iahaziel pe timpul împăratului Iosafat (*2 Par* 20, 14) și un alt Azaria a fost ucis cu pietre (*2 Par* 24, 20-21)⁴.

După moartea proorocului Moise, conducerea poporului ales a fost preluată de Iosua Navi, care „s-a umplut de duhul înțelepciunii, pentru că își pusese Moise mâinile asupra lui” (*Dt* 34, 9). Chiar și asupra vrăjitorului păgân Valaam, înainte de a rosti profeția mesianică (*Nm* 24, 17), pentru a face acest lucru „a venit peste dânsul Duhul lui Dumnezeu” (*Nm* 24, 2). În cartea Neemia (9, 20), Ezdra zice: „Și Duhul tău cel bun l-ai dat ca să-i înțelepțești pe ei”. Alte două personalități din Vechiul Testament, proorocul Ilie și ucenicul său Elisei (*4 Rg* 2, 9), aveau în ei pe Duhul Sfânt, pentru că săvârșeau minuni ca unii *plini de Duh*.

În Vechiul Testament, datorită fenomenului de inspirație divină sau înrăurire a Duhului Sfânt, apar *aleșii Domnului*, în dubla calitate, de profeți și de autori de cărți sfinte (*Ps* 44, 2). Sfântul Vasile cel Mare afirmă:

„După cum trestia este un instrument de scris, iar mâna celui ce știe să scrie o mișcă pentru a însemna cele ce voiește să scrie, tot așa și limba celui drept, mișcată de Duhul Sfânt, scrie cuvintele vieții veșnice în inimile credincioșilor; nu-i înmuiată în cerneală, ci în Duhul Dumnezeului celui viu. Sfântul Duh este *scriitor* pentru că este înțelept și învață pe toți; scrie și *degrab*, pentru că iute este mișcarea minții Lui”⁵.

Duhul scrie în noi gândurile, „nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimi” (*2 Co* 3, 3). Duhul scrie în inimi pe măsura tablei inimii, mai mult sau mai puțin, și potrivit curățeniei pregătite mai dinainte, unde scrie fie gânduri înțelese de toți, fie cele mai greu de înțeles. Duhul Sfânt Se

⁴ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1945, p. 460.

⁵ SF. VASILE CEL MARE, „Omiliile la Psalmi”, în: *Scrieri I. Omiliile la Hexaemeron, Omiliile la Psalmi, Omiliile și Cuvântări*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 288.

întipărește în mintea proorocilor, ca Cel ce știe viitorul și vrea să vestească prin ei ceva voit de El. Deci, El Însuși vestește prin mintea lor ceva anumit, întâi lor, apoi prin ei și altora.

Duhul Sfânt Se imprimă ca subiect în subiectul proorocului, iar prin aceasta El ia *forma* minții, sau mintea se configurează în înțelegerea ei potrivit cu ceea ce-i comunică Duhul Sfânt. Pentru ca să înțeleagă și să transmită ceea ce-i comunică Duhul, mintea se folosește de imaginație. Căci imaginația dă forme celor mai presus de formă. Dar Duhul Însuși o ajută în această adaptare a ei la cele ce i le comunică. Deci, există o imaginație (virtuală) sau o putere care conduce imaginația omenească spre înțelegerea și transmiterea celor comunicate de Duhul și în Duhul Sfânt.

În cuprinsul cărților scrise de autorii inspirați se mărturisește despre posesia darului de a vorbi despre cele ce se vor întâmpla în viitor și despre sălășluirea Duhului Sfânt asupra lor, ca urmare a revelației pe care au primit-o de la Dumnezeu: „Primiți... câte le poruncesc cu Duhul meu robilor mei profeți” (*Za* 1, 6); „Duhul Meu rămâne în mijlocul vostru” (*Ag* 2, 5); „[...] dacă nu voi umplea Eu tăria cu Duhul Domnului” (*Mi* 3, 8). Duhul le-a fost dat pe măsura capacității lor de primire, pe măsura credinței lor. Pe măsură ce credința profeților slăbea, Duhul era luat de la ei.

Profetul Isaia se întreba: „Unde este cel ce a pus în ei Duhul cel Sfânt?” (*Is* 63, 11). Și profetul Iezechiel se considera purtător de Duh, spunând: „Și a căzut peste mine Duhul și mi-a spus: Acestea zice Domnul...” (*Iz* 11, 5); și, în alt loc: „Fost-a peste mine mâna Domnului și m-a scos în Duhul Domnului” (*Iz* 37, 1).

Sf. Chiril al Ierusalimului afirmă că: „Duhul a înțelept și sufletul lui Daniil, ca tânărul să ajungă judecătorul bătrânilor”⁶, iar în *Istoria Susanei* se spune că „Dumnezeu a deșteptat pe Duhul cel Sfânt într-un tânăr...” (în Daniil, care a salvat-o de la moarte). Chiar regele păgân Nabucodonosor a recunoscut că în Daniil e Duhul lui Dumnezeu: „Belșațar, mai marele tâlcuitorilor de semne, tu în cel care știi că locuiește Duhul lui Dumnezeu celui Sfânt...” (*Dn* 4, 6), și adevărat era că Îl avea, dar nu era mai marele descântătorilor, nu era mag, ci înțelept.

Există și alte dovezi în Vechiul Testament, conform cărora Sfântul Duh S-a sălășluit și peste oameni simpli, nu neapărat peste prooroci, de exemplu: „Și vă voi da inimă nouă și Duh nou vă voi da” (*Iz* 36, 25-26:), „Voi da Duhul Meu în voi” (*Iz* 36, 27). „Duhul Sfânt nu se odihnește asupra profetului decât în trecere, pentru că, în afară de Iisus, orice om este

⁶ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, p. 463.

păcătoș. Numai asupra lui Hristos Duhul Se odihnea în permanență, pentru că El era fără de păcat”⁷.

În *Omiliile sale la Psalmi*, Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre „odihna Duhului Sfânt a lui Dumnezeu în aleșii Săi”, care reiese chiar în etimologia numelor lor. De pildă, Noe înseamnă „odihnă, starea de după potop, liniște”: „Și i-a pus numele Noe” (*Fc* 5, 29); „numele acesta se tălmăcește *odihnă*. Numește, deci, odihnă prăpădul acela care avea să se întâmple după atâția ani”⁸.

Dreptul Iov înțelegea prin odihnă *moartea bărbatului* (*Iov* 3, 23, LXX), iar Lameh numește „odihnă” urmarea și încetarea păcatelor, pe care potopul avea să le aducă⁹. Sf. Ioan Gură de Aur vede odihna Sfântului Duh în om ca o necesitate vitală, și zice: „Nu este cu putință să trăiești cum trebuie dacă nu ești plin de harul Sfântului Duh. (Dumnezeule!) umple-ne pe noi de Duh Sfânt”¹⁰.

Comparând efortul ascetico-mistic al omului pe calea mântuirii cu urcușul profetului Moise pe muntele Sinai – urcuș în trepte harice – Sf. Grigorie de Nyssa, în *Viața lui Moise*, leagă și condiționează starea apatică a firii umane de sălășluirea (odihna) Duhului Sfânt în ea. „Duhul, Care înflorește în oameni, nu vine decât în cei ce s-au omorât păcatelor”¹¹ și „așa câștigăm prin virtuți aripile porumbiței. Iar prin aceasta îmi vine puterea zborului, ca să zbor și apoi să mă odihnesc, se înțelege, cu odihna aceea cu care S-a odihnit Dumnezeu de lucrurile Lui”¹². Teologia ortodoxă, promovând dogma strânsei legături dintre natura creată și harul divin, pe baza Revelației, își fundamentează astfel învățătura despre îndumnezeire (*theosis*) ca scop ultim și desăvârșit al întregii creaturi.

Sf. Atanasie cel Mare este primul dintre Sfinții Părinți care a accentuat și demonstrat, într-o scriere mai extinsă, că îndumnezeirea este posibil de teologhisit: „Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se

⁷ Henri CROUZEL, *Origen – personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, trad. de Ciprian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 159.

⁸ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile (33)”, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 253.

⁹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile (33)”, p. 253.

¹⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile (33)”, p. 642.

¹¹ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Ion Buga, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 81.

¹² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire la Cartea Cântărilor*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Ion Buga, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 321.

facă Dumnezeu (după har)¹³, iar Sf. Vasile cel Mare, dezvoltând această învățătură, o explică folosindu-se de o comparație între modul pătrunderii naturii create de harul divin și modul strălucirii corpurilor create, pătrunse de lumina harului:

„Și după cum (se întâmplă) cu corpurile strălucitoare și cu cele transparente, ca atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă cu sufletele purtătoare și iluminate de Duh, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul”¹⁴.

Duhul Sfânt a lucrat simultan în Avacum și în Daniil, pe când se aflau în Babilon (*Dn* 14, 33); era cu Iezechiel la râul Chebar (*Iz* 1, 1), și cu Agheu care profetea despre rezidirea templului al doilea (*Ag* 2, 4-5). Duhul se află întotdeauna în cei vrednici. Fără să acționeze întotdeauna în mod vizibil, El acționează doar atunci când este nevoie și pe măsura nevoii spirituale a fiecăruia.

Sf. Simeon Noul Teolog relatează mărturia unui preot monah, preluată din gura Cuviosului Simeon Evlaviosul, cum acesta a auzit Duhul grăind, astfel: „Eu așa mă pogor peste toți proorocii, și Apostolii, și aleșii, și sfinții de acum ai lui Dumnezeu. Căci sunt Duhul Sfânt al lui Hristos”¹⁵. Această mărturie cutremurătoare, primită ca răsplată pentru viața curată petrecută de aleșii Domnului în post și rugăciune, deși este preluată din spiritualitatea filocalică, întărește învățătura despre odihnirea Duhului peste oamenii din Vechiul Testament, credincioși Domnului. „Duhul este cel ce Se așază în mintea proorocilor folosindu-Se de înțelegerea lor ca de o materie, prevestește în ea, prin Sine, cele viitoare, întâi lor, și prin ei și nouă”¹⁶.

Sf. Vasile cel Mare, adresându-se lui Eunomie și insistând cu privire la posibilitatea sălășluirii Sfântului Duh în omul ales, arăta că:

„Cel mișcat prin Duhul cu o mișcare veșnică s-a făcut nu numai sfânt, ci sălășluindu-Se Duhul în el, omul are în sine vrednicia proorocului, a

¹³ SF. ATANASIE CEL MARE, *De Incarnatione*, în: PG 25, 192 b.

¹⁴ SF. VASILE CEL MARE, „Despre Duhul Sfânt”, trad. de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodoșog, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 39.

¹⁵ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul”, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 6, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 118.

¹⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Despre sfânta lumină”, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 344.

apostolului, a îngerului, a lui Dumnezeu, câtă vreme înainte era pământ și cenușă”¹⁷.

Duhul are viață veșnică și Se poate *odihni* în omul ales, fie el profet, drept al Vechiului Testament, sau apostol, și îi dă acestuia viața veșnică, căci Se face Duh al lui și omul devine *dumnezeu după har*, pentru că Subiectul lui este Duhul, care e Dumnezeu, sau, cu alte cuvinte, persoana omului ales a fost penetrată de Subiectul Duhului.

„Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale și sensibile, și odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul în proporție cu participarea lui la îndumnezeire, așa încât atunci se va arăta numai Dumnezeu, atât prin suflet cât și prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosința slavei”¹⁸.

Odihna Preasfântului Duh în Fecioara Maria

Întruparea Fiului lui Dumnezeu în pânțele Fecioarei Maria, „pentru noi și pentru a noastră mântuire” (*Crezul*, art. 3), constituie primul act al mântuirii obiective, „începutul mântuirii noastre și arătarea Tainei celei din veac” (Troparul praznicului Bunei-Vestiri). Pe cât de important este pentru soteriologia creștină, pe atât de greu este de înțeles cu o rațiune lipsită de credință. Dar ce s-a întâmplat la Buna-Vestire?

Relatarea din *Lc* 1, 26-38 redă conținutul vestirii celei bune adresată de arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria, acceptarea din partea ei a planului iconomiei de mântuire a lumii inițiat de Dumnezeu și pune accentul pe modul în care se va împlini această Taină a Întrupării. Arhanghelul îi descoperă Mariei chipul zămislirii lui Mesia: „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema” (*Lc* 1, 35). Explicând această dogmă soteriologică, Sf. Simeon Noul Teolog ne încredințează că „împreună cu cuvântul (arhanghelului), a intrat întreg Cuvântul ipostatic și de o ființă al lui Dumnezeu și Tatălui în pânțele Fecioarei și prin venirea și împreună lucrarea Sfântului Său Duh”¹⁹.

Spre deosebire de *aleșii* Vechiului Testament – prooroci, drepti, patriarhi și sfinți – care s-au împărtășit de sălășluirea și odihnirea Sfântului Duh

¹⁷ SF. VASILE CEL MARE, „Contra lui Eunomie”, 5, în: *PG*, 29, 769 B.

¹⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete gnostice”, II, 88, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 2, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 210-211.

¹⁹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cuvântări morale”, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 6, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 155.

numai după lucrare, energie sau har, Fecioara Maria odihnește în pântecel ei Persoana Fiului lui Dumnezeu, împreună cu Duhul Său cel Sfânt ca prezență ipostatică. Aceasta face din Întrupare actul unic, mântuitor și nerepetabil, act care o ridică pe Fecioară deasupra tuturor celorlalți pătruși de Duhul Sfânt și Cuvântul lui Dumnezeu, în calitatea de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu).

„Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea, potrivit cuvântului Domnului (*Lc* 1, 35), curățindu-o și dându-i în același timp și puterea de a primi Dumnezeirea Cuvântului și puterea de a naște. (Hristos) nu și-a alcătuit corpul pe cale seminală, ci pe cale creaționistă, prin Duhul Sfânt”²⁰, astfel, „curată și neîntinată este nașterea. Căci acolo unde suflă Duhul Sfânt, acolo e îndepărtată orice întinăciune”²¹.

Maica Domnului a fost aleasă, mai înainte de toți vecii, prin planul cel negrăit al lui Dumnezeu, ca templu al Duhului Sfânt²². În cartea *Isaia*, la cap. 44, proorocul (cu referire la *Ps* 67, 10) a făcut aluzie mai întâi la Împăratul și Fiul Fecioarei, spunând că Duhul Sfânt e Cel care a dat chip slavei sale; frumusețea vederii Lui, din amândouă părțile, revărsarea harului prin buzele Lui și pogorârea înțelepciunii, ungerea bucuriei²³.

Prin lucrarea Duhului Sfânt în Fecioara Maria, Fiul nu S-a unit cu firea omenească pe cale naturală, prin sămânță, ci prin Puterea Celui Prea Înalt și prin venirea Duhului Său (*Mt* 1, 20). „Duhul Sfânt va veni peste tine dinainte spre a te găsi ca logodnică vrednică a Domnului, pentru a sfinți încă de la început și acest suflet sfânt gătit cu podoabe dumnezeiești și trupul tău”²⁴.

În Preacurata Fecioară Maria, Duhul, prin lucrarea Sa, a fost prezent încă de la zămislirea ei, Maria fiind rodul rugăciunilor Sfinților Părinți Ioachim și Ana; apoi a rodit în ea sămânța rugăciunii, a postului și a supunerii față de Dumnezeu, încă din perioada șederii ei la Templul din Ierusalim. Buna-Vestire o găsește ca pe o mireasă a lui Dumnezeu, curată, fără prihană, gata de primirea spre zămislire și naștere a Fiului lui Dumnezeu. „Încă de la început, ea (Maica Domnului) a fost plină de Duhul Sfânt și a fost îmbrăcată

²⁰ Sf. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 147.

²¹ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, vol. I, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 305.

²² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 5.

²³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, p. 10.

²⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, p. 57.

cu putere de sus. Începând din acea zi (a *Bunei-Vestiri*) Duhul a venit asupra ei și Puterea Celui Prea Înalt a umbrît-o [...]”²⁵.

În Biserica Ortodoxă, Maica Domnului este *Mater Ecclesia*, nu *Mater Ecclesiae*. Ea este *Biserica*, în adevăratul sens al cuvântului, pentru că de la *Buna-Vestire* firea umană, prin ea ca noua Evă, este – pentru prima dată în istoria mântuirii – pătrunsă nu doar de harul necreat al lui Dumnezeu, ci de Însuși Ipostasul Dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu; de aceea, Cel care Se naște din ea este numit Fiul lui Dumnezeu Întrupat (cf. *Lc* 1, 35).

Sinteza dintre hristologie și mariologie este clar prezentată de Origen (185-254) în omiliile sale la Sfânta Evanghelie după Luca²⁶. Începând cu sec. al XII-lea, teologia apuseană l-a considerat pe Origen *doctor marialis*²⁷.

„Iisus S-a născut din Fecioara Maria. Această afirmație are două aspecte: Iisus S-a născut dintr-o femeie (*Is* 7, 14); deci este om adevărat, nu o umanitate aparentă. Această femeie a fost fecioară: minunea zămislirii feciorelnice pune în evidență Dumnezeirea Fiului. Dubla natură a Omului-Dumnezeu a fost, astfel, pusă în evidență. Dar Origen afirmă profund și pururea-fecioria Mariei”²⁸.

Iată două atribute mariologice, *theotokia* și *aeiparthenia*, evidențiate cu mult timp înaintea sinodului de la Efes (431). Iisus nu S-a născut ca orice copil, *ex viro per mulierem* („din bărbat, prin femeie”), ci numai *ex muliere* (din femeie), căci El își trage din Maria unica Sa origine trupească, în mod supranatural.

Biserica Ortodoxă învață că, dată fiind toată stăruința Fecioarei Maria în rugăciune, post și viețuire curată, păcatul strămoșesc, care i s-a transmis de la protopărinți din cauza firii sale umane, comune cu a tuturor oamenilor, s-a șters în momentul acceptării planului divin de mântuire a lumii rânduit de Dumnezeu Tatăl (*Lc* 1, 38), în ciuda teoriei romano-catolice despre imaculata concepție. Origen spune că „nimeni nu este fără de păcat”, iar pe cei care neagă păcatul strămoșesc ca păcat al firii îi îndeamnă să citească textul de la *Iov* 14, 4-5, făcând precizarea „că ființă fără de păcat poate să însemne în Scriptură două lucruri: fie a nu avea niciodată păcat, fie a avea mereu păcat”²⁹. Deci, Origen nu exclude nici posibilitatea de a nu avea păcat, exclus în cazul Nașterii supranaturale a Mântuitorului dintr-o mamă, fără de tată,

²⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, p. 63.

²⁶ ORIGÈNE, *Homélies sūr S. Luc*, „Introduction”, traduction et notes par Henri Crouzel, s.j., François Fournier, s.j., Pierre Périchon, s.j., în: coll. SC, no. 87, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

²⁷ Henri CROUZEL, s.j., *Introduction*, en vol. ORIGÈNE, *Homélies sūr S. Luc*, p. 11.

²⁸ Henri CROUZEL, s.j., *Introduction*, p. 12.

²⁹ ORIGÈNE, „Homélies sūr S. Luc, II, 2”, p. 111.

dar nici posibilitatea de a te naște cu păcatul originar, la care se adaugă păcatele personale. Aici trebuie să fim atenți la timpul înfăptuirii păcatului, care în viziunea origenistă era săvârșit de sufletele neîntrupate, sus în cer, în starea de acorporalitate. Fecioara Maria, primind de bună voie planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, este absolvită de păcatul strămoșesc la Buna-Vestire.

La Sf. Teofan al Niceii († 850), Maica Domnului, în calitate de Noua Evă, ocupă un loc central, în sensul că din ea Mântuitorul Își asumă întreaga fire omenească de la Adam și a întregii omeniri, până la sfârșitul veacurilor. Prin Întrupare, firea umană asumată de Fiul lui Dumnezeu nu este re-plăsmuită, ci în esență este aceeași de la creație, dar întreagă și deodată, ceea ce o așază pe Maica Domnului în centrul cercului întregii existențe rațional-umane.

„Ea stă în mijlocul acestora ca un centru și legându-i în ea însăși pe aceștia unii cu alții și cu Dumnezeu ca un receptacul al întregii plinătăți dumnezeiești, așa cum centrul cercului leagă razele care pleacă împreună din el spre acesta”³⁰.

În teologia ortodoxă, Maica Domnului este hotarul dintre creat și ne-creat, fiind *cu trupul lângă* Hristos, în slava Împărăției veșnice. În *Omiliile* sale, Sf. Teofan al Niceei propune o viziune cosmică și holistică a mariologiei:

„Pentru că, așa cum una este Mama lui Dumnezeu Cuvântul, tot așa, îndată după Acela, este unul și același izvor care procură toate darurile Lui dumnezeiești și mai presus de fire, din care se adapă din belșug întreaga natură inteligentă; și de aceea nu în altul, ci numai în Ea singură pot fi dobândite intrarea la Dumnezeu și împărțășirea celor dumnezeiești”³¹.

Sf. Teofan al Niceei scrie despre Maica Domnului și despre Întrupare ca despre o convergență și conexiune între Dumnezeu și creație. Acesta o situează pe Maica Domnului în dinamica Tainei Întrupării și pune în relief relațiile ei cu cosmosul, cu Învierea și cu toți oamenii. Pentru el, Fecioara este concretizarea cea mai deiformă a înțelepciunii lui Dumnezeu.

³⁰ TEOFAN AL NICEII, „Discurs despre Preacurata și Preasfânta Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea, care prin multe laude în chip diferit mărețiile Ei negrăite și cuvenite lui Dumnezeu și arată că Taina Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul este o convergență și o conexiune între Dumnezeu și întreaga creație, lucru care este binele ultim și cauza finală a celor ce sunt”, în: *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceii. Studii și texte*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 503.

³¹ TEOFAN AL NICEII, „Discurs despre Preacurata...”, p. 503.

„Fiindcă Ea este partea dinăuntru perdelei/catapetesmei prin care se introduce la Dumnezeu ofranda noastră, pârga frământăturii noastre, asumarea dumnezeiască a Mântuitorului și, iarăși, cea prin care ni se dă din Dumnezeu o îndumnezeire negrăită; căci așa cum este cauza pentru care s-a făcut ca noi Cauza tuturor, tot așa e și cauza pentru care ne facem împreună cu îngerii dumnezei și fii ai lui Dumnezeu prin har și frați ai Mântuitorului”³².

În Vechiul Testament, prefigurările sau preînchipuirile care se referă la Fecioara (Fc 3, 15; Ps 44, 11-12; Is 7, 14) sugerează faptul că a fost concepută prin post și rugăciune, ca rezultat al ascultării de Dumnezeu. În plan liturgic, *Intrarea în Biserică* evocă faptul că Sfânta Fecioară avea dăruire de sine, fiind mișcată de dragoste dumnezeiască. În *Templul din Ierusalim*, dobândind harul vederii dumnezeiești, fiind întruparea idealului monahal și ascetic, Maica Domnului nu s-a făcut numai *după asemănare cu Dumnezeu*, ci L-a și născut pe Dumnezeu „după asemănare cu omul” (Omilia 53, 61). Neprihănirea este sfințenie dobândită, pregătirea Maicii Domnului este un exemplu pentru cei care vor să-L crească pe Hristos în ei, un exemplu de colaborare cu harul, isihia fiind percepută până azi ca un misionarism bazat pe cunoașterea prin experiență (Sf. Arhidiacon Ștefan, Sf. Apostol Pavel, martirii, Cuviosul Antonie cel Mare etc.).

Maica Domnului a fost primul om care a primit tainic vestea Învierii. De aceea, nu se cuvenea ca Mama să fie prezentată de Evanghelii doar ca martoră externă a minunii, pentru că în pântecele ei nu a fost doar o unire, ci și alcătuire. Fiind aleasă din seminția lui Set, Îl face pe Fiul lui Dumnezeu Om, iar pe oameni fii ai lui Dumnezeu, în virtutea maternității sale plene. Datorită legăturii permanente cu Fiul, ea află prima vestea Învierii (pe larg, la Sf. Roman Melodul, Sf. Ioan Damaschinul și Cântarea a IX-a din *Canonul Învierii*).

Viața Maicii Domnului este deiformă³³, deplin marcată de prezența și lucrarea Preasfintei Treimi încă de la Buna-Vestire (Lc 1, 35). Din relațiile evanghelice, ea apare ca prototip biblic al unei vieți isihaste: este *Sfeșnic al Luminii dumnezeiești*, frumusețea ei venind dinlăuntru ființei sale, ca *plină de har* (Lc 1, 28), împodobită pe veci cu darurile Duhului Sfânt. Maica Domnului este *hotarul* dintre firea cea creată și necreată, mijlocitoarea nenumăratelor daruri. Pentru evanghelistul Luca, Maica Domnului a fost sursă de

³² TEOFAN AL NICEII, „Discurs despre Preacurata...”, pp. 518-519.

³³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs/tratat despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor și despre viața ei deiformă dusă aici (Omilia 53)”, în vol. Diacon Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei. Studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 325.

inspirație dumnezeiască (Lc 2, 51), iar darurile și bunurile ei lucrează și după *Adormire*, căci Maica Domnului înduhovnicește pământul și îndumnezeiește pe omul credincios. Prin Ea s-a realizat înnoirea neamului omenesc și s-au deschis porțile cerului. Ea este locaș al binecuvântărilor Duhului, vistieria bunătaților, săvârșind mijlocirea esențială la Fiul Său, ca hotar dintre firea creată și necreată. Legătura cu Fiul Său este permanentă. Maternitatea divină, prezentată la sinodul de la Efes (431), arată că Întruparea s-a făcut *în* ea și *prin* ea, indicând faptul că mariologia ține organic de hristologie.

Iconomia mântuirii prin Hristos ne face cunoscute motivele Întrupării, metodele soteriologice și mântuirea subiectivă prin Sfintele Taine. Maica Domnului este la mijloc, între Dumnezeu și om, este hotarul de iubire reciprocă, specială, între Fecioara și Sfânta Treime. În spiritualitatea ortodoxă, cultul Maicii Domnului și-a păstrat hristocentrismul; nu există o mariologie autonomă. La Sinodul de la Efes (431), apelativul de *theotokos* a fost văzut ca o consecință a unirii ipostatice, deci, a hristologiei. Apoi, Sinodul al V-lea Ecumenic din Constantinopol (553) a precizat și explicat sintagma „pururea fecioria”, adevăr dogmatic întărit și de canonul 3 al sinodului din Lateran (649) și de alte precizări ale Sinodului al VI-lea Ecumenic din Constantinopol (680-681).

Maica Domnului este Rugătoarea și Mijlocitoarea cinstită liturgic și hristologic. Fecioara Maria este omniprezentă în cult. În Liturghie, ea primește șapte apelative: *Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata, Mărita, Stăpâna, Dumnezeu Născătoarea și Pururea fecioara*. Din sec. al VI-lea, a fost considerată *Sfânta poporului* de imnografi ca Sf. Roman Melodul (*Fecioara astăzi, Acatistul Bunei Vestiri*), Sf. Gherman, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Grigorie Palama, Sf. Nicolae Cabasila și Sf. Teofan al Niceei.

Mariologia apuseană, până în sec. al XII-lea, exprimă tendința de a pune în paralel și alternativ pe Maica Domnului cu Hristos, de a o autonomiza față de Hristos sau de a o scoate din neamul omenesc și a o așeza deasupra acestuia. De exemplu, Tertulian credea că doar în actul Întrupării se poate vorbi despre Maica Domnului; Sf. Ilarie de Pictavium și Sfântul Ambrozio văd în Maria primul om mântuit în și prin Hristos și fac o paralelă între Maica Domnului și Biserică, iar Ieronim și Augustin susțin lipsa păcatului strămoșesc din Fecioara Maria.

Imaculata concepție, ivită încă din sec. al IX-lea, s-a dezvoltat ca învățătură în sec. XI-XIII prin Duns Scotus, fiind dogmatizată la Basel, în 1439, apoi impusă la Trento, în sec. al XVI-lea, și pecetluită definitiv de papa Pius al IX-lea, în 1854, printr-o bulă papală. O întreagă monografie despre înălțarea Fecioarei ne-o oferă Martin Jugie, protestant convertit, care caută să-și argumenteze erezia pe baza lucrărilor lui Ghenadie Scolarios, recunoscând, totuși, marele merit în mariologia ortodoxă a Sf. Grigorie Palama. Deși au

fost reacții ortodoxe la falsa dogmă – Enciclica patriarhului Antim VII, din 1895 –, în 1950, dogma este repromulgată de papă, apoi reiterată în 1987 de papa Ioan Paul II, în lucrarea *Redemptoris Mater*.

Deși fără fundament scripturistic, Ortodoxia învață despre înălțarea cu trupul la cer a Fecioarei. În Apus, începând cu sec. al VII-lea este predicată intens această minune, iar în Evul Mediu se fixează data de 15 august ca zi de sărbătoare. În 1864 ia ființă Ordinul asumpționist. Ca răspuns la erezia asumpționistă facem precizarea că Biserica Ortodoxă propovăduiește ridicarea cu trupul la cer a Maicii Domnului, deși învățătura aceasta nu apare în hotărâri sinodale.

O altă erezie mariologică a Apusului constă în calitatea de *co-mântuitoare* a Fecioarei Maria. Prezentă la Anselm, Bernard, Toma de Aquino etc., aceasta sugerează o autonomie manifestată în harurile conferite de Fecioara, haruri în care nu se mai află Persoana Mântuitorului, ci exclusiv ea. Conciliul Vatican II o asociază în cadrul operei de mântuire pe Maica Domnului cu Hristos, ea devenind *Mater Ecclesiae*. Părintele Stăniloae insistă asupra faptului că Maria nu întrerupe contactul direct al omului cu Hristos. În schimb, pentru catolici, totul vine de la Hristos prin Maica Domnului, mijlocirea devenind un act pur juridic, ca o prelungire a satisfacției, a meritului și a grației create.

În Răsărit, Sf. Teofan al Niceei vede mântuirea prin caracterul său ontologic: harul vine în lume prin natura umană îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu făcut Om și ne unește cu Acesta și cu Sfânta Treime și pe noi întreolaltă, pentru că Maica Domnului este cea mai unită cu Hristos, e cea mai plină de har, de energie divină. Ea nu doar intervine, ci mijlocește acest har, ca una ce-l are deplin. De frica termenului de *co-redemptrix*, unii ortodocși ignoră calitatea ontologică de iradiatoare de har a Preacuratei, ea fiind laboratorul schimburilor lui Dumnezeu cu noi, dar și starea ontologică a rugăciunii, Maica Domnului fiind inima Bisericii și *Mater Ecclesia*.

„Căci așa cum Ea este, cum s-a spus, centrul unui cerc față de toată natura inteligentă și rațională, adunând în ea însăși, legând și ținând la un loc toate prin puterea aditivă, unificatoare și coezivă care locuiește în ea, tot așa e în chip asemănător și sediu, bază și temelie pentru acestea, și vatră comună și masă dumnezeiască, oferind din ea însăși ambrozia comună și nectarul de viață făcător al întregii naturi raționale”³⁴.

Mariologia Părintelui Stăniloae cuprinde șapte precizări importante: Maica Domnului este rugătoare pentru har, Împărăteasă și dăruitoare a

³⁴ TEOFAN AL NICEII, „Discurs despre Preacurata...”, p. 506.

harurilor; harurile ei sunt create și necreate; Ortodoxia nu a precizat în dogme dacă harul din Sfintele Taine vine de la Hristos prin Fecioara; mijlocirea constă în faptul că pe Hristos Îl avem în ea și prin ea (contra sectelor tudoriste și *Oastei Domnului*, care socotesc Biserica și pe Fecioara ca ceva secundar); Maica Domnului stă lângă Fiul, mai presus de orice ierarhie cerească și pământească; deosebirea dintre mijlocirea morală și ontologică este străină Bisericii noastre și proprie Apusului; în Maica Domnului, Hristos este totul în toate și, la final, Maica Domnului este Icoana slavei eshatologice.

În Apus, exagerarea mariologiei – în detrimentul hristologiei – a dus la cultul inimii Fecioarei și la arătările individuale însoțite de transmiterea unui mesaj, unele dintre motivele ce împiedică relansarea dialogului dintre Biserici, în jurul Mariei dezvoltându-se și mai mult doctrina eclezială. Catolicismul neputându-se sprijini pe o revelație explicită, în definirea unor dogme apelează la o revelație implicită, iar mijlocirea apare ca interpunere între om și Dumnezeu.

Poziția dogmatistului Isidor Todoran față de mariologie (*Considerații mariologice*, 1958) este în contrast cu poziția părintelui Stăniloae (*Maica Domnului Mijlocitoare*, 1952). Isidor Todoran arată că mijlocirea Maicii Domnului se referă doar la rugăciune și critică imaculata concepție, asumția și poziția de co-mântuitoare. Se arată că Maica Domnului este Maica tuturor darurilor și beneficiază de slăviri personale, în urma unirii cu Fiul Său. Condamna exagerările unei mariologii lipsite de hristocentrism.

„În numărul 3-4, martie-aprilie, din 1958, al revistei *Mitropolia Ardealului* din Sibiu apărea sub semnătura preotului Isidor Todoran, titularul catedrei de dogmatică de la Sibiu, studiul *Considerații mariologice*. Ființa umană cea mai curată, Fecioara Maria a fost aleasă să slujească Întrupării Fiului lui Dumnezeu, iar pentru faptul că a consimțit, în numele tuturor oamenilor, la inițiativa divină a mântuirii și pentru că printr-o rugăciune neîncetată mijlocește mereu la Fiul ei, ca Acesta să dăruiască tuturor oamenilor harul mântuitor, ea merită veșnica recunoștință exprimată în venerația specială care-i este acordată în cultul Bisericii. Acest lucru se poate constata – și aici pentru cunoscător aluzia la articolul preotului Dumitru Stăniloae din 1952 este clară [...]”³⁵.

Despre imaculata concepție, Răsăritul a auzit doar în sec. al XIV-lea, deși a avut susținători în persoana lui Ghenație Scolarios și Kiril Lukaris. În 1672, se ia atitudine împotriva învățăturilor catolice prin *Mărturisirea*

³⁵ Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei. Studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 72-73.

de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului și se condamnă *Mărturisirea* lui Lukaris.

Pentru Palama³⁶, Cabasila³⁷ și Teofan al Niceei³⁸, Maica Domnului are sfințenie personală și locul eshatologic îl deține imediat după Sfânta Treime; fundamentul mariologiei este hristocentric; Maica Domnului are poziție centrală în iconomia mântuirii, ca și în Biserică. Palama promovează ideea curățirii firii umane a Fecioarei încă de la înaintași, cu excepția păcatului strămoșesc, pentru că Dumnezeu nu se putea întrupa într-o fire necurățită. Curăția ontologică a neamului este completată cu efortul personal, păcatul strămoșesc al Fecioarei este adus la o pură potență inactivă, iar în momentul Bunei Vestiri este eliminată această potență. Prin viața ei curată, Maica Domnului a legat răul, iar Hristos l-a alungat. Din soare ne vine toată lumina, iar lumina nu e soarele însuși, iar Maica Domnului este Cerul prin care trec aceste raze.

Maica Domnului este mijlocitoare pentru întreaga creație, văzută și nevăzută. Fecioara este hotarul dintre creat și necreat (Florensky), este cleștele cu care serafimul a luat cărbunele dumnezeirii harului. Fecioara este hristificată, încât devine, fără confundare, una cu Fiul ei, idee prezentă la Lossky (Maica Domnului, inima Bisericii), fără să fie detașată de umanitate în așteptarea mântuirii acesteia. La Buna Vestire, Duhul este primit de Fecioara în chip funcțional, ceea ce face din Adormirea ei o sărbătoare a evlaviei nedogmatizate.

În Biserica Ortodoxă, învățătura despre Maica Domnului n-a constituit un capitol independent al tratatelor de Dogmatică, ci a rămas integrat în ansamblul învățaturii de credință, în capitolele hristologiei și eshatologiei.

Sfinții Apostoli, ucenicii și aleșii Lui, în Noul Testament

Înainte de Pogorârea Sfântului Duh în lume (FA 2), unii *oameni aleși* de Dumnezeu s-au învrednicit de lucrarea Duhului care era asupra lor, pe măsura vieții curate pe care o purtau și a credinței statornice în Dumnezeu. Evanghelistul Luca vorbește despre Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul, ca despre una ce s-a umplut de Duhul Sfânt (Lc 1, 41), iar despre pruncul ei ca unul care se va umple din pântecele ei de Duhul Sfânt (Lc 1, 15). Despre dreptul Simeon, omul drept și temător de Dumnezeu, se spune că Duhul

³⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs/tratat despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, p. 325 ș. u.

³⁷ SF. NICOALE CABASILĂ, „Cuvânt la preaslăvita Naștere a Fecioarei Maria”, în vol. Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei. Studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 437 ș. u.

³⁸ TEOFAN AL NICEII, „Discurs despre Preacurata...”, p. 495 ș. u.

Sfânt era asupra lui (*Lc 2, 25*) și el „ajunsese la marginile vieții omenești celei trecătoare și aștepta mângâierea lui Israel, iar Duhul era peste el, adică întărit de Duhul Sfânt ca să țină în brațe pe cel iubit [...] și s-a slobozit de vechea robie a durerilor și de stăpânirea demonilor și s-a făcut vrednic de harul Duhului Sfânt”³⁹.

Pe Același Duh Îl făgăduiește Hristos că Îl va trimite peste Sfinții Apostoli, iar Acela va mărturisi despre El (*In 15, 26*) și îi va învăța toate cele spuse (*In 14, 26*). După Învierea cea de a treia zi din morți, ucenicilor adunați de frica iudeilor în foisorul Cinei de Taină Mântuitorul le suflă Duhul Sfânt, zicându-le: „Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute” (*In 20, 22-23*). Momentul revelator al Pogorării Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli și ucenicii Mântuitorului Hristos îl constituie Cincizecimea sau Rusaliile, „când, fiind cu toții împreună în același loc [...], din cer, fără de veste, s-a făcut vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, și s-a umplut toata casa unde ședeau ei. Și li s-au arătat limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei și s-au umplut toți de Duhul Sfânt” (*FA 2, 1-4*). Sfinții Apostoli au devenit, în acest chip, pnevmatofori, făcându-se, fiecare în parte, sălaș al Duhului Sfânt.

Sf. Apostol Petru, aflat la judecată în fața lui Anna și Caiafa, le-a vorbit, fiind plin de Duhul Sfânt (*FA 4, 8*). Arhidiaconul Ștefan, fiind plin de Duh, a fost ales de cei doisprezece pentru că era bărbat plin de credință și de Duhul Sfânt (*FA 6, 5*), iar în timpul martirajului său a văzut cerurile deschise și pe Hristos Domnul (*FA 7, 55*). În timpul călătoriei cu caracter misionar în Samaria, Sfinții Apostoli Petru și Ioan s-au rugat lui Dumnezeu pentru samarineni „ca să primească Duhul Sfânt, căci nu Se pogorase încă peste niciunul dintre ei” (*FA 8, 15-16*). Cetatea Damascului adăpostea un preot evlavios, cu numele Anania, care pune mâinile sale peste Saul, rugându-se lui Dumnezeu ca acesta să vadă din nou și să se umple de Duh Sfânt (*FA 9, 17*). În Cezareea, aștepta mântuirea sutașul Corneliu, el și toată casa lui, și venind aici Petru și propovăduind, Duhul a căzut peste toți cei care ascultau cuvântul (*FA 10, 44*). Nici Pavel, Apostolul, călătorind și propovăduind Evanghelia lui Hristos la neamuri, nu era lipsit de puterea Duhului, căci era cu totul plin de Duh (*FA 13, 9*).

La prima manifestare sinodală a Bisericii Primare, Duhul Sfânt S-a pogorât peste Sfinții Apostoli și ucenicii lor, ca dovadă că este sufletul, viața ei, animatorul și asistentul infailibil al membrilor adunați în numele lui Hristos și al dreptei credințe: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă...” (*FA 15, 28*), mărturiseau Apostolii, ca unii ce-L simțeau pe Duhul Sfânt cu ei și odihnit deasupra lor.

³⁹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 46.

După cum am putut observa, cartea Faptele Apostolilor, care descrie viața Bisericii Primare, este bogată în relatări și descrieri de personaje neotestamentare purtătoare de Duh Sfânt. Este și firesc, pentru că, prin Duhul Sfânt, în Biserică e prezent Hristos (Duhul Sfânt fiind Duhul lui Hristos, Duhul Adevărului) în toate mădulele ei.

Epistolele pauline redau și ele învățătura că Duhul Se odihnește asupra celor botezați și a celor ce cred în Hristos (*Rm* 8, 11), primind Duhul înfierii, prin care strigăm Tatălui „Avva Părinte!” (*Rm* 8, 15), fiind dovada clară a sălășluirii Lui în om: „Fiecare om de la El (Duhul) primește ajutorul potrivit vredniciei personale și potrivit trebuinței lui”⁴⁰, pentru că „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi” (*I Co* 6, 19).

Rămas în om, Duhul dă naștere darurilor, împărțite fiecăruia după vrednicie. Astfel, prin Duhul Sfânt (*I Co* 12, 8) se dă unuia înțelepciunea, altuia darul profeției, al tălmăcirii limbilor, și toate acestea le lucrează același Duh (*I Co* 12,9-10) întru Care ne-am botezat (*I Co* 12, 13).

Textul cel mai relevant, cu referire la odihna Sfântului Duh în cei botezați, îl găsim în *Epistola I sobornicească a Sf. Apostol Petru*: „De sunteți ocărăți pentru numele lui Hristos, fericiți sunteți, căci Duhul slavei și al lui Dumnezeu Se odihnește peste voi” (4, 14). Odihnind peste oameni, Duhul îi face sfinți, îi face părtași dumnezeieștii firi (*2 Ptr* 1, 4) și nu trebuie să uităm că oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt (*I Ptr* 1, 21), că ei sunt aleșii lui Dumnezeu, mărturisitorii Învierii lui Hristos și înduhovnicii Bisericii Creștine.

Concluzii

Dogma trinitară a unicității ființiale a lui Dumnezeu, Ființă ce există întreagă și deodată în trei Persoane, reprezintă pentru om – din punctul de vedere al cunoașterii – abisul insondabil al Existenței inefabile și total transcendent lumii create (ceea ce ferește învățătura despre Sfânta Treime de deism), dar, în același timp, prin descoperirea lui Dumnezeu în raport cu lumea, oferă rațiunii umane planul immanent, al ieșirii lui Dumnezeu din Ființa Sa, prin lucrările, energiile necreate, un punct de plecare a unei cunoașteri logice, plan care exclude orice interpretare panteistă a acestei învățături. Odihnindu-Se Duhul în Hristos și strălucind din El, Acesta vrea să ne bucure, împărtășindu-ni-Se și nouă, nu ca ființă și ipostas, mod dăruit doar Maicii Domnului la Buna Vestire, ci ca lucrare, ca odihnă pentru sfințirea vieții noastre și restaurarea întregii creații.

⁴⁰ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Epistola despre Sfânta Treime”, trad. de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 434.

Summary: The Holy Spirit dwelling within Virgin Mary. Doctrinal and Spiritual Implications

Speaking about the resting of the Holy Spirit upon the righteous of the Old Testament, as a Trinitarian initiative, we cannot overlook the resting (i.e, dwelling) of the Holy Spirit not “upon” but “within” the Mother of the Lord. Alongside the Holy Prophet John the Baptist, and maybe even to a greater degree than him, she can be considered the link between the Old Testament and the New Testament. Likewise, in the case of the Holy Apostles of the New Testament, we can see that the Holy Spirit rested upon them, but not within them, whilst in case of Virgin Mary, the Holy Spirit dwells within Her. The Holy Fathers of the Church who addressed the issue of the resting of the Holy Spirit upon the personalities of the Old Testament and the New Testament, pointed out that the latter were not circumscribed by a certain social or spiritual condition.

In the case of the Virgin Mary, the dwelling of the Holy Spirit within Her, was accompanied by the dwelling of the Second Person of the Holy Trinity, God the Son, in a material manner. On the Annunciation, the Son of God becomes the Son of Man, His immaterial eternal paternity from God the Father merging with His temporal material maternity from the womb of Virgin Mary. This clearly implies that Mariology, at least in the Orthodox theology, is based on Christology. The moment of the Annunciation is the paramount and the decisive step in this concern. The above considerations also mean that we cannot ignore the connection between Mariology and Pneumatology, either. As a paramount character in the history of the mankind’s salvation, the Mother of the Lord perpetuates, through Christ and through the Church, this importance of Her also in the Christian millennial history. She becomes our Mother, the Mother of all the ones who believe in Her Son, and through this we become Her children. She is not the Mother Church, but the Church’s Mother.

We can assert that the hyperveneration of the Mother of the Lord is transferred from the strictly doctrinal realm into the liturgical realm: She is not absent from any religious services of the Orthodox Church, and is always in the position of intercessor between Her Son and us, the people. However, unlike the Orthodox pale, in Catholicism, the liturgical practices, and implicitly, the doctrine about the Mother of the Lord, have acquired exaggerated dimensions over time, starting with the Great Schism of 1054. These have developed and were officially declared dogmas in the 19th and 20th centuries: the Immaculate Conception, namely the birth without the ancestral sin of the Virgin Mary out of her parents Joachim and Anna; the Mother of the Lord, as participating in people’s salvation, or *co-redemptrix*; the ascension in the body to heavens of the Virgin Mary after Her death. It is very interesting to note that in these cases, not only the contexts the respective dogmas were proclaimed by the Roman-Catholic Church, but also the patristic grounds they are founded on, are interpreted in a different manner than the Orthodox Church.

The fact we are granted the resting of the Holy Spirit upon us it is due to the fact that before that, he dwelt within Virgin Mary and within Jesus Christ. Or, as the Virgin Mary has become also our Mother, the Mother of all of us, and as Christ has become our brother, of all of us, it is obvious that also the Holy Spirit

has become, by grace, our Spirit, of all of us. By grace, we are the sons of the same Mother, the brothers of the same Christ, and the bearers of the same Spirit, being therefore, also sons of the same Heavenly Father. Whereas the Orthodox doctrine of the Trinity doesn't risk becoming, like the Catholic one, a "Quadrology", through the insertion of the Mother of the Lord within the Holy Trinity, it does recognize the essential role the Mother of the Lord has in saving the world, form an objective point of view, as also in the work of deification according to the grace, from a subjective point of view.

The Mariology put forth by Father Stăniloae comprises seven important aspects, which we consider as defining the role the Mother of the Lord fulfils in Orthodoxy: the Mother of the Lord is intercessor for grace, Empress and giver of the gifts; her gifts are created and uncreated; Orthodoxy hasn't specified in dogmas that the grace comes in the Holy Mysteries from Christ through the mediation of Virgin Mary; the mediation consists in the fact that we have Christ in Her and through her (contrary to sects of Tudor inspiration and to the Army of the Lord which consider the Church and the Virgin Mary as secondary); the Mother of the Lord stays next to the Son and above any heavenly and earthly hierarchy; the distinction between the moral intercession and the ontological intercession is alien to our Church and it belongs to the West; in the Mother of the Lord, Christ is everything in all things and, finally, the Mother of the Lord is the icon of the eschatological glory.

Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

OPERA SFÂNTULUI LUCA (EVANGHELIA A TREIA ȘI FAPTELE APOSTOLILOR) - PARTEA A DOUA - STRUCTURA ȘI CARACTERUL LITERAR AL OPEREI LUCANE¹

Keywords: *the structure of Lukanic writings, literary genre and narrative art, the historical-kerygmatic method, text and sources.*

Abstract

There is general consensus among today's exegetes: in studying the Lukanic body of writings, one must consider their unitary style and vocabulary, the unitary character of his theological thinking, the narrative unity of the two books – the third Gospel and the Acts of the Apostles. A literary analysis of the Lukanic writings reveals a close connection between the two, as they both belong to the same historiographic project. The history of the reception of Lukanian works has known two reading strategies: one could be termed „critical reading”, according to which the third Gospel and the Acts are to be read and understood as parts of one and the same work; the other corresponding to a „traditional reading”, whereby the Gospel according to Luke is to be read and interpreted together with the other synoptic Gospels, while the Acts of the Apostles are regarded as the conclusion of the Gospels and the intermediary writing connecting them to the Pauline Epistles. Even though the second strategy of reading has been preferred in Church history, the former one is closer to the original intention of Luke's writings. The present study highlights the literary and theological relationship between the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles, as well as their unity.

Introducere

Ca și Sf. Apostol și Evanghelist Matei, Sfântul Luca a folosit în compunerea narațiunii sale Evanghelia după Marcu, dar, dacă Matei reproduce aproape totul de la Marcu, Luca rescrie doar jumătate din această Evanghelie.

¹ Prima parte a acestui studiu a fost publicată în Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA, „Opera Sfântului Luca (Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor) – prima parte – Identitatea autorului Luca: iudeu sau grec?”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, anul XII, nr. 2, iulie-septembrie, 2016, pp. 23-52.

Ca și Matei, Luca subliniază în narațiunea sa despre Iisus povestea Nașterii și a copilăriei Mântuitorului, precum și aparițiile Sale de după Înviere; însă, în comparație cu Matei, Luca merge mai departe și redactează un al doilea volum intitulat „Faptele Apostolilor”, în care relatează despre nașterea și dezvoltarea Bisericii. Asumându-și răspunderea, Evanghelia după Luca se încadrează perfect în categoria biografiilor antice.

După Luca, biografia lui Iisus înfățișează rolul Său de Mântuitor al lumii. Această Evanghelie accentuează în mod deosebit puterea și mila Domnului, vindecările și faptele Sale în rândul săracilor, precum și acceptarea de către Iisus a celor marginalizați și a celor păcătoși. În această Evanghelie, Iisus este plin de Duhul Sfânt și arată împreună Sa lucrare cu Dumnezeu Tatăl, dar și relația filială în rugăciune.

Structura concentrică (geografico-teologică) a operei Sfântului Luca

Exegeza din ultima vreme a evidențiat faptul că opera lucană a fost structurată de autor în baza unui plan unitar: autorul nu a proiectat mai întâi Evanghelia și apoi Faptele, sau invers, ci ambele volume împreună. În acest sens, R. Pesch observă:

„Marile și micile schimbări pe care Luca le-a adus originalului lui Marcu, intenția redacțională poate fi deplin înțeleasă numai dacă se are în vedere *Faptele Apostolilor*, care arată destul de clar că Luca, în timpul redactării Evangheliei sale, avea în minte cea de-a doua carte”².

A fost remarcat de mult timp de către exegeți că întreaga operă lucană se prezintă a fi structurată în baza motivului geografic și teologic al unei *duble călătorii*: pe de o parte, *călătoria Mântuitorului din Galileea la Ierusalim*, unde a murit și a înviat; calea pe care o parcurge Evanghelia este una a „Cuvântului care crește” de la Ierusalim până la Roma și marginile pământului (Lc 9, 51 ș.u.); iar pe de altă parte, *călătoria Sfântului Pavel la Ierusalim*, unde mărturisește pe Hristos înaintea iudeilor: aici îl așteaptă temnița și pericolele morții, însă nu este ucis deoarece întemnițatul pentru Hristos trebuia să meargă și să mărturisească evanghelia lui Iisus nu numai în fața iudeilor din Ierusalim și Roma, ci și înaintea păgânilor din capitala lumii de atunci (FA 19, 21 ș.u.).

Structura narativă, clasică, a operei lucane ar putea fi configurată astfel: după prologul Evangheliei (Lc 1, 1-4), istorisirile despre „copilăria” lui Iisus (Lc 1, 5 – 2, 52) și dipticul introductiv despre activitatea Sf. Ioan Bote-

² Cf. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Assisi, 1992, p. 9.

zătorul și întreita ispitire a lui Iisus (Lc 3, 1 – 4, 13), cei mai mulți autori împart opera Sfântului Luca în cinci părți³:

- I. Activitatea lui Iisus în Galileea (Lc 4, 14 – 9, 50);
- II. Călătoria lui Iisus la Ierusalim (Lc 9, 51 – 19, 28);
- III. Activitatea lui Iisus la Ierusalim (Luca 19, 29 – 24, 53);
- IV. Nașterea și creșterea Bisericii în jurul celor Doisprezece (FA 1 - 12);
- V. Misiunea Sfântului Pavel până la marginile pământului (FA 13 - 28).

Primele trei părți (I-III) prezintă „ceea ce Iisus a făcut și învățat” în timpul activității din Galileea și la Ierusalim, precum și desăvârșirea planului lui Dumnezeu de mântuire prin jertfa și învierea Fiului Său. Ultimele două părți (IV-V) prezintă nașterea și dezvoltarea Bisericii, modul în care Apostolii au înțeles și trăit învățătura Mântuitorului, precum și primii ani din istoria creștinismului. În perioada în care scrie Sfântul Luca, creștinismul se reducea la un grup nestructurat, la o serie de comunități diferite ca orientare, care se revendicau a fi următoare unora dintre cei mai proeminenți Apostoli. Se cunosc comunități iudeo-creștine care se raportau la Sfântul Iacov, legate de tradițiile iudaice, apoi cele care urmau Sfântului Petru, cu extinderea misiunii în alte zone, bisericile întemeiate de Sfântul Pavel, deschise față de cultura greco-romană, precum și comunitățile Sf. Apostol Ioan, în conflict deschis cu iudaismul, cele care credeau în apocalipse și care cultivau ura față de puterea politică romană, precum și o serie de curente gnostice, incipiente, care cultivau un fel de spiritualitate elitistă⁴.

În ultimele decenii, potrivit lui G. Betori⁵, s-a încercat să se precizeze mai bine articularea diferitelor secțiuni ale operei lucane, fiind reformulată o structură literară *concentrică*: o astfel de structură fusese deja propusă de E. Trocmé, în 1957, și reluată în 1974 de Ch. H. Talbert⁶. În 1980, pe linia paralelelor cu compozițiile circulare observate în literatura clasică, K.O. Wolfe a reprodus structura *concentrică* a Evangheliei a treia și a Faptelor astfel⁷: plecând de la FA 1, 8 și ținând seama de indiciile literare (precum incluziunile), a văzut în motivul Înălțării lui Iisus la Cer punctul central al compoziției în care indicațiilor despre Galileea / Iudeea și Samaria / Ierusalim din Evanghelie le

³ Cf. A.R. CARMONA, „L'opera di Luca”, în: R.A. MONASTERIO, A. RODRIGUEZ CARMONA, *Vangelo sinottico e Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia, 1995, pp. 256 ș.u.

⁴ A se vedea R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carrocci editore, Roma, 2011; G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppo e contesti geografici (secoli I - VIII)*, Edizioni GBU, Chieti, 1991.

⁵ G. BETORI, „La strutturazione del libro degli Atti: una proposta”, în: *Riv Bib* 42 (1994), pp. 3-34.

⁶ Ch. H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Miso-soula, 1974.

⁷ K.O. WOLFE, „The chiasmatic Structure of Luke-Acts and Some Implications for Workshop”, în: *Southwestern Journal of Theology* 22 (1980), pp. 60-71.

corespund Ierusalimul / Iudeea și Samaria / marginile pământului din Fapte. În baza acestei dispunerii chiasitice poate fi determinată și *tema teologică centrală* în jurul căreia să se structureze întreg conținutul operei lucane: „propovăduirea și creșterea Cuvântului”, *mărturia și mărturisirea creștină*. Acest aspect este subliniat atât în prologul Evangheliei, care vorbește de martorii oculari și slujitorii Cuvântului (cf. *Lc* 1, 2), cât și în cuvintele Domnului înviat, la începutul Faptelor: „Și veți fi martorii Mei în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria, până la marginile pământului” (*FA* 1, 8). Această misiune și mărturisire a Cuvântului este propusă în mod progresiv, *în șapte etape* (opt cu evenimentul Înălțării, care se întâlnește în finalul Evangheliei și începutul Faptelor): primele patru etape se referă la călătoria Mântuitorului, Cuvântul întrupat, Martorul și Slujitorul principal al Cuvântului lui Dumnezeu; celelalte etape relatate în Fapte se referă la misiunea martorilor Cuvântului, principalii protagoniști, Apostolii pe care El și i-a ales (*FA* 1, 2).

A fost propusă, așadar, această sugestivă *structură convergent-progresivă* (pe lângă structurile circulare sau paralelisme din interiorul unităților literare):

A: *Lc* 4, 14 – 9, 50: Galileea;

B: *Lc* 9, 51 – 19, 40: Samaria și Iudeea;

C: *Lc* 19, 41 – 24, 49: Ierusalim;

D: *Lc* 24, 50-51: Înălțarea;

D': *FA* 1, 1-11: Înălțarea;

C': *FA* 1, 12 – 8, 1a: Ierusalim;

B': *FA* 8, 1b – 11, 18: Iudeea și Samaria;

A': *FA* 11, 19 – 28, 31: marginile pământului.

Lc 1, 1 – 4, 13 este considerat o unitate introductivă, iar *FA* 1, 1-11 ca un sumar sau rezumat al operei lucane în întregimea ei!

Încercarea este interesantă: faptele istorisite în Evanghelia a treia încep și se termină la Ierusalim, mai exact la templu (cf. *Lc* 1, 8 și 24, 53), locuri cu o simbolistică aparte; iar cartea Faptelor începe, la rândul ei, relatarea istorisirii tot de la Ierusalim, pentru a se încheia cu prezentarea sosirii și propovăduirii Cuvântului de către Sfântul Pavel la Roma, în capitala Imperiului (*Caput Mundi*), potrivit programului din *FA* 1, 8: „Îmi veți fi martori în Ierusalim și în toată Iudeea și Samaria și până la marginile pământului”.

Unitatea literară a Evangheliei a treia și a Faptelor Apostolilor

Astăzi, între exegeți, consensul este unanim: opera lucană trebuie studiată potrivit unității sale de stil și vocabular, unității gândirii teologice, unității narative, unitate care se referă la cele două cărți, Evanghelia a treia și

cartea Faptele Apostolilor⁸. J. Verheyden⁹, în „Introducerea” volumului pe care l-a editat, afirmă că există astăzi un consens aproape unanim asupra faptului că Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor au fost scrise de același autor, însă, pe de altă parte, specialiștii folosesc diferite modele pentru a desemna legătura dintre cele două volume.

„Majoritatea specialiștilor consideră că Luca a dorit să scrie o operă care să cuprindă atât istoria lui Iisus, cât și pe cea a ucenicilor, și că el a alcătuit această operă în așa fel încât ceea ce spune despre istoria lui Iisus să conțină tot ceea ce este considerat important pentru a fi continuată acea istorie de o comunitate care i s-a încredințat lui Iisus. Aceasta înseamnă că Evanghelia este o introducere la Faptele Apostolilor și baza pe care sunt alcătuite Faptele Apostolilor, dar și că Evanghelia, într-un anumit sens, are nevoie și se referă la Fapte pentru continuarea a ceea ce mesajul a înfăptuit în lume; prin urmare, Evanghelia și Faptele constituie împreună o operă unică”¹⁰.

Unitatea literară a celor două volume reiese din următoarele trei elemente: *în primul rând, introducerea la cartea Faptelor* (FA 1, 1) amintește precedentul Τὸν μὲν πρῶτον λόγον („Cuvântul cel dintâi”), adică prima carte, Evanghelia care conținea „ceea ce a început Iisus a face și a învăța, până în ziua în care S-a înălțat la cer, poruncind prin Duhul Sfânt apostolilor pe care i-a ales” (FA 1, 1-2); *în al doilea rând, legătura care articulează cele două volume*, ultimul capitol al Evangheliei și primul capitol al Faptelor: Evanghelia se încheie cu Înălțarea Domnului la ceruri (Lc 24, 50-53), iar Faptele încep cu momentul Înălțării Domnului (FA 1, 6-11); Iisus le făgăduiește „că vor fi îmbrăcați cu putere de sus”, prin venirea Duhului Sfânt, și vor deveni martori la „toate neamurile” (Lc 24, 47-49) și „până la marginile pământului” (FA 1, 8); și *în al treilea rând, dezvoltarea tematică*, care începe cu Evanghelia și continuă cu Faptele: Iisus, în Lc 24, 26-27 și 44-46, afirmă că, potrivit Scripturilor, Hristos trebuia să pătîmască și să intre întru slavă; ceea ce este subliniat mai apoi în Faptele Apostolilor, în Cuvântările kerygmatico-hristologice.

Atât Evanghelia a treia, cât și Faptele, evidențiază mântuirea și expun principalele teme ale catehezei creștine. Programul misionar încredințat de

⁸ A se vedea și G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quatro Vangeli, quattro destinatari*, Bologna, 1994, pp. 177-214; M.F. BIRD, *The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion*, în: *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (2007), pp. 425-448; R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, Edinburg, 1982, pp. 1-30; M.C. PARSONS, R.I. PERVO, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis 1993; P. WALTERS, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts. A Reassessment of the Evidence*, Cambridge, 2009.

⁹ J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142; Leuven: Peeters, 1999).

¹⁰ J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, p. 56.

Domnul Înviaț ucenicilor, în Luca 24, 47-49, este dus la îndeplinire, după cum arată Cartea Faptele Apostolilor. Făgăduința că Duhul Sfânt conduce Biserica (Lc 24, 49) își găsește pe deplin confirmarea în Fapte: împlinirea făgăduințelor vechitamentare în Persoana lui Iisus Hristos, Învierea Sa din morți și misiunea universală a credinței adresată tuturor neamurilor de sub cer. Structura generală a acestei opere literare poate fi determinată în baza următoarelor elemente structurante:

- *criteriul geografico-simbolic al călătoriilor lui Iisus și a lui Pavel la Ierusalim* (nume care apare de 26 de ori, față de un total de 63 în tot Noul Testament): criteriu care apare mai clar în Evanghelie și mai puțin clar în Fapte;

- *criteriile literare: Lc 1, 1-4 și FA 1, 1-2: cel de-al doilea prolog*, în care este menționat Teofil, se referă și la *primul*, ca și la *întreaga carte* scrisă în precedentă;

- în Lc 2, 30-32 și FA 28, 28, la începutul și încheierea întregii opere, Iisus este prezentat ca fiind Cel care a adus *mântuirea neamurilor*;

- încheierea Evangheliei (Lc 24) și începutul Faptelor (FA 1) sunt strâns împletite: Lc 24, 47 // FA 1, 8; Lc 24, 49 // FA 1, 4; Lc 24, 49 // FA 1, 8; Lc 24, 50-51 // FA 1, 9-11.

Din punct de vedere literar, această structură concentrică poate fi reprezentată astfel:

- | | |
|-----------|--|
| Lc 24, 47 | a la toate neamurile |
| | b începând de la Ierusalim |
| | c voi sunteți martorii acestora |
| | d făgăduința Tatălui Meu... îmbrăca cu putere de sus |
| FA 1, 4.8 | d' să aștepte făgăduința Tatălui...veți lua putere |
| | c' Îmi veți fi martori |
| | b' în Ierusalim |
| | a' până la marginile pământului |

Alte *criterii* care trebuie luate în considerație sunt cele *tematice* și mai ales *paralelismele tematice*¹¹.

Relația dintre Evanghelia a treia și Fapte nu se reduce numai la aceste puncte de contact mai vizibile; pot fi evidențiate și alte repetări ale unor scheme și motive din cele două volume. Foarte frecvent întâlnim în Fapte pasaje care evocă alte texte prezente și în Evanghelia a treia. Acest

¹¹ A se vedea J.N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma, 1996, pp. 53-86. C.H. TANNENHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. vol. I: „Luke”, Philadelphia, 1986; vol. II: „The Acts of the Apostles”, Minneapolis, 1990.

paralelism poate fi remarcat, spre pildă, comparând călătoria Mântuitorului la Ierusalim din Evanghelia a treia cu cea săvârșită de Sfântul Pavel, potrivit Faptelor Apostolilor:

Luca	Iisus	Fapte	Pavel
9, 51-53	Iisus hotărăște să meargă la Ierusalim	19, 21	Pavel hotărăște să meargă la Ierusalim
13, 22	Menționarea călătoriei la Ierusalim	20, 22	Merg la Ierusalim
19, 45-48	Iisus intră în templu	21, 26	Pavel intră în templu
22, 54	O mulțime prinzându-L pe Iisus	21, 30	O mulțime l-a prins pe Pavel
22 – 23	Procesul lui Iisus	21, 27 – 26, 32	Procesul lui Pavel
23	Trei declarații despre nevinovăția lui Iisus	23 - 26	Trei declarații de nevinovăție ale lui Pavel
23, 6-22	Audierea înaintea lui Irod Antipa	25, 13 – 26, 32	Audierea înaintea lui Irod Agrippa I

Pentru a determina cu mai mare precizie unitatea literară și tematică existentă între cele două volume este bine să ținem seama și de aceste elemente formale¹². Aceleași teme orchestrează întreaga operă:

Evanghelia Sfântului Luca

- 1, 1-4: Prologul cu menționarea lui Teofil;
- 1, 5 – 2, 52: Începutul activității lui Iisus;
- 3, 1: Pregătirea;
- 3, 21: Botezul întru Duhul Sfânt;
- 3, 21: Iisus se roagă în timpul Botezului Său;
- 3, 22: Duhul Sfânt coboară sub o formă sensibilă;
- 3, 23-38: Genealogia urcă până la Adam;
- 4, 14 – 9, 50: Propovăduirea în Galileea – Chemarea celor Doisprezece;
- 4, 15; 7, 16; 8, 25: Favoarea poporului;
- 4, 14: Iisus acționează prin puterea

Faptele Apostolilor

- 1, 1-5: Prologul, cu menționarea lui Teofil;
- 1, 6; 2, 47: Începutul activității Bisericii;
- 1, 15: Pregătirea;
- 2, 1: Darul Duhului Sfânt;
- 1, 14.24: Ucenicii se roagă;
- 2, 1-13: Venirea Duhului este însoțită de manifestări sensibile;
- 2, 9-11: Lista popoarelor;
- 2, 14; 12, 25: Propovăduirea în Ierusalim; Chemarea ucenicilor (Cei Șapte; Sfântul Pavel);
- 2, 47; 5, 26: Favoarea poporului;
- 4, 8: Petru plin de Duhul;

¹² Cf. F. MANNS, *Lire la Bible en Église*, Paris, 1996, pp. 294-295.

Duhului;

4, 16-30: Cuvântarea inaugurală;
Timpurile mesianice (astăzi: 4, 21);

4, 29: Iisus alungat din cetate;

4, 31 – 8, 56: Propovăduire și vindecări; conflicte;

5, 17-26: Iisus vindecă un paralytic;

5, 21 – 6, 1: Conflictul cu capii religioși;

7, 1-10: Un centurion apelează la Iisus;

7, 11-17: Învierea tânărului din Nain;

7, 36-50: Un fariseu îl critică pe Iisus pentru că a permis unei păcătoase să-L atingă;

9, 28-36: Transfigurarea (muntele, doi bărbați, norul);

9, 51 – 19, 28: Călătoria la Ierusalim (cetatea este menționată de șapte ori);

19, 45-48: Iisus intră în Templu;

20, 27-39: Saducheii și Învierea;

22, 19: Iisus frânge pâinea;

22, 54: Iisus este arestat;

22, 63-64: Iisus este lovit de un slujitor al Arhiereului;

22, 26; 23, 1.8.13: patru înfățișări ale lui Iisus (Sinedriul, Pilat, Irod și Pilat);

23, 4.14.22: De trei ori, Pilat îl declară pe Iisus nevinovat;

23, 6-12: Pilat îl trimite pe Iisus la Irod;

23, 16: Pilat vrea să-l elibereze pe Iisus;

23, 18: Iudeii strigă: „La moarte!”;

23, 47: Un centurion exprimă o idee favorabilă despre Iisus;

24, 1-27: Împlinirea Scripturilor.

2, 14-40: Cuvântarea inaugurală;
Timpurile mesianice (ultimele zile: 2, 17);

7, 58 și 13, 50: Ștefan și Pavel alungați;

2, 41 – 12, 17: Profeții și minuni; persecuții;

3, 1-10: Paralyticul vindecat în numele lui Iisus;

4, 1 – 8, 3: Conflictul cu capii religioși;

10, 1-48: Un centurion apelează la Petru;

9, 36-43: Învierea Tavitei;

11, 1-18: Petru este criticat pentru legăturile pe care le avea cu păgânii;

1, 9-11: Înălțarea (muntele, doi bărbați, norul);

19, 21 – 21, 17: Călătoria Sfântului Pavel la Ierusalim (menționat de șapte ori);

21, 26: Pavel merge la Templu;

23, 6-9: Saducheii și Învierea;

27, 35: Pavel frânge pâinea;

21, 30: Pavel este arestat;

23, 2: Pavel este lovit din porunca Arhiereului;

23, 1-26, 32: patru înfățișări ale lui Pavel (Sinedriul, Felix, Festus, Agripa);

23, 9; 25; 26, 31: Trei persoane declară nevinovăția lui Pavel;

25, 13 – 26, 32: Agripa îl interoghează pe Pavel cu permisiunea lui Festus;

26, 32: Agripa vrea să-l elibereze pe Pavel;

21, 36: Iudeii strigă: „La moarte!”

27, 3.43: Un centurion îl tratează pe Pavel cu bunăvoință;

28, 1-31: Împlinirea Scripturilor.

Metoda de lucru și stilul

Sfântul Luca este singurul autor al Noului Testament care se prezintă cu un plan propriu și o metodă de lucru pentru a-l realiza (*Lc* 1, 1-4). Scurtul prolog alcătuit din patru versete folosește un stil și expresii comune istoricilor vremii sale. Este atât de diferit acest stil al prologului de relatarea care urmează, încât, începând cu *Lc* 1, 5, ni se pare că intrăm într-o altă lume literară. Sfântul Luca intenționează să scrie o operă istorică. A consultat martorii oculari (αὐτόπται) ai evenimentelor (πράγματων) „ce s-au adevărat printre noi”; a întreprins o muncă de cercetare îngrijită și amănunțită (ἀκριβῶς), exhaustivă (πᾶσιν) cu scopul de a alcătui o narațiune istorică (διήγησιν) care să poată oferi o bază sigură (ἀσφάλειαν) învățăturilor primite de nobilul Teofil.

Narațiunea istorică, folosind izvoare scrise și orale, ar fi trebuit să se prezinte ca o istorisire ordonată (ἀνατάξασθαι) și continuă (καθεξῆς). Din păcate, Sfântul Luca, după cum nu ne spune ce martori și ce surse a consultat, tot astfel nu ne înștiințează despre modul în care și-a aranjat materialul de care dispunea.

În același timp, Sfântul Luca își dorește să fie un istoric serios (față de cei care „au încercat să alcătuiască o istorisire”), dar socotește că el trebuie să fie mai ales un evanghelist, când vorbește de „martorii, deveniți slujitorii Cuvântului” (οἱ ἅπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου). Conținutul acestei istorii este deci mântuirea creștină, vestită oamenilor de slujitorii Cuvântului. Tradiția (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν) despre care se vorbește este o tradiție religioasă, purtătoare a mântuirii; garanția istorică care are scopul de a întări credința lui Teofil.

Pentru un cititor cult din sec. I d.Hr., aceste versete păreau firești, deoarece astfel trebuia să arate o introducere la operele istorice; însă pentru noi, care cunoaștem începutul Evangheliei după Marcu sau cel al Evangheliei după Matei, prologul lui Luca este puțin straniu. Nu vorbește nici de credință, nici de Scripturile Vechiului Testament și legăturile acestora cu Iisus; nu este amintit nici Iisus și nici Dumnezeu și planul Său. Spre deosebire de ceilalți doi sinoptici, Luca a ales să nu anticipeze nimic din conținutul scrierii sale; își declară public numai intențiile planului său: să scrie pentru creștinii din a doua generație, care deja cred în Iisus și cunosc câte ceva din viața Sa; scopul scrierii sale nu este acela de a-i aduce la credință, ci de a le întări credința. Luca își întemeiază munca sa pe eforturile celorlalți (cel puțin pe cel al lui Marcu) și mai ales pe cercetările personale pe care le-a făcut, materialul specific al documentării lui (*Sondergut*). Luca re-elaborează materialul adunat, ca să arate că învățăturile primite sunt valabile și că dorește să istorisească din nou evenimentele care au marcat viața lui Iisus, însă în felul său.

Au fost cercetători (precum W.G. Kümmel și P.H. Vielhauer) care au încercat să minimalizeze contribuția istorică a lui Luca, mai ales în Fapte. Argumentul principal adoptat de aceștia, deloc convingător, este acela de a pune în contrast Faptele Apostolilor cu Epistolele pauline, de a încerca să arate că Luca nu l-a cunoscut pe Pavel, și deci Luca nu ar fi fost un colaborator și însoțitor în călătorii al Sfântului Pavel. Cât de independenți au fost tovarășii de călătorie ai Apostolului Pavel o dovedește cu prisosință cazul lui Barnaba (FA 15, 36-41; Gal 2, 13).

Pe lângă intenția sa istoriografică exprimată în prolog, Luca demonstrează că dorește să scrie istorie și prin faptul că utilizează unele particularități metodologice, specifice istoriografiei elenistice, cum ar fi spre exemplu prezentarea relatărilor în contextul istoriei universale. Luca face acest lucru în 2, 1-5, atunci când prezintă contextul internațional al Nașterii lui Iisus, iar în 3, 1-2, la fel, prezintă începutul misiunii lui Ioan Botezătorul în contextul istoric. Potrivit sincronismului istoric, el pomenește până la șapte magistrați romani, ale căror titluri oficiale (*praefectus* / *procurator*) corespund celor folosite în Imperiul Roman.

Opera lucană, așadar, este o operă istorică în slujba propovăduirii mântuirii. Ea este, deopotrivă, istorie și kerygmă, unde dimensiunea istorică a evenimentelor stă la baza kerygmei, iar finalitatea acesteia constă în actualizarea permanentă a însemnătății ei istorice. În ciuda fidelității față de izvoarele folosite, Luca reușește să confere Evangheliei sale o amprentă personală și inconfundabilă teologic și stilistic. A fost, pe bună dreptate, remarcat faptul că Luca își asumă o anumită libertate în redactarea materialului narativ, deși se vede că reproduce cu cea mai mare fidelitate cuvintele și învățăturile tradiționale ale Domnului, pe care le preia din *Marcu* și mai ales din *Fons Q* („culegerea de sentințe” - *loghia*), respectând ordinea și conținutul, permițându-și să intervină numai atunci când simte nevoia unor ajustări redacționale pentru a îmbunătăți lexicul și stilul.

Luca a fost considerat evanghelistul cel mai rafinat din punct de vedere literar. El a știut să-și folosească întregul talent istoric și literar în slujba Cuvântului Întrupat. Dovedește o bună cunoaștere a limbii grecești (*koinè*), astfel încât Fericitul Ieronim putea să afirme că *Inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit* (Epistola 20, 4). Marcu este popular. Matei este didactic. Luca, prin limba greacă, este în același timp și deosebit, dar și popular.

Dintre toți cei patru Evangheliști, Luca este cel care folosește stilul elevat al limbii grecești pentru redactarea Evangheliei sale. Sfântul Apostol și Evanghelist Luca scrie într-un mod care arată că stăpânește foarte bine limba, folosind o serie de construcții care includ modul condițional-optativ (ce exprimă o dorință), mod gramatical rar utilizat în limba greacă

comună/ populară¹³. Prefața scrisă de el, care reprezintă o singură frază lungă (Lc 1, 1-4), este scrisă în limba greacă literară și este, probabil, fraza cea mai atent construită din Noul Testament (în termeni de excelență stilistică doar pericopa din *Evr* 1, 1-4 se apropie de ea). Povestea Nașterii și a copilăriei Mântuitorului este scrisă într-un stil greco-iudaic care surprinde limba și stilul Septuagintei. În rest, Evanghelia este scrisă în limba greacă comună, corectă, pe alocuri cu unele înfloriri literare (spre exemplu Lc 3, 12) și cu numeroase ecouri din Septuaginta. Astfel, Luca arată o versatilitate literară remarcabilă. Variabilitatea sa stilistică este evidentă și în modul în care își adaptează stilul discursurilor din Evanghelie și din Faptele Apostolilor la cultura vorbitorului (compară discursul dreptului Simeon din Lc 2, 29-32 cu discursul lui Festus din *FA* 25, 14-21).

Luca folosește cel mai bogat vocabular, în comparație cu vocabularul celorlalți trei Evangheliști. Numărul total al cuvintelor diferite utilizate în Evanghelia sa este estimat diferit; Joseph Fitzmeyer (în acord cu R. Morgenthauer) apreciază ca fiind aproximativ 2055 de cuvinte. Evanghelia după Luca are, de asemenea, cele mai multe *hapax legomena*, în comparație cu celelalte trei Evanghelii: în jur de 250 de cuvinte. Așa cum a arătat Cadbury, Sf. Evangelist Luca manifestă o preferință deosebită pentru cuvintele și expresiile clasice¹⁴.

O trăsătură distinctă a stilului lucan este variația lexicală¹⁵. În relatarea despre vindecarea slăbănogului, din Lc 5,17-26, Luca folosește două cuvinte grecești diferite pentru „pat” (*klinē* și *klinidion*); vorbind despre veșmintele Sf. Ioan Botezătorul, în Lc 7, 25, el folosește două cuvinte diferite pentru îmbrăcăminte (*himation* și *himatismos*); în Lc 22, 50-51, când relatează despre tăierea și vindecarea urechii slujitorului, în momentul arestării lui Iisus, folosește două cuvinte pentru „ureche” (*ous* și *ōtion*)¹⁶.

Printre cuvintele preferate ale Sfântului Evangelist Luca se numără și cuvintele: „astăzi” (σήμερον: cf. Lc 2, 11; Lc 4, 21); „bună voință” (εὐδοκίας cf. Lc 2, 14; Lc 2, 10); „bucurie” (χαρά: cf. Lc 1, 14, 28; Lc 6, 23); „a salva” (cf. Lc 6, 9; Lc 7, 50); „mântuire / Mântuitor / a mântui” (Lc 1, 69, 71, 77;

¹³ Despre stilul limbii grecești la Luca, vezi H.J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, part 1, „The Diction of Luke and Acts” (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919); H.J. CADBURY, *The Making of Luke – Acts* (London: MacMillan, 1927), pp. 213-238; J.A. FITZMEYER, *The Gospel according to Luke*, vol. 1 (Garden City, NY: Doubleday, 1981), pp. 107-127; Nigel TURNER, „Style”, vol. 4 din *A Grammar of New Testament Greek*, de James Hope Moulton, W. F. Howard și Nigel Turner (Edinburgh: T&T Clark, 1976), pp. 45-63.

¹⁴ Cf. H. J. CADBURY, „Style and Literary Method”, vol.1, pp. 4-39.

¹⁵ H. J. CADBURY, „Four Features of Lucan Style”, în: *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, ed. Leander E. Keck și J. Louis Martyn (London: SPCK, 1968), pp. 91-97.

¹⁶ H. J. CADBURY, „Four Features of Lucan Style”, p. 93.

Lc 19, 9; cuvântul „mântuire” (σωτηρία) nu se găsește la Matei sau la Marcu, iar la Ioan apare doar o singură dată; „săraci” (cf. Lc 4, 18; Lc 6, 20); „slavă” (δόξα: cf. Lc 2, 9, 14, 32); „a lăuda” (cf. Lc 2, 20; Lc 4, 15); „păcătos / păcătoși” (ἁμαρτωλός: cf. Lc 5, 8, 30, 32).

Vocabularul său este, cu siguranță, cel mai bogat și variat, în comparație cu ceilalți evangheliști (folosește 2055 de cuvinte diferite în Evanghelie și 2038 în Fapte). Este vorba de un vocabular foarte variat, asemănător celui folosit de Josephus Flavius sau de istoricul Plutarh.

O caracteristică a stilului lucan, pe care o recunosc toți comentatorii, este versatilitatea sa, adică capacitatea sa de a varia stilul potrivit subiectului și contextului (de-ajuns să ne gândim la cuvântările rostite de Petru la Ierusalim sau la cea rostită de Pavel în areopagul din Atena), dar și dependența de izvoarele pe care le folosește. De aceea, în vocabularul său întâlnim termeni apropiați de dialectul atic (*eidōs*, *hāris*), alții de proveniență populară (*brechein*, *phagein*), alții preluați *tale quale* din izvoarele pe care le urmează (*amen*, *geena*, *mammonas*, *sabaton*) și chiar latinisme, ca în Marcu (*legion*, *soudarion*, *assarion*). Uneori, folosește expresii grecești foarte elegante, precum *kalos kai agathos* (Lc 8, 15); corectează unele cuvinte întâlnite în sursele de documentare, înlocuiește *krabbatos* cu *klinidion*, „targă mică” cu „pătuț” (Lc 5, 24; cf. Mc 2, 9); însă, în mod straniu, folosește același cuvânt *krabbatos* în FA 5, 15 și 9, 33. Aceeași varietate se înregistrează și în sintaxă. Este, oricum, mult mai îngrijită decât cea întâlnită în Marcu: Luca folosește optativul (de 11 ori în Evanghelie și de 17 ori în Fapte: se întâlnește de 28 de ori, dintr-un total de 68 de ocurențe în NT); în locul conjuncției *kai* folosește participiul și conjuncțiile *de*, *gar* și *oun*; chiar și în sintaxă, uneori, urmează stilul semitic al izvoarelor la care recurge (cf. Lc 8, 8; 9, 39). Cu siguranță, stilul lui Luca este influențat de izvoarele de origine iudeo-creștină, mai ales de Biblia greacă (LXX), pe care o cunoștea din frecventarea sinagogii ca prozelit, iar mai apoi în calitate de creștin; era Biblia considerată text sfânt și folosită în cultul comunităților creștine de limbă greacă.

În Faptele Apostolilor, Luca folosește, cu mici variații, același stil ca în Evanghelie. Caracteristică cărții Faptele Apostolilor este conjuncția enclitică *te* („și”), care este întâlnită de mai bine de 140 de ori, spre deosebire de Evanghelie, unde apare doar de 19 ori. Și în Fapte există problema diversității stilistice între prima parte (FA 1-15) și cea de a doua parte (FA 16-28): prima parte este mai semitizantă. O explicație plauzibilă ar fi aceea că, în prima parte a Faptelor, Luca depinde de surse semite, care foloseau un limbaj apropiat celui întâlnit în cele mai recente cărți ale Bibliei, în timp ce, în partea a doua, el scrie mult mai liber și personal, deoarece este un martor direct al evenimentelor pe care le trăiește personal.

Ultima caracteristică a stilului lucan este *adaptarea tradiției la mediul culturii elenistice*, căruia i se adresează: astfel, casa construită pe stâncă devine casă atunci când i se sapă temelii solide (6, 47-49); iar acoperișul casei galileene, făcut din crengi lipite între ele cu pământ, devine acoperiș cu țigle (Lc 5, 19). Luca introduce acest element inedit, valabil pentru cititorii obișnuiți cu standardele civilizației elenistice: acoperișul cu țigle. Este evidentă folosirea de *termeni medicali* (de exemplu: Lc 4, 38; 5, 18. Marcu folosește un termen din registrul popular παραλυτικός, „paralitic”, pe când Luca propune o expresie căutată: ὃς ἦν παραλελυμένος, „cel care era paralizat”: 5, 31; 7, 10; 8, 44 - θρόμβοι αἵματος = „stropi de sânge”; FA 5, 10; 9, 40). Acești termeni demonstrează ceea ce afirmă Col 4, 14, că Luca era medic, o persoană cultă care cunoștea vocabularul medical.

Transmitterile textuale și edițiile

Desigur că nu avem un text olograf de la Luca, ci copii ale copiilor făcute ulterior. Cel mai vechi manuscris este un papirus de la începutul veacului al III-lea. Ca text integrat în variante ale Bibliei, el apare din veacul al IV-lea. Absența textelor olografe ale oricăreia dintre scrierile Noului Testament nu este resimțită nici azi ca o problemă. Oricând vor fi posibile dezbatări pornind de la detalii. Cert e că textul transmis în copii este privit de specialiști ca fiind relativ bine încheșat; asupra lui se pot, deci, întreprinde cercetări și ediții critice de încredere. Putem spune că orice text modern stabilit prin ediție critică a Noului Testament, redactat în greaca veche, nu prezintă abateri de sens prea mari față de original.

În particular, fiind abordate prin metoda critică, scrierile lui Luca ridică unele probleme specifice. Însă acestea țin, în cea mai parte parte, de chiar neajunsurile metodei istorico-critice, pe care nu este locul aici să le analizăm. Vom spune doar că cele mai timpurii manuscrise ale Noului Testament pot fi împărțite în două grupe, una numită de obicei de *tradiție alexandrină* și alta *occidentală*. Trecând din nou peste nuanțe, *tradiția alexandrină* a fost cel mai des resimțită ca fiind mai temeinică și reflectând mai corect textul original; *textele tradiției occidentale* tind să amestece sau să adauge detalii, ori să fie împănate cu comentarii aparținând copiștilor.

În mare, diferențele dintre aceste *două tradiții textuale majore* sunt, de cele mai multe ori, relativ nesemnificative în ceea ce privește cele două scrieri ale lui Luca¹⁷. Deși diferența este ceva mai mare în cazul *Faptelor*, ea

¹⁷ Cf. M.É. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et réhabilitation*. I. *Introduction et textes*; II., *Apparat critique* (Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984); A. AMMASSARI, *Gli Atti del Cristo risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella colonna latina del «Bezae*

apare și în cazul Evangheliei. În principal, este vorba de diferența de lungime dintre *textele occidentale* (referința majoră: manuscrisul *Codex Bezae Cantabrigiensis*, sec. V d.Hr., marcat cu sigla *D*) și *textul alexandrin* (referința majoră: manuscrisul *Codex Sinaiticus*, sec. IV d.Hr., marcat cu litera ebraică -alef, א; *Codex Vaticanus*, B; *Codex Alexandrinus*, A, sec. V d.Hr.; *Ephraemi rescriptus*, C, sec. V d.Hr.).

Tendința generală a familiei de texte occidentale este să amplifice și să adauge adnotări textului sursă, motiv pentru care unii cercetători în trecut au crezut că textul occidental este cel original, plecând de la simplul considerent de volum și de la tendința statistică de a extinde, nu de a comprima informații. Dată fiind sesizarea acestei tendințe generale, dar și din motivul că adăugirile au generat deseori un plus nejustificat de polemici, textele occidentale, în ansamblul lor, au fost numite – cu părere de rău și oarecum tendențios – „non-interpolări occidentale”, adică un eufemism pentru a evita calificarea lor drept „umplutură”.

După separarea Evangheliei a treia de Fapte, cartea Faptelor a fost supusă mai multor revizui, iar una dintre cele mai importante este cea din *Codex Bezae*, păstrat la Cambridge. Acest text prezintă următoarele caracteristici: este mai lung cu 8,4% decât textul alexandrin (19.983 cuvinte, față de 18.400), adeseori este mult mai detaliat, întărește preeminența lui Petru, critică iudaismul, subliniază lucrarea Duhului Sfânt.

Din motive pe care cercetătorii încă nu le pot explica, majoritatea acestor non-interpolări occidentale par să se fi concentrat în capitolele Evangheliei despre Pătimirile lui Iisus. Pentru a menționa doar trei dintre cele mai faimoase: Înălțarea la ceruri a lui Iisus, care ar fi avut loc în prima zi de Paști (Lc 24, 51) (pe care și *Codex D* o omite), scena despre Petru care aleargă la mormânt și îl găsește gol (Lc 24, 12) și, poate cea mai uluitoare dintre toate, aproape întregul text al discursului lui Iisus de la Cina cea de Taină (Lc 22, 19b-20). În cel din urmă caz, *Codex D* menționează că Iisus ia pâinea și spune „Acesta este trupul meu”, fără a continua în nici un fel interpretarea despre pâine și fără a face referire la luarea potirului și la interpretarea conținutului acestuia. O altă prezență textuală inserată în Evanghelia a treia este

Codex Cantabrigiensis», (Lecture Biblique 10; Città del Vaticano, 1998); A se vedea și recenta operă a lui J. RIUS-CAMPS-J.R. HEIMERDINGER, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition*. I. *Acts 1. 1 – 5, 42: Jerusalem* (JSNTSup, 257; London: T&T Clark, 2004); II. *Acts 6, 1-12,25: From Judaea and Samaria to the Church in Antioch* (LNTS, 302; London: T&T Clark, 2006); III. *Acts 13, 1-18, 23: The Ends of the Earth. First and Second Phases of the Mission to the Gentiles* (LNTS, 365, London, T&T Clark, 2007); IV. *Acts 18, 24 – 28, 31: Rome Via Ephesus and Jerusalem* (LNTS, 415, London, T&T Clark, 2009).

găsită în *Lc* 23, 34, unde mai multe manuscrise (nu doar cele occidentale) omit din text cuvintele lui Iisus care se roagă pentru iertarea călăilor săi.

Potențialul semantic merită considerat în fiecare caz în parte, căci textul este bogat în mai multe categorii de înțelesuri. De pildă, dacă textul de la *Lc* 24, 12 aparține lui Luca, atunci avem un bun temei pentru a face o paralelă cu Evanghelia după Ioan. Textul de la *Lc* 22, 19b-20 ridică problema dacă moartea lui Iisus a inaugurat o *nouă* alianță (așa cum face referință explicită disputatul verset 20). Am dat doar aceste exemple pentru a atrage atenția asupra importanței viziunii critice asupra textului, în analiza Evangheliei după Luca.

Prologul operei lucane admite existența unor precursori și deci a unei baze documentare deja existente la care Luca a recurs: „Deoarece mulți (πολλοί) s-au apucat să compună câte o istorisire despre faptele săvârșite printre noi...” (*Lc* 1, 1). Cine sunt acești „mulți” (πολλοί)? O comparație cu Evangheliile după Marcu și Matei evidențiază ample inserții, care pot fi atribuite pe de o parte lui Marcu, iar pe de alta utilizării unei „*culegeri de sentințe*” (*loghia*), cunoscută ca *Fons Q*, comună și lui Matei, dar și lui Luca. De altfel, o parte importantă a Evangheliei după Luca nu prezintă nicio paralelă cu ceilalți sinoptici, sau cu Evanghelia a patra.

Sursele documentare și redactarea operei lucane

Izvoarele Evangheliei după Luca

Izvoarele folosite de Luca în alcătuirea Evangheliei, în afara celor scrise, proveneau din cercul familial al Mântuitorului („evanghelia copilăriei”), din cercul apropiaților lui Irod Antipa (*Lc* 13, 31-33; 8, 3; 23, 6-12; *FA* 13, 1), de la ucenicii lui Iisus, în perioada în care a rămas doi ani cu Pavel la Cezareea. Această cercetare meticuloasă a izvoarelor explică de ce Luca, în Evanghelia sa, folosește un material propriu, aproximativ de 50%, în el fiind incluse cele mai frumoase parabole rostite de Iisus.

Ipoteza cea mai răspândită astăzi și care ne permite o verificare a muncii redacționale este *ipoteza celor două izvoare* (*Mc și Q*). Sursele care pot fi documentate astăzi pentru Evanghelia a treia sunt așadar *Evanghelia după Marcu*, sau o formă mai arhaică a sa, o *culegere de sentințe ale lui Iisus*, în comun cu Matei, care sunt indicate de obicei prin *sigla Q*, și, în sfârșit, o a treia sursă ipotetică, care ar putea fi una sau mai multe, orale sau scrise, indicată cu *sigla L*¹⁸.

¹⁸ Cf. C.M. TUCKETT, *Luke*, T&T Clark Study Guides, London – New York, 2004, pp. 21-25; M.A. POWELL, *What are they saying about Luke?*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1989, pp. 16-42.

Materialul narativ împrumutat din Marcu acoperă circa 35% din Evanghelia după Luca (aproape 364 de versete). Practica autorului constă în a urma ordinea din Marcu, reluând în secțiuni mai ample relatarea sa. Aici se vede o strategie diferită adoptată de Luca, spre deosebire de Matei, care regrupează materialul de proveniențe diferite, în funcție de afinitățile tematice (de unde și alcătuirea marilor cuvântări); alta este maniera folosită de Luca, care întrerupe firul narativ al lui Marcu, când se hotărăște să introducă material eterogen¹⁹. După „evanghelia copilăriei” (1, 5 – 2, 52) din surse proprii (L), Luca urmează ordinea lui Marcu inserând în două puncte materiale preluate din Fons Q: în Lc 6, 20 – 7, 35 („mica inserție”) la al cărei sfârșit adaugă episodul propriu, al iertării păcătoasei anonime (7, 36-50) și sumarul despre femeile care-l urmau pe Iisus (8, 1-3). Reia apoi Evanghelia după Marcu din Lc 8, 4 până în Luca 9, 50; apoi reia din Fons Q și propriile surse orale sau scrise, alcătuind conținutul călătoriei lui Iisus la Ierusalim (Lc 9, 51 – 19, 27: „marea inserție”). Rezultă următoarea sinteză a folosirii surselor (Mc + Q + L) în alcătuirea Evangheliei²⁰:

Lc 1, 1-4: prologul

Lc 1, 5 – 2, 52: sursă proprie (SLc)

Lc 3, 1 – 6, 16: sursa Marcu

Lc 6, 17 – 19: Fons Q

Lc 7, 36 – 8, 3: sursă proprie (SLc)

Lc 8, 4 – 9, 50: sursa Marcu

Lc 9, 51 – 19, 27: Fons Q + sursa proprie (SLc)

Lc 19, 28 – 24, 53: sursa Marcu + sursa proprie (SLc)

În ceea ce privește materialul narativ împrumutat din Fons Q, acesta depășește cu puțin 20% din Evanghelie (235 versete). Sentințele din Q sunt sistematizate de Luca în mica și marea inserție, unde se amestecă cu unele texte proprii Evangheliei a treia.

Lăsând la o parte ceea ce a fost împrumutat din Marcu și din Fons Q, o parte importantă a textului (aproximativ 45%) aparține numai Evangheliei a treia: este vorba de aproape 550 de versete. Lista, fără a fi exhaustivă, este impresionantă²¹; a) din *materialul narativ care aparține în exclusivitate lui*

¹⁹ Cf. D. MARGUERAT (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Édition Labor et Fides, Genève, 2001; trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia – redazione – teologia*, Ed. Claudiana, Torino, 2004, p. 96.

²⁰ Cf. G. SEGALLA, *Panorama letterario del Nuovo Testamento*, Ed. Queriniana, Brescia, 1991, p. 68.

²¹ Cf. D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 98; a se vedea și J.A. FITZMEYER, *The Gospel according to Luke* (The Anchor Bible, 28), Doubleday, Garden City, New York, 1981, vol. I, pp. 83-84.

Luca amintim: „evanghelia copilăriei” (*Lc* 1-2), Învierea fiului văduvei din Nain (*Lc* 7, 11-17); vindecările femeii gârbove (*Lc* 13, 10-17), a bolnavului de hidropică (*Lc* 14, 1-6), a celor zece leproși (*Lc* 17, 11-19); urechii slugii arhierului (*Lc* 22, 50-51). Alte fragmente narrative, proprii, dintre cele mai cunoscute, sunt constituite din Pescuirea minunată (*Lc* 5, 1-11), din relatarea misiunii celor 70 de ucenici (*Lc* 10, 1 – 12, 17-20), de pericopele care se referă la Irod Antipa (*Lc* 13, 31-33; 23, 6-12), despre convertirea lui Zaheu (*Lc* 19, 1-10), despre tâlharul pocăit (*Lc* 23, 39 - 43). Referitor la femei, Luca are secțiuni proprii: iertarea femeii păcătoase (*Lc* 7, 36-50), adnotarea despre femeile care-L urmau și-L „slujeau din avutul lor” (*Lc* 8, 1-3), întâlnirea cu Marta și Maria (*Lc* 10, 38-42); cu o femeie din mulțime (*Lc* 11, 27-28), cu femeile Ierusalimului pe Drumul Crucii (*Lc* 23, 27-32). b) dintre *secțiunile didactice proprii lui Luca*, pe lângă Cuvântarea de la Cina cea de Taină (*Lc* 22, 28-33 și 35-38), semnalăm unele cateheze despre sărăcie (*Lc* 12, 13-21; 16, 1-31), despre rugăciune (*Lc* 21, 34-38), și numeroase parabole, cum ar fi: Parabola bunului samaritean (*Lc* 10, 25-37), a drahmei pierdute (*Lc* 15, 8-10), a fiului risipitor (*Lc* 15, 11-32), a iconomului necredincios (*Lc* 16, 1-13), a bogatului nemilostiv și săracului Lazăr (*Lc* 16, 19-31), a vameșului și fari-seului (*Lc* 18, 9-14).

Parabolele constituie blocul narativ cu materialul cel mai caracteristic, propriu lui Luca²². Întâlnim 17 parabole care nu se regăsesc în celelalte două Evanghelii sinoptice, iar dintre acestea numai două au ecouri paralele în Evanghelia lui Toma (*EvTom*). Dacă comparăm aceste date cu cele din Evanghelia după Matei, care în ceea ce privește sursele documentare se găsește în aceeași situație cu cea după Luca, observăm că în Matei întâlnim 12 parabole care nu se regăsesc în cele Sinoptice, dintre care cinci au ecouri paralele în Evanghelia după Toma. Lista cu cele 17 parabole care aparțin în exclusivitate lui Luca, cu referințele paralele din *EvTom*:

Cei doi datornici	<i>Lc</i> 7, 40-43	
Samariteanul milostiv	<i>Lc</i> 10, 25-37	
Prietenul inoportun	<i>Lc</i> 11, 5-8	

²² Cf. J.N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelodi Luca* (Brescia, 1991); C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London, 1935); V. FUSCO, „Parabola/Parabole”, în P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Milano, 1991), pp. 1081-1097; M. GOURGUES, *Parabolele lui Luca. Din amonte în aval* (Iași, 2006); A. J. HULTGREN, *The Parables of Jesus. A Commentary* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2000; trad.it. *Le Parabole di Gesù*, Paideia Editrice, Brescia, 2000); J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus* (Ed. Anastasia, București, 2000); G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus: ein Lehrbuch* (Göttingen, 1999; trad. it. *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia, 1999), pp. 391-426;

Bogatul nesăbuit	Lc 12, 16-21	EvTom 63
Slugile veghetoare	Lc 12, 35-38	EvTom 21b
Sluga bună	Lc 12, 47-48	
Smochinul neroditor	Lc 13, 6-9	
Stăpânul care închide ușa	Lc 13, 25	
Zidirea unui turn	Lc 14, 28-30	
Negocierea păcii pe timp de război	Lc 14, 31-32	
Drahma cea pierdută	Lc 15, 8-10	
Tatăl iubitor și cei doi fii	Lc 15, 11-32	
Iconomul necredincios	Lc 16, 1-8	
Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr	Lc 16, 19-31	
Slujitorul care-și slujește stăpânul	Lc 17, 7-10	
Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare	Lc 18, 1-8	
Vameșul și fariseul	Lc 18, 9-14	

Faptul că unele dintre aceste parabole au ecouri și în Evanghelia după Toma arată că ele sunt preluate din tradiție, însă ceea ce este surprinzător în cazul lui Luca este faptul că multe dintre ele sunt originale, fără să se regăsească în alte scrieri. Cercetătorii au evidențiat și faptul că unele dintre aceste parabole sunt foarte extinse și foarte elaborate, ceea ce le deosebește de stilul majorității pildelor rostite de Mântuitorul, care se caracterizează prin scurtimea, concizia și concentrarea asupra unui element evident. Acest fapt ne face să ne gândim că unele dintre parabolele lucane au fost compuse de către evanghelistul însuși, plecând, probabil, de la pasaje din Vechiul Testament (de exemplu Lc 10, 25-37, în legătură cu 2 Par 28, 14-15).

Luând în considerare amplitudinea acestui patrimoniu particular, unii exegeți au formulat ipoteza existenței unei Evanghelii „protolucane” complete și autonome²³. Însă, ținând seama de corespondențele foarte substanțiale din Luca cu schema lui Marcu, în general, o astfel de ipoteză este respinsă. Totuși, chiar și teoria clasică „a celor două izvoare” (*Mc* și *Fons Q*, plus *SLC* = *Sondergut*) este nepotrivită pentru a explica originea surselor lui Luca, care pare să implice un procedeu tradițional mult mai complex decât cel presupus de cercetarea critico-literară.

Izvoarele cărții Faptele Apostolilor

În ceea ce privește sursele documentare ale cărții *Faptele Apostolilor*, situația este mai dificilă și mai complexă, deoarece nu avem un material sinoptic cu care să-l comparăm, precum în cazul Evangheliei. Ipotezele

²³ Cf. B.H. STREETER, *The Four Gospels*, London, Macmillan, 1924.

formulate sunt multe și greu de identificat; J. Dupont le-a adunat și prezentat critic într-o lucrare²⁴.

Pentru prima parte a Faptelor (FA 1-15), unii cercetători propun existența unei *surse ierusalimitene de origine palestiniană* (FA 1, 6 – 2, 40; 3, 1 – 4, 31; 4, 36 – 5, 11; 5, 17-42; 8, 5-40; 9, 32 – 11, 18; 12, 1-23) și o *sursă antiohiană de origine elenistică* (FA 6, 1 – 8, 4; 11, 19-30; 15, 3-33). Din materialul fragmentar avut la dispoziție, Luca a creat o relatare continuă și un gen literar nou, cu motive literare asemenea literaturii profane din vremea lui. Reușește acest lucru și datorită corelării părților discursive cu cele narative, prin folosirea discursurilor atribuite principalilor protagoniști ai cărții, dar și prin alternarea lor cu sumare narative, prin care să generalizeze și să idealizeze ceea ce era conținut în episoadele transmise de tradiție. Mai ales în prima parte a Faptelor, Luca a făcut efortul de a alcătui o narațiune continuă, care să creeze impresia unei întinderi și dezvoltări progresive. Iar această impresie este lăsată de *sumarele narative și leitmotivele cărții*. Mai ales cele care descriu *creșterea progresivă a comunității bisericești* (FA 2, 47; 4, 4; 5, 42; 6, 7; 9, 31; 11, 24; 16, 5; 19, 10 și 20). De asemenea, Luca a folosit tradiții preexistente legate de faptele lui Petru și alte liste cu nume sau scheme kerygmatiche orale.

Pentru partea a doua a Faptelor (FA 16 - 28), care se concentrează asupra activității Sfântului Pavel, atenția cercetătorilor se îndreaptă asupra prezenței așa-ziselor „*secțiuni - noi*” („*we – passages*”) în care se schimbă brusc subiectul relatării, autorul trecând la persoana I plural, ca și cum ar face parte din grupul celor ce îl însoțeau pe Sfântul Pavel în călătorii²⁵. „*Secțiunile – noi*” se întâlnesc *de patru ori în partea a doua a cărții Faptelor* și de fiecare dată în legătură cu o călătorie pe mare, în trei momente deosebite din descrierea Faptelor: la trecerea în Europa, când Pavel pleacă din Troa la Filipi (cf. FA 16, 10-17), când pleacă de la Filipi la Milet (FA 20, 1-15), de la Milet la Ierusalim (FA 21, 1-18) și de la Cezareea la Roma (FA 27, 1 – 28, 16).

Originalitatea acestor secțiuni, care nu se regăsesc în alte opere de istoriografie din Antichitate, constă în faptul că narațiunea trece de la persoana a treia la persoana întâi (și invers) într-un mod neașteptat. Pentru a răspunde la întrebarea cine este acest „eu” care folosește „noi” s-au formulat mai multe ipoteze, însă cel puțin trei merită luate în considerare²⁶: 1) secole la rând, până în perioada modernă, a fost evident că cel care a scris opera, a

²⁴ Cf. J. DUPONT, *Les sources du Livre des Actes. Etat de question*, Bruges 1960.

²⁵ Cf. G. ROSSE, *Faptele Apostolilor. Comentariu exegetic și teologic*, Ed. Sapientia, Iași, 2016, pp. 53-66.

²⁶ Cf. D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 126.

fost cel ce în prologul operei (*Lc* 1, 3 și *FA* 1, 1) vorbește despre sine la persoana I singular și care a fost identificat cu *Luca, însoțitorul lui Pavel în călătoriile pe mare, autorul Faptelor, și care se referă la experiența proprie*, în calitate de martor ocular a ceea ce istorisește în aceste secțiuni; 2) când pentru unii exegeți a devenit destul de evident că autorul Faptelor nu ar aparține generației lui Pavel și că în „secțiunile – noi” n-ar ști să motiveze corect deplasările Apostolului (cf. *FA* 20, 16), s-a conturat o altă ipoteză: autorul Faptelor ar fi folosit alte izvoare, și atunci este diferit de cel care a scris, folosindu-se de persoana I plural. *El s-ar fi folosit de un „jurnal de călătorie”* (cf. *FA* 16, 10-17), de un rezumat protocolar, sau un jurnal personal, de amintiri scrise sau povestite de cel care a participat la călătorii, pe care le-a rescris. „Probabil, după cum afirmă G. Rossé, Luca a pus împreună diferite tipuri de itinerar: un jurnal (*FA* 16-18), un document oficial al colectei (*FA* 20-21), un posibil jurnal de călătorie sau, poate, amintiri scrise după Fapte, ale călătoriei spre Roma (*FA* 27-28)²⁷”; 3) *Luca a recurs la un artificiu literar* cunoscut de scriitorii greco-romani. Această ipoteză a început să fie propusă odată cu folosirea în studiile biblice a metodei *Redaktionsgeschichte*, metoda care se interesează de munca de redactare a autorului.

Folosirea persoanei I plural poate fi considerată și un procedeu narativ, care să confere credibilitate relatării și care să urmărească să arate cititorilor că autorul sau naratorul vorbește din experiență, că el însuși face parte din grupul de apropiați ai Apostolului.

Genul literar și arta narativă

Exegeții consideră²⁸, în baza diferitelor elemente, că cele patru *Evangelii* aparțin *genului literar istoric* și, în special, celui *biografic*, despre viața (*bios*) unui *personaj*, însă care prezintă caracteristici noi, astfel încât preferă să-l considere *istorico-kerygmatic*. De fapt, sunt opere ale ucenicilor, care îi angajează pe ascultători și pe cititori la luarea unui hotărâre și a unei opțiuni conștiente în favoarea Domnului Iisus Hristos, în scopul dobândirii mântuirii aduse de El. Acest fapt este valabil și pentru opera Sfântului Luca. Faptele Apostolilor nu se prezintă ca o scriere biografică, ci ca o *monografie istorică*, dat fiind că istorisește întâmplările unei comunități. Prin intermediul celui de al doilea volum al operei sale, Luca intenționează

²⁷ Cf. G. ROSSE, *Faptele Apostolilor*, p. 21.

²⁸ A se vedea recenta monografie a lui J.N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, Éditions Lessius, 2016.

să ofere creștinismului din vremea sa o *istorie a originilor* sale, pe care să-și întemeieze identitatea²⁹.

În vremea în care scrie Sfântul Luca, atât biografiile istorice, cât și monografiile se foloseau de elemente retorice prezente la scriitorii contemporani lor. G. Betori, după o incursiune în opera elenistică, afirmă că în istoriografia greacă era acceptat de toți principiul potrivit căruia opera istoriografică trebuia să răspundă unor canoane retorice și să folosească instrumentele expresive oferite de arta retorică, în special cele care se refereau la *dispositio*, atât a frazelor, cât și a textului, în general³⁰. Tucidide se apăra de acuza fragmentarității adusă de Diogene din Halicarnas, prin faptul că trebuie să trateze cât mai multe argumente; numai când argumentul tratat era unitar, narațiunea putea să aibă o fluiditate în exprimare. Betori citează și ceea ce spune Lucian de Samosata în tratatul său *De historia conscribenda* (*Despre cum trebuie să se scrie istoria*), când vorbește despre structura unei opere istorice; după exordiu, el recomandă procedeul intercalării sau împletirii părților succesive, astfel încât să rezulte o expunere încheagată și întreagă:

„Datoria esențială a istoricului este aceea de a dispune în mod ordonat evenimentele și de a le expune cu cea mai mare claritate”³¹. „După exordiu, care va fi mai lung sau mai scurt, după întinderea întâmplărilor ce vor fi tratate, se va trece – firesc și simplu – la narațiune. Întreaga istorie e, desigur, numai o lungă expunere. Ca atare, se cuvine să fie împodobită cu toate însușirile unei povestiri. Mersul ei trebuie să fie neted, uniform, mereu același, fără un stil prea încărcat, dar nici prea sărac în expresii. E nevoie de o limpezime, asemenea cristalului, care se obține datorită exprimării și înlănțuirii fericite a faptelor. Istoricul trebuie să realizeze o expunere încheagată și întreagă. Sfârșind să trateze un prim punct, urmează să ni-l înfățișeze pe un al doilea, ce-l continuă pe cel dintâi, fiind legat de acesta, ca să spunem așa, ca printr-un lanț. Narațiunea să nu fie întretăiată și alcătuită din mai multe povestiri puse una lângă alta. Întotdeauna, prima nu trebuie să fie față de următoarea doar într-un simplu raport de vecinătate, ci să se lege strâns laolaltă, în așa fel încât sfârșitul uneia să se împletească cu începutul celeilalte. În toate aceste povestiri, concizia este folositoare, mai ales când povestirea ți-a fost îngreunată de numeroasele lucruri pe care le aveai de spus. Ea trebuie să se înfăptuiască nu atât prin alegerea cuvintelor, cât printr-o chibzuită alegere a faptelor. Adică se cuvine să treci în fugă pe lângă

²⁹ Cf. D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, cap. IV, pp. 38-56.

³⁰ Cf. G. BETORI, „Strutturazione degli Atti e storiografia antica”, în: *Cristianesimo nella storia* 12 (1991), pp. 251-263.

³¹ G. BETORI, „Strutturazione degli Atti...”, pp. 256-257.

întâmplările mărunte și netrebuincioase, expunându-le în schimb amănunțit pe cele importante”³².

Pentru a îndeplini exigența unei expuneri ordonate, autorul trebuia să aibă o *introducere* sau un *proemium*, care să trezească atenția cititorului, ca dorință de a cunoaște, arătând importanța argumentelor care vor fi tratate, expunând mai întâi cauzele și punctele esențiale ale expunerii; și, chiar dacă ar fi lipsit un *proemium*, trebuia totdeauna oferit un scurt indiciu despre materia care urma să fie tratată. În ceea ce privea *tratarea propriu-zisă*, Lucian recomanda ca istoricul să abordeze toate argumentele, să o facă într-un mod clar și să nu fie greoi.

G. Betori deduce, în primul rând, că, pentru istoriografia antică, în organizarea narațiunii se urmărea o accentuată continuitate a istorisirii cu ajutorul diferitelor abilități, cum ar fi prologul narativ, pasajele de tranziție care aveau drept scop legarea ideilor și trecerea de la una la alta; în al doilea rând, se făcea apel la tehnica retorică, cu diferitele ei figuri de stil, cum ar fi: *incluziunile, repetițiile, paralelismul, cuvinte de legătură, chiasmul*.

Autorul Faptelor folosește istoria în funcție de mesajul teologic pe care vrea să-l transmită. Cartea Faptelor este, în primul rând, o operă teologică, care însă are și o reală valoare istorică. Pentru el, istoria se desfășoară sub călăuzirea lui Dumnezeu, ceea ce o face să fie o *istorie a mântuirii*.

Sfântul Luca nu se prezintă ca un simplu arhivist sau compilator de documente de arhivă, ci ca un *istoric* care reconstituie și *interpretează* faptele trecutului pentru a le aplica situației prezente; le face să fie instructive pentru cititorii săi, în baza necesităților comunității sale și potrivit amprentei personalității sale. El nu se ferește să folosească în structura literară și narativă a operei sale tehnicile istorice și retorice, cum ar fi: *sumarele* sau *rezumate narrative*, *secvențe narrative* sau *episoade*, *cuvântări*, tehnici comune mediului cultural în care trăiește, după cum rezultă din lectura atentă a cărții Faptele Apostolilor.

Între mijloacele caracteristice tehnicii narrative folosite de Luca se constată, în primul rând, folosirea *repetiției*, care subliniază importanța unui eveniment sau a unei învățături. Acestea sunt repetate de mai multe ori, însă totdeauna cu mici variații și nuanțe care rup monotonia și permit o mai bună înțelegere a ceea ce este istorisit. Sunt tipice *cele trei istorisiri ale convertirii lui Pavel*, o dată la persoana a treia (cf. FA 9, 3-19) și de două ori la persoana întâi (cf. FA 22, 5-16; 26, 10-18); *vedenia lui Corneliu este relatată de*

³² Cf. J. DUPONT, „La Questione del piano degli Atti degli Apostoli alla luce di un testo di Luciano di Samosata”, în: idem., *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985), pp. 19-31; Lucian DE SAMOSATA, *Cum trebuie scrisă istoria*, trad. și note de Radu Hîncu, București, 1959, pp. 55-56.

patru ori (FA 10, 3-6, 22, 30-32; 11, 13-14); *de trei ori este repetat textul hotărârii Sinodului Apostolic* (FA 15, 20 și 29; 21, 25). Cuvântările catehetice sunt asemănătoare în ceea ce privește schema (FA 2, 14-36; 3, 12-26; 10, 34-43; 13, 16-41), deși sunt puse în gura unor personaje diferite. Luca vrea să arate astfel unitatea propovăduirii apostolice³³.

Atât în Evanghelie cât și în Fapte, Luca recurge la procedeul retoric cunoscut ca *synkrisis* sau prezentarea în paralel a personajelor³⁴. Un astfel de paralelism este evident și elegant în Evanghelia copilăriei (Lc 1-2). Însă, pentru a accentua continuitatea dintre Iisus și Apostolii Petru și Pavel, autorul stabilește un paralelism între personaje și situații, prin atribuirea unor activități similare. Amintim figura lui Petru și pe cea a lui Pavel, în prima și a doua parte a cărții Faptelor: amândoi vindecă un olog, amândoi înviază un mort, amândoi vorbesc înaintea Sinedriului, amândoi țin aproape același număr de cuvântări.

	Petru (FA)	Pavel (FA)	Iisus (Lc)
Vindecarea unui olog	FA 3, 1-10	FA 14, 8-11	Lc 5, 17-26
Minuni de pedepsire	FA 5, 1-11	FA 13, 4-12	
Vindecare indirectă	FA 5, 11 (umbra)	FA 19, 11-12 (hainele)	Lc 5, 17; 6, 19; 8, 46
Minunea unei eliberări	FA (5, 17-21); 12, 3-17	FA 16, 25-34	
Vindecarea unui bolnav	FA 9, 32-35	FA 28, 7-8	Lc 4, 38-40
Învierea unui mort	FA 9, 36-42	FA 20, 7-12	Lc 7, 11-17; 8, 40-42.49-56

Pe lângă paralelismul taumaturgic, există un paralelism între începutul Evangheliei și al Faptelor, care constă în prezența activă a Duhului Sfânt. Însă aceste paralelisme s-ar putea multiplica, cum ar fi, spre pildă, între procesul lui Iisus și cel al lui Pavel, între moartea lui Iisus și a lui Ștefan, între călătoria lui Iisus din Galileea la Ierusalim și cea a lui Pavel spre Cetatea Sfântă (FA 20-21)³⁵. Acest procedeu îi permite totodată autorului să sublinieze continuitatea dintre perioada lui Iisus și timpul Bisericii, deoarece martorii săvârșesc lucrarea lor mântuitoare „în numele lui Hristos”.

³³ Cf. C.M. MARTINI, *Atti degli Apostoli. Versione – introduzione – note*, Edizioni San Paolo, 1994, p. 25.

³⁴ A se vedea J.N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Editrice Queriniana, 1991; J.N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo del libro degli Atti degli Apostoli*, Edizioni Dehoniane Roma, 1996, pp. 56-57.

³⁵ Cf. tabelul sinoptic și descrierea în J.N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, pp. 57-61.

În ceea ce privește alcătuirea relatărilor lucane în Evanghelie, *tehnica compoziției* adoptată de Luca diferă de cea întâlnită în Matei, care obișnuiește să-și regroupeze materialul tematic în mari cuvântări sau discursuri. În primul rând, Luca, în redactarea Evangheliei sale, ne permite să reconstituim pașii urmați în procesul de alcătuirea ei. La această primă etapă, pe care manualele de retorică o numeau *inventio*, se referă Luca când explică în prologul operei sale că a adunat informațiile disponibile. Acest material, totuși, trebuia să fie re-elaborat de autor pentru a-l ordona în mod coerent (*dispositio*) și a-l reda într-un stil elegant (*elocutio*).

Tehnica compoziție în Luca constă în inserarea unor secțiuni narative compacte pe care le intercalează cu mici unități literare preluate din tradiția pe care o moștenește. Această tehnică compozitivă a relatării lucane se bazează pe *patru procedee* care pot fi numite *structurale*: *rolul programatic al unor pericope*, cum ar fi spre pildă Cuvântarea rostită de Iisus în sinagoga din Nazaret (cf. *Lc* 4, 16-30) sau Relatarea despre pelerinii în drum spre Emaus (*Lc* 24, 13-35); *simetria construcțiilor narrative* care se concretizează în diptici cu caracter narativ (de exemplu „evanghelia copilăriei”, în *Lc* 1-2); *crearea unor cadre narrative* pentru încadrarea secțiunilor importante, cum ar fi, spre pildă, motivul călătoriei, care constituie cadrul narativ al părții centrale și didactice a Evangheliei a treia (*Lc* 9, 51 – 19, 28). Informația care introduce acest motiv al călătoriei lui Iisus la Ierusalim: „Și când s-au împlinit zilele înălțării Sale (τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως), El s-a hotărât să meargă la Ierusalim” (9, 51) reunește atât suirea la Ierusalim, cât și Înălțarea la Cer. Acest model hristologic regroupează două nuanțe: în primul rând, Iisus, asemenea vechilor filosofi, împărtășește ucenicilor Săi învățăturile ca un Maestru itinerant; iar, în al doilea rând, El este mai mai presus de orice filosof al Antichității, deoarece El este Mesia prevestit și așteptat, care trebuie să sufere la Ierusalim, iar parcursul existenței Sale pământești se desăvârșește prin Învierea și Înălțarea Sa.

Și ultimul element caracteristic compoziției Evangheliei a treia se referă la *unirea discretă a diferitelor pericope prin intermediul unui fir tematic*. Spre pildă, între pericopa dedicată Botezului Domnului și cea a întreprinderii ispitiri, Luca inserează genealogia lui Iisus (*Lc* 3, 23-38), care se încheie cu afirmația că Iisus este „Fiul lui Adam și Fiul lui Dumnezeu”; nici o informație redacțională nu explică motivul, însă cititorul este invitat să facă legătura între filiația dumnezeiască a lui Iisus proclamată în momentul Botezului (*Lc* 3, 22) și cea atestată de genealogie (*Lc* 3, 38) și de ce diavolul L-a pus la încercare pe Iisus (*Lc* 4, 3-9). Prin urmărirea acestui fir tematic, Luca înseamnă astfel hristologia Noului Adam³⁶.

³⁶ Cf. D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, pp. 99-100.

În redactarea operei sale, Luca a urmat criteriile expuse de maeștrii retoricii pentru reelaborarea și înfrumusețarea literară a vechilor tradiții. Cadrul său literar de referință a fost, fără îndoială, retorica elenistică, ale cărei principii și aplicare stăteau la baza educației oricărei persoane care se dorea a fi cultă în perioada Antichității. Pe lângă aceste îmbunătățiri de tip literar, Luca a adus izvoarelor sale numeroase modificări, pentru a evidenția unele aspecte ale viziunii sale teologice; cum ar fi, spre exemplu, relatarea despre chemarea primilor ucenici (*Lc* 5, 1-11) sau prezentarea lui Iisus în sinagoga din Nazaret (*Lc* 4, 16-30). Unele istorisiri au fost compuse chiar de el. Este cazul relatării copilăriei lui Iisus (*Lc* 1, 5 – 2, 42), în care se recunoaște arta sa narativă, precum și intenția sa de a urma stilul Septuagintei, pentru a pune în legătură începutul Evangheliei sale cu cărțile sfinte ale lui Israel.

Învățăturile Mântuitorului au, de asemenea, un loc central în Evanghelia a treia. Una dintre caracteristicile redactării lucane a lui Marcu constă în folosirea „sentințelor” (*loghia*) și parabolilor provenite din *fons Q* și din *Sondergut* (*SLC*). În unele cazuri, precum în „Predica de pe munte” (*Lc* 6, 20 - 49), evanghelistul a păstrat conținutul și ordinea pe care relatarea le avea în sursele documentare. În alte cazuri, însă, a unit diferite sentințe și parabile în cadrul unei conversații dintre Iisus și diferiți interlocutori, care lasă impresia unui fel de *symposion* (*Lc* 14-16), sau a dezvoltat învățăturile Sale în momentele cruciale, precum Cina cea de Taină (*Lc* 22, 24-38). Tendința de a grupa învățăturile lui Iisus formând mici cuvântări se poate percepe cu ușurință în Evanghelia a treia, deși aceste grupări nu au coerența și omogenitatea care caracterizează cuvântările kerygmatico-misionare din Faptele Apostolilor.

De asemenea, Luca s-a folosit de mijloace narrative specifice pentru a sistematiza tradițiile diferite și a alcătui o compoziție armonioasă. Un astfel de instrument narativ, foarte important, sunt sumarele. Aceste mici rezumate ale activității lui Iisus și a ucenicilor Săi îi folosesc pentru a semnaliza începutul unei noi etape în descrierea narativă, precum *Lc* 4, 14-16, care marchează începutul activității lui Iisus în Galileea. Frecvent folosește și *incluziunile*, pentru a delimita începutul și sfârșitul unei secvențe narrative, cum este cea descrisă în interiorul Templului, referindu-se la locașul cel mai sfânt al Iudaismului la începutul și sfârșitul acestei secvențe (*Lc* 19, 45 și 21, 38), episoade care urmează după descrierea Intrării în Ierusalim (*Lc* 19, 28-44).

Asemenea altor istorici din perioada elenistică, și Luca utilizează *motivul călătoriilor* ca subtilitate și tehnică narativă. Prezentarea Sfântului Pavel este dominată de o serie de călătorii care culminează cu ultima călătorie la Roma (cf. *FA* 27, 1-44). Partea centrală a Evangheliei a treia este complet ocupată de o serie de relatări de călătorie, care țin de la capitolul 9 până la 19. Când analizăm această parte a Evangheliei, reiese clar că Luca a creat

acest scenariu dramatic pentru relatarea sa folosind materiale din diferite culegeri de sentințe și o serie de note de călătorie (cf. *Lc* 9, 51, 53, 56, 57; *Lc* 10, 1; *Lc* 13, 22; *Lc* 14, 25; *Lc* 17, 11; *Lc* 18, 31, 35-36; *Lc* 19, 1, 11, 28). Printr-o muncă de redactare foarte atentă, Luca a reușit să alcătuiască o istorisire coerentă și logică.

Sumarele narative

Luca și-a redactat opera recurgând la subtilitatea oferită de tehnica narativă a sumarelor. Rolul lor este acela de a prelua unele detalii specifice ale istorisirii pe care le generalizează, dând impresia cititorului că acest lucru descris de sumar este ceva care se repetă în mod obișnuit. Și evanghelistul Marcu s-a folosit în redactarea scrierii sale de sumare (cf., spre exemplu, *Mc* 1, 39; 3, 7-12). Luca și le-a împrumutat, dar a adăugat și altele (cf. *Lc* 1, 80; *Lc* 2, 52; *Lc* 4, 14-15; *Lc* 7, 21-22; *Lc* 8, 1-3; *Lc* 13, 22; *Lc* 19, 47; *Lc* 21, 37). În Faptele Apostolilor, în care materialul de care Luca dispune este mult mai scăzut, folosirea tehnicii sumarului este mult mai importantă.

În Fapte, autorul unește într-o desfășurare unitară episoadele descrise cu *sumare redacționale* (*FA* 2, 41-48; 4, 32-35; 5, 11-16; 8, 4; 9, 31; 12, 24; 15, 35; 19, 20; 28, 31), în care repetă fraze sau cuvinte asemănătoare pentru a evidenția teme pe care vrea să le dezvolte mai apoi. Evidențiază astfel: *bucuria* primilor creștini (*FA* 2, 46; 8, 8; 13, 48 și 52), în pofida persecuțiilor reale și a situațiilor mereu amenințătoare; *creșterea cuvântului și creșterea comunității* (*FA* 2, 41 și 48; 4, 4; 5, 14; 6, 1.7; 9, 31; 11, 21.24; 13, 48-49; 16, 5; 19, 20); *libertatea de a vorbi, îndrăzneala, sinceritatea* (παρρησία) propovăduirii evanghelice în ciuda persecuțiilor (*FA* 4, 31; 5, 42; 8, 4; 15, 35; 18, 11; 28, 30-31).

Termenul *Sammelbericht* a fost folosit de K.L. Schmidt (1919) cu referire la anumite pasaje din Evanghelia lui Marcu ce prezintă, într-un mod general, activitatea lui Iisus³⁷.

Un sumar poate fi definit, astfel, ca o *expresie narativă concisă și relativ independentă, care descrie o situație sau o întâmplare, care se prelungește ca un eveniment repetitiv și indefinit ca perioadă de timp*³⁸. Acestei expunerii sintetice despre viața Bisericii, cercetătorii i-au dat numele de *sumar*; timpul verbal este imperfectul, expresie a duratei, spre deosebire de

³⁷ Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with the Introduction and Commentary* (AB 31, New York, 1998) (trad. ital., *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Editrice Queriniana, Brescia, 2003, p. 66.

³⁸ Cf. MARIA ANICIA CO, „The Major Summaries in Acts: 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16. Linguistic and Literary Relationship”, în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 68 (1992), pp. 49-85.

orist, care corespunde caracterului unic al unei scene sau episod³⁹. Perspectiva deschisă a sumarului din FA 2, 42-47 spre viitorul Bisericii, după cum reiese din restul cărții *Faptele*, apare evidențiată într-un mod particular în raport cu sumarele succesive (cf. FA 4, 32-35; 5, 12-16, 42; 6, 7-8).

Cuvântările sau discursurile kerygmatico-misionare

O subtilitate narativă și mai importantă este cea a discursurilor sau cuvântărilor atribuite protagoniștilor principali ai istorisirii.

În cartea Faptele Apostolilor, Sfântul Luca atribuie diferitelor personaje aproape *treizeci* de cuvântări (dintre care opt sunt atribuite Sfântului Petru, în prima parte a cărții, și zece Sfântului Pavel, în cea de-a doua parte): aproape o *treime* a cărții! Aceste cuvântări conțin aproape toate ideile teologice ale cărții *Faptele*, oferindu-ne în același timp cheia interpretativă⁴⁰.

Forma literară de „cuvântare, discurs, predică”, în sensul strict al cuvântului, este definită ca o *alocuțiune adresată unui public mai mult sau mai puțin numeros, cu intenția de a dezvolta un argument într-un mod unitar și precis și cu scopul de a propune aceluia public (auditor sau cititor) vestea mântuirii în Hristos, adică Evanghelia*⁴¹.

Există în cartea Faptele Apostolilor cuvântări care nu intră în această definiție; când cuvântarea este amplă, se recunoaște fără probleme, însă când ne aflăm în fața unui dialog sau a unei conversații, este greu de spus dacă și în ce măsură se poate vorbi de o cuvântare sau discurs potrivit definiției mai sus enunțate⁴².

În marele comentariu la cartea Faptele Apostolilor a lui G. Schneider⁴³, acesta prezintă în introducere un tabel cu 24 de „cuvântări”, împărțite pe trei coloane paralele: prima prezintă lista cuvântărilor atribuite Sfântului Petru (8 cuvântări), cea de a doua, pe cele atribuite Sfântului Pavel (9 cuvântări), în cea de a treia, pe cele atribuite altor personaje (7 cuvântări). Însă această clasificare este nepotrivită, deoarece cea de a treia coloană include cuvântările unor creștini (precum Sfinții Ștefan și Iacov) și ale unor necreștini (evrei

³⁹ Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (1-12), vol. I, (EDB, 2011), p. 113.

⁴⁰ Cf. H.J. CADBURY, „The Speeches in Acts” în: F.J. FOAKES – K. LAKE, (eds.), *The Beginnings of Christianity*, (London: Macmillan, 1920-1933), vol. I-V, aici vol. V, pp. 402-427.

⁴¹ Cf. C. PREDĂ, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 46.

⁴² Cf. J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, pp. 74-75;

⁴³ Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. I-II (Freiburg, Basel, Wien, 1980-1982) (trad. ital. *Gli Atti degli Apostoli. Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, vol. I-II, Editrice Paideia, Brescia, 1985-1986), vol. I, pp. 132-143; a se vedea și G. ROSSE, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Roma, 1998), p. 557; trad. rom. *Faptele Apostolilor. Comentariu exegetic și teologic*, (Editura Sapientia, Iași 2016), pp. 43-44.

sau păgâni). Cea mai interesantă este o altă clasificare, transversală, propusă de același autor prin intermediul siglelor, care grupează „cuvântările misionare” (împărțite, în baza ascultătorilor, în cuvântări adresate iudeilor și cuvântări adresate păgânilor), „apologiile” (adică cuvântările Sfântului Ștefan, din FA 7, 2-53; a Sfântului Petru, din FA 11, 5-7, și cele ale Sfântului Pavel, din FA 22, 1-21; 24, 10-21 și 26, 2-23; cu unele ezitări ar putea fi adăugat și FA 28, 17-20). Problema cuvântărilor din cartea Faptele Apostolilor a fost recent tratată și de Soards, care consideră însă drept cuvântări și unele verșete⁴⁴. J. Fitzmeyer propune un număr de 28 de pasaje care pot fi considerate cuvântări⁴⁵:

1. FA 1, 4-5.7-8: Cuvântarea Mântuitorului Înviaat adresată Apostolilor și ucenicilor;
2. FA 1, 16-22: Cuvântarea Sfântului Petru cu ocazia alegerii lui Matia;
3. FA 2, 14-41: Cuvântarea Sfântului Petru în fața iudeilor adunați la Ierusalim de sărbătoarea Cincizecimii;
4. FA 3, 12b-26: Cuvântarea Sfântului Petru la Templu, după vindecarea unui olog;
5. FA 4,8b-12.19b-20: Cuvântarea Sfântului Petru în fața Sinedriului I;
6. FA 5, 29b-32: Cuvântarea Sfântului Petru în fața Sinedriului II;
7. FA 5, 35b-39: Cuvântarea lui Gamaliel în Sinedriu;
8. FA 6, 2b-4: Cuvântarea celor Doisprezece Apostoli în fața ucenicilor;
9. FA 7, 2-53: Cuvântarea Sfântului Ștefan înaintea Sinedriului;
10. FA 10, 34b-43: Cuvântarea Sfântului Petru cu prilejul convertirii lui Corneliu;
11. FA 11, 5-17: Cuvântarea Sfântului Petru înaintea Apostolilor și fraților din Ierusalim;
12. FA 13, 16b-41: Cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei;
13. FA 14, 15-17: Cuvântarea Sfinților Barnaba și Pavel înaintea mulțimilor din Listra;
14. FA 15, 7b-11: Cuvântarea Sfântului Petru la „sinodul” apostolic din Ierusalim;
15. FA, 15, 13b-21: Cuvântarea Sfântului Iacov la „sinodul” apostolic din Ierusalim;
16. FA 17, 22-31: Cuvântarea Sfântului Pavel în Areopagul din Atena;
17. FA 18, 14b-15: Cuvântarea lui Galion înaintea iudeilor din Corint;

⁴⁴ Cf. M.L. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns* (Louisville, Westminster and Jonh Knox, 1994).

⁴⁵ Cf. J.A. FITZMEYER, *Gli Atti degli Apostoli*, pp. 74-75.

18. FA 19, 25b-27: Cuvântarea argintarului Dimitrie către colegii săi meșteri;
19. FA 19, 35b-40: Cuvântarea oficialilor cetății Efes către mulțimea locuitorilor;
20. FA 20, 18b-35: Cuvântarea Sfântului Pavel adresată preoților din Efes convocați la Milet;
21. FA 22, 1.3-21: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea mulțimii adunate la Ierusalim cu prilejul arestării sale;
22. FA 24, 2b-8: Cuvântarea retorului Tertul înaintea procuratorului Felix;
23. FA 24, 10b-21: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea procuratorului Felix;
24. FA 25, 8b.10b-11: Apelul Sfântului Pavel către Cezar;
25. FA 25, 14c-21.24-27: Cuvântarea lui Festus înaintea regelui Agripa;
26. FA 26, 2-23.25-27.29: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea regelui Agripa;
27. FA 27, 21-26: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea însoțitorilor din timpul călătoriei pe mare;
28. FA 28, 17c-20.25b-28: Cuvântarea Sfântului Pavel în fața conducătorilor iudeilor din Roma.

Importanța cuvântărilor în FA se deduce deja din numărul lor (24 sau 28) și din spațiul pe care-l ocupă în structura cărții (aproape o treime). Sunt unități literare bine structurate, scurte, redactate de Sfântul Luca și care reflectă propovăduirea din primele timpuri ale Bisericii⁴⁶.

Kerygma pe care o întâlnim în FA este o mărturie a tradiției vii și dinamice a Bisericii apostolice. C.H. Dodd⁴⁷ a fost primul care a făcut distincție între *kerygmă* și *didache*, numind astfel *kerygma* propovăduirea evenimentelor creștine necreștinilor, iar *didache*, propovăduirea adresată celor care au crezut sau simpatizanților creștinismului, pe care, după câțiva ani de studiu, ajunge să o identifice cu instrucțiunile morale ale propovăduirii. Plecând de la textul din 1 Cor 1, 21, Dodd reia teza sa centrală: *că Dumnezeu a binevoit să-i mântuiască pe oameni prin nebunia propovăduirii (kerygma). De aici și întrebarea: în ce constă, care era schema acestei kerygme primare*⁴⁸?

M. Dibelius distinge totuși între cuvântările care trebuie înțelese în analogie cu cele din istoriografia antică (FA 7, 2-53; 11, 5-17; 17, 22-31; 20,

⁴⁶ Cf. M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* Desclée, Paris, 1992, pp. 159-172.

⁴⁷ C.H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, SBib 21, Brescia, 1978; J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), pp. 66-92; 227-265;

⁴⁸ Cf. C.H. DODD, *La predicazione apostolica*, pp. 12 ș.u.

18-35; 22, 1-21) și cuvântările misionare. Spre deosebire de primele, cuvântările misionare din capitolele FA 2; 3; 4; 5; 10; 13, sunt întru totul originale și au toate aceleași schemă și conținut. Această tehnică a repetiției – care nu se întâlnește în istoriografia timpului – are un rol didactic; urmărește să-i transmită cititorului o învățătură fundamentală.

Potrivit lui Dibelius, Sfântul Luca se inspiră din practica propovăduirii creștine din timpul său (propovăduire care reflectă kerygma primară: cf. 1 Cor 15, 3-5), care urmează o schemă comună și stă la baza cuvântărilor misionare. Ea comportă cinci elemente⁴⁹:

1. o introducere, care se referă la situația concretă;
2. kerygma hristologică: viața – moartea – Învierea Mântuitorului Hristos;
3. mărturia Apostolilor;
4. proba scripturistică;
5. apelul final la întoarcere și pocăință.

Cadrul este următorul⁵⁰:

Cuvântarea din	FA 2, 14-40	FA 3, 12-26	FA 5, 29-32	FA 10, 34-43	FA 13, 16-41
1	14-21	12	29	34-35	17-22
2	22-24	13-15	30-31	36-42	23-25
3	32	15	32	39-41	31
4	25-31.34	22-26	(31)	43	32-37
5	38-39	17-20	31	42-43	38-41

Primele două elemente sunt constante; ordinea celorlalte poate să se schimbe. Toate aceste elemente demonstrează că discursurile din FA sunt opera redactorului Luca, care s-a inspirat din regulile istoriografiei epocii sale. Acest fapt este confirmat de:

- a) distribuirea lor regulată de-a lungul întregii cărți și plasarea lor în punctele cheie ale narațiunii;
- b) cuvântările Sfinților Petru și Pavel se aseamănă: au toate un caracter lucan, și nu petrin sau paulin, cu toate că personalitatea religioasă a celor doi Apostoli era diferită;
- c) stilul lucan este prezent peste tot;

⁴⁹ Această schemă propusă de DIBELIUS a fost preluată și de J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo, 1985, pp. 57-73, și de majoritatea comentatorilor germani și francezi, însă unii propun alte scheme alcătuite din șase, șapte sau nouă argumente tratate; vezi și L. GOPPELT, *L'età apostolica e subapostolica* (Brescia, 1986), pp. 53-54.

⁵⁰ Cf. G. ROSSE, *Faptele Apostolilor*, pp. 43-50.

d) folosirea Septuagintei (LXX) în citări este constantă.

M. Dibelius consideră că Sfântul Luca arată un respect considerabil față de izvoarele sale documentare și de aceea acest exeget german crede că Sfântul Luca a imitat, cel puțin până la un anumit punct, metoda narativă a istoricilor greci.

În ceea ce privește *istoricitatea* lor, în acea epocă în operele istorice (cf. Tucidide, Titus Livius, Tacitus și Iosif Flavius) erau folosite frecvent cuvântările: fie erau reconstruite în baza unor fragmente deținute de autor, fie erau alcătuite într-adevăr de autor în baza psihologiei protagonistului sau a situației sale cunoscute de istoric; cel mai adesea însă constituiau un artificiu literar pentru a pune pe buzele diferitelor personaje ideile istoricului.

În istoriografia greco-romană⁵¹ erau în vigoare, chiar pentru „discursuri”, convenții destul de diferite de ale noastre; cine citează astăzi un orator deschide ghilimele și reproduce cuvintele așa cum au fost rostite; în Antichitate, însă, istoricul, chiar dacă s-ar fi aflat în posesia unei documentații oficiale, nu putea să se limiteze la o simplă reproducere a celor spuse; dacă se întâmpla astfel, el simțea nevoia să-l avertizeze pe cititor. Discursurile trebuiau să fie o elaborare literară a autorului, care să-i permită acestuia, fie etalarea abilității sale retorice, fie să exprime punctul său de vedere asupra evenimentelor⁵². Aspectul artistic al cuvântării nu exclude totuși aderența sa la realitatea istorică.

Luca folosește aceste discursuri în același fel în care ele erau folosite de istoricii din perioada elenistică. Discursurile pot să conțină unele elemente tradiționale, însă în forma prezentă ele sunt create de Sf. Luca și reflectă mai degrabă punctul său de vedere decât pe cel al autorului original. Discursurile ne spun ceea ce Luca gândește că trebuie spus în anumite împrejurări date. Lucian de Samosata, în lucrarea sa *De historia conscribenda* 51 și 58 scrie:

„Istoricul nu trebuie să scrie ca retorii, ci se cade să înfățișeze lucrurile așa cum sunt, fiindcă el are în vedere evenimente reale. Rostul lui e numai de a le orândui și de a le face cunoscute”⁵³.

Se recomanda să se țină seama ca cele expuse să fie verosimile:

„Dacă e nevoie să înfățișezi un vorbitor, în primul rând fă în așa fel ca vorbele rostite de el să se potrivească cu acel personaj și să convină împrejurării. Dă-le apoi o cât mai mare limpezime; ți-e

⁵¹ Cf. M. ADINOLFI, „I discorsi degli Atti e i discorsi della storiografia greco-romana”, în: R. CORONA (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli. Lettura esegetico – esistenziale* (L'Aquila, 1990), pp. 59-66.

⁵² Cf. M. ADINOLFI, „Storiografia biblica e storiografia classica”, în: *Riv Bib* 9 (1961), pp. 42-58.

⁵³ Cf. LUCIAN DE SAMOSATA, *Cum trebuie scrisă istoria*, trad. și note de Radu Hincu, București, 1959, pp. 53-56.

îngăduit de data aceasta să folosești stilul oratoric și să-ți arăți meșteșugul în arta cuvântării”.

Ca subtilități narative, discursurile nu fac altceva decât să interpreteze pentru cititor evenimentele. Cuvântarea Sfântului Petru la Cincizecime (FA 2, 14-36), de exemplu, se adresează mult mai direct cititorilor lui Luca decât iudeilor din diaspora prezenți la Ierusalim.

Sfântul Luca le-a elaborat și le-a așezat în punctele cheie ale operei sale pentru a sublinia în ce sens a evoluat istoria mântuirii în primele decenii ale Bisericii; astfel îi interpela pe cititorii săi prezenți și viitori, de la care se aștepta un răspuns de credință: astfel, *prima cuvântare a Sfântului Petru* (2, 14-40) lămurește metoda hermeneutică a primilor creștini în recitirea profețiilor Scripturii ebraice, în lumina experienței lor, care trăiau împlinirea lor prin Moartea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos; *cuvântarea Sfântului Ștefan* (capitolul 7) relativiza necesitatea și unicitatea Templului din Ierusalim, justificând cultul în Duh și Adevăr în orice loc (după cum se și desfășura, în lumina învățaturii lui Iisus, în comunitățile pauline); în *cuvântarea Sfântului Pavel adresată preoților din Efes* (20, 17-38) sunt prezentate, sub forma unui testament spiritual al apostolului, o serie de îndemnuri care să-i călăuzească pe urmașii Sfântului Pavel la conducerea comunităților.

În Evanghelia a treia, cuvintele lui Iisus îndeplinesc aceeași funcție interpretativă. Luca dispune sentințele lui Iisus astfel încât să reflecte, dar și să interpreteze faptele narate care-l privesc (cf. spre exemplu Lc 4, 16-30; Lc 14, 7-24; Lc 15, 1-32).

Minunile ca *paradoxa* și *semeia*

Mântuitorul le-a dat celor Doisprezece Apostoli puterea de a face minuni în misiunea lor în Galileea (cf. Lc 9, 1, 6) și aceeași putere le-a dăruit-o și celor 72 de ucenici (cf. Lc 10, 9, 17, 19-20). În misiunea încredințată după Înviere, deși Luca nu menționează în mod explicit acest lucru, potrivit finalului Evangheliei după Marcu (16, 17-20), Iisus Domnul le-a dat puterea de a face minuni.

Sfântul Luca atribuie o mare importanță minunilor, mai ales din două motive. În primul rând, asemenea evanghelistului Marcu, consideră minunea ca fiind un element constitutiv mântuirii aduse de Iisus (cf. Lc 11, 20) și propovăduite de Biserică după Cincizecime. Iisus și Apostolii săvârșesc o serie de semne prodigioase, care revelează și fac evidentă prezența Împărăției lui Dumnezeu: (cf. seriile de minuni din Lc 7, 1-49 și 8, 22-56 și sumarele din FA 2, 43; 5, 12). Minunile sunt prezentate în strânsă legătură cu propovăduirea care proclamă mântuirea, însă ele subliniază mai ales importanța cuvântului care le explică semnificația. Astfel, potrivit textului din Luca 10, 9,

ucenicii trimiși în misiune trebuie mai întâi să-i vindece pe neputincioșii pe care-i găesc în casă și mai apoi să le vestească că „este aproape de voi Împărăția lui Dumnezeu”, ca explicare a minunii săvârșite. Urmând acest model, în Faptele Apostolilor diferitele cuvântări kerygmatică sunt prezentate ca explicații ale intervențiilor și lucrării lui Dumnezeu sau a ucenicilor Mântuitorului Hristos înviaț: cf. FA 2, 14-36 explică darul Cincizecimii; FA 3, 12-26 și FA 4, 8-12 explică vindecarea ologului de la templu; FA 14, 15-18 vindecarea paralizicului de la Listra.

O caracteristică a Evangheliei după Luca constă în desemnarea minunilor prin expresii și cuvinte rare, precum „lucrări nemaipomenite, extraordinare”, în greacă *paradoxa* (παράδοξα) și „lucrări minunate, *endoxoi* (ἐνδόξοι)”. *Paradoxa* înseamnă „lucruri care sunt alături (*para*) de opinia curentă (*doxa*)”, „lucruri imprevizibile”, „șocante”, miraculoase” (cf. și 2 Mac 9, 24, Sir 43, 25; LXX), iar *endoxoi* conține ideea de slavă divină, *doxa* (cf. Is 34, 10; LXX). Primul termen este folosit în legătură cu vindecarea slăbănogului din Capernaum (cf. Lc 5, 26: „Am văzut astăzi lucruri nemaipomenite”), iar cel de al doilea în legătură cu vindecarea femeii gârbove (cf. Lc 13, 17: „toată mulțimea se bucura pentru toate lucrurile minunate săvârșite de El”). Minunile sunt paralogice, fracturează logica obișnuită și opiniile curente. „*Doxa* devine *paradoxa* credinței. Iar această înlocuire a «opinie» cu «paradoxul» credinței marchează o bornă în istoria lumii. Există o istorie a «doxei» de până la Iisus și o altă istorie, a «paradoxei», începând cu Iisus»⁵⁴.

Un al doilea aspect specific operei lucane constă în prezentarea minunilor ca semne ale manifestării prezenței și lucrării lui Dumnezeu în istorie.

O formă specială de urmare a lui Hristos ca Model în FA este împlinirea în Apostoli și în slujirea lor a promisiunii extraordinare a lui Hristos către ucenicii lui, care este înregistrată nu în Evanghelia lui Luca, ci în cuvântările de rămas bun ale Domnului, potrivit Evangheliei lui Ioan: „Cel ce crede în Mine va face și el lucrările pe care le fac Eu și mai mari decât acestea va face, pentru că Eu Mă duc la Tatăl” (In 14, 12), astfel promițând explicit că, deși „nu este ucenic mai presus decât învățătorul său” (Lc 6, 40), ucenicul care își depășește învățătorul va face ceea ce acest verset numește „minuni și semne mari”. De aceea, în mod repetat, în cadrul relatărilor despre navigarea pe mare din FA 27, 24, pasaje destul de mari din ele sunând chiar naturalist, apar astfel de mențiuni ale unor făptuiri miraculoase ale Apostolilor (FA 27, 23-26). Trebuie de asemenea evidențiat în acest context că toate faptele de vindecare din această carte – scrise sau nu, după cum susține tradiția, de

⁵⁴ Cf. C. BĂDILĂ, *Evanghelia după Luca, traducere inedită și comentariu*, Editura Vremea, București, 2016, p. 304.

„Luca, doctorul cel iubit” (*Col* 4, 14), care se presupune că a fost interesat (și pregătit) în practicile medicinei naturiste elenistice – erau miraculoase, chiar când era vorba, de exemplu, de mușcătură de viperă, cu simptomele caracteristice descrise clinic (cf. *FA* 28, 3-6). În plus, aceste puteri miraculoase nu erau deținute doar de anumite persoane, ci și de obiecte fizice, de „ștergare sau șorțuri purtate de Pavel” (cf. *FA* 19, 12), sau chiar de umbra nematerială a lui Petru (cf. *FA* 5, 15)⁵⁵.

O aluzie implicită la o astfel de putere dată de Iisus o regăsim în cuvintele lui Iisus din mandatul misionar încredințat Apostolilor, potrivit încheierii Evangheliei a treia și începutului Faptelor: „Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă să rămâneți în cetate până ce veți fi îmbrăcați cu putere (δύναμιν) de sus [...] veți lua putere (δύναμιν) venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului” (*Lc* 24, 49 și *FA* 1, 8).

Puterea, δύναμις, făgăduită de Mântuitorul nu se referă numai la propovăduirea cuvântului evangheliei (puterea de a face față persecuțiilor, îndrăzneala și curajul de a mărturisi), ea se referă și la puterea de a înfăptui lucrări extraordinare, prin care să fie întărit cuvântul propovăduit de ei. Motivul pentru care este afirmat acest lucru se datorează faptului că δύναμις în opera luciană se întâlnește în alte contexte în legătură cu puterea de a face minuni și uneori cu puterea Duhului Sfânt. Este important să amintim cuvântarea lui Petru în casa lui Corneliu: „Cunoașteți ce s-a întâmplat în întreaga Iudee, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan: cum l-a uns Dumnezeu pe Iisus din Nazaret cu Duh Sfânt și cu putere; și umbla făcând bine și tămăduindu-i pe toți cei stăpâniți de diavol, fiindcă Dumnezeu era cu El” (*FA* 10, 37-38).

În alte locuri din Fapte, se vorbește de minuni ca fapte puternice, „minuni nemaiîntâlnite” (δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχεύουσας) (*FA* 19, 11). În evocarea minunilor făcute de Iisus, Sfântul Luca îl prezintă, potrivit propovăduirii lui Petru, ca fiind „bărbat adevărit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru (ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμει καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι’ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν)” (*FA*

⁵⁵ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, SCM PRESS, London, 2006, pp. 96-97; R.F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts* (GNS 9; Collegeville, MN: Glazier – Liturgical Press, 1984); trad. ital. *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti* (Percorsi e traguardi biblici 1; Leumann: Elle Di Ci, 1994); pp. 46-48; D. PETERSON, *The Acts of the Apostles* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans – Apollos, 2009), pp. 83-87.

2, 22). În acest verset sunt întâlnite trei substantive: *δυνάμεις*, „gesturi care implică puterea lui Dumnezeu”; *τέρατα*, „lucrări extraordinare, fapte prodigioase, care depășesc ordinea naturală, firească”; *σημεῖα*, „gesturi semnificative, semne care dezvăluie unele aspecte legate de persoana care le săvârșește”. Cele trei substantive se întâlnesc împreună numai în acest text.

Termenul *σημεῖον*, „semn” este folosit singur în *FA* 4, 16 și 22 pentru a indica minunea vindecării ologului, iar în *FA* 8, 6 pentru minunile săvârșite de Filip. De cele mai multe ori, *σημεῖον* este întâlnit împreună cu *τέρατα*, „fapte prodigioase, extraordinare, ieșite din comun”: în *FA* 2, 19 se referă la lucruri extraordinare în cer și semne pe pământ; în *FA* 2, 43 și 5, 12 faptele extraordinare și semnele sunt săvârșite de Apostoli (în cele două sumare narative); în *FA* 6, 8 se referă la faptele extraordinare și la minunile făcute de Ștefan; în *FA* 4, 30 în timpul rugăciunii comunității persecutate este invocat Dumnezeu să facă semne și minuni prin Apostoli în Biserica Sa; în *FA* 7, 36 se referă la minunile și faptele extraordinare săvârșite de Moise; în *FA* 14, 3 și 15, 12 la cele săvârșite de Pavel și Barnaba. O singură dată este întâlnită combinația *σημεῖα καὶ δυνάμεις* (*FA* 8, 13): Simon Magul este uimit de semnele și puterile lui Filip.

Termenul *δυνάμεις* se întâlnește singur, la plural, pentru a indica minunile neobișnuite pe care Dumnezeu le săvârșea la Efes prin intermediul lui Pavel (*FA* 19, 11). De multe ori este evocată (la singular) puterea minunilor (*δυνάμεις*), puterea arătată la vindecarea ologului (cf. *FA* 3, 12 și 4, 7); puterea mare cu care Apostolii mărturiseau despre Învierea Domnului Iisus Hristos (*FA* 4, 33; mărturie care era în mod evident însoțită de minuni; cf. 5, 12); puterea de care era plin Ștefan, care făcea minuni și semne mari în popor (*FA* 6, 8). Se poate concluziona: cu excepția textelor din 2, 19 și 8, 11, toate celelalte se referă la minunile săvârșite de Iisus înviat, de apostoli sau de colaboratorii lor.

Există o continuitate și o succesiune de putere dintre Iisus și apostolii Săi, nu numai în ceea ce privește vocabularul sau terminologia care se referă la minuni. În însăși relatarea minunilor, Apostolii repetă, cu diferite prilejuri, că minunile săvârșite de ei sunt de fapt săvârșite de Iisus.

Asemenea lui Iisus, apostolii au izgonit demonii (cf. *FA* 5, 16; 8, 7; 16, 18; 19, 12), i-au vindecat pe cei bolnavi (*FA* 5, 15-16; 19, 12; 28, 8-9), în special au vindecat paralitici (cf. *FA* 8, 7; 9, 33-35) și ologi (*FA* 3, 1-11; 8, 7; 14, 8-10), au înviat morți (*FA* 9, 36-42; 20, 9-12).

Un aspect important al minunilor din Faptele Apostolilor se referă la faptul că ele sunt săvârșite de Apostoli „în numele lui Iisus Hristos” (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*). „În numele” lui Iisus, Petru îl vindecă pe ologul de la Poarta Frumoasă a Templului (cf. *FA* 3, 6, 16; 4, 16): „în numele”, adică

Petru l-a vindecat cu puterea dată de Iisus Hristos. În același fel, Pavel, „în numele lui Iisus”, izgonește demonii (FA 16, 18), iar creștinii persecutați se roagă lui Dumnezeu ca Apostolii să facă semne și lucruri extraordinare „în numele lui Iisus Hristos” (cf. FA 4, 30). Când Petru îi redă sănătatea lui Enea, care zăcea paralizat de opt ani, zice: „Enea, te vindecă Iisus Hristos” (FA 9, 34). În prima călătorie misionară, la Iconiu, Domnul Iisus „aducea mărturie despre Cuvântul harului Său, făcând semne și minuni prin mâna lor”, a lui Pavel și Barnaba (cf. FA 14, 3). Iisus garanta conținutul propovăduirii lor prin minunile care ei le făceau. La Efes, Dumnezeu Însuși este cel ce săvârșește minuni nemaiîntâlnite prin mâinile lui Pavel” (FA 19, 11).

Astfel, Luca îl prezintă pe Iisus înviat, Care continuă să lucreze cu putere prin ucenicii Săi, vindecând și tămăduind bolile, izgonind demonii, așa cum făcuse în timpul activității Sale pământești. Aceeași putere, *δυνάμις*, pe care a manifestat-o înainte de Învierea sa (cf. Lc 4, 14; FA 10, 38) a transmis-o după Înviere și Apostolilor Săi.

După cum minunile săvârșite direct de Iisus aveau legătură directă nu numai cu tămăduirea fizică, ci și cu cea spirituală, la fel și cele săvârșite de apostoli. Textul principal care face legătura dintre *vindecarea fizică și vindecarea duhovnicească* este cel din FA 4, 8-12: apostolii se întreabă, în timpul procesului judiciar, „prin cine a fost el vindecat?” (FA 14, 9). Petru mărturisește înaintea arhierilor și conducătorilor poporului „că în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, pe Care voi L-ați răstignit, dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți, întru Acela stă acesta sănătos înaintea voastră!” (FA 14, 10). „Și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni în care trebuie să ne mântuim noi” (FA 4, 12).

Un aspect particular al relației dintre minune-mântuire îl constituie legătura dintre minune-credință. Asemenea minunilor săvârșite de Iisus, și cele săvârșite de Apostoli, prin puterea lui Hristos Înviat, aduceau oamenii la credință. Acest aspect este subliniat de Luca după vindecarea lui Enea (FA 9, 35) și după învierea Tavitei (FA 9, 42).

Se observă, astfel, în situații diferite (cele ale lui Iisus și cele ale Bisericii timpurii), că există o continuitate: aceeași atmosferă în jurul evenimentelor. Apostolii reiau aceeași lucrare a lui Iisus și asemenea Lui consideră gesturile taumaturgice ca prefigurări simbolice ale mântuirii pe care ei o vestesc. După cum reiese din trecerea în revistă a minunilor, propovăduirea este însoțită de minuni și semne, ceea ce înseamnă că istoria mântuirii continuă și după Învierea lui Iisus, în timpul Bisericii. *Există o unitate de concepție teologică între Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor, între istoria lui Iisus și istoria Apostolilor.*

În multe feluri, cheia terminologiei folosite în legătură cu minunile – *δυνάμις, θάμβος, θαῦμα, σημεῖον, τέρας, φανερόν* – în vocabularul

Faptelor Apostolilor, și în general în vocabularul Noului Testament, este σημεῖον, care trimite în mod explicit dincolo de fapte, oricât de spectaculoase ar fi, la *signatum*, pentru care fapta a servit ca *signum*. Un miracol nu era un vitraliu care trebuia contemplat, ci un geam transparent prin care să privești. De aceea σημεῖον apare de obicei în combinație cu unul dintre acești alți termeni, ca o clarificare a lui, precum în sintagma „puteri, minuni și semne” (δυνάμεις καὶ τέρασι καὶ σημείοις) (cf. FA 2, 22), „minuni și semne” (τέρατα καὶ σημεία) (aici și în 2, 43; 7, 36) și „semne și minuni” (σημεῖα καὶ τέρατα) (cf. FA 4, 30; 5, 12; 15, 12)⁵⁶.

Caracterul de semn al minunilor a fost subestimat de relația lor cu cuvântul lui Dumnezeu. Ele contribuie la răspândirea Cuvântului. În relatarea minunilor, autorul afirmă că ele se săvârșeau „în numele” lui Iisus Hristos Înviat, adică prin puterea Lui⁵⁷. Luca insistă asupra faptului că meritul săvârșirii minunilor i se datorează Domnului înviat și că *magia* nu are nimic în comun cu puterea taumaturgică a Mântuitorului. Luca condamnă comportamentul celor care practicau magia, precum Simon (FA 8, 9-13 și 18-24) și Elimas (FA 13, 6-12), dar și folosirea numelui lui Iisus de unii exorciști evrei (cf. FA 19, 13-20). Minunile amintite în Fapte au loc într-un context de credință, iar acest lucru ar putea explica de ce Luca acceptă în Evanghelia sa relatarea din Marcu 9, 38-40, în care Ioan, luând cuvântul, i-a zis lui Iisus: „Stăpâne, am văzut pe cineva care alunga demoni în numele Tău; noi am vrut să-l oprim, fiindcă nu Te urmează împreună cu noi” (Lc 9, 49-50). Luca lasă la o parte o frază reprodușă de Marcu: „Să nu-l opriți, căci nimeni care va săvârși o minune în numele Meu nu va putea îndată să Mă vorbească de rău”, și conservă de fapt cuvintele „Nu-l opriți! Fiindcă cine nu este împotriva voastră este pentru voi”. *Luca refuză folosirea magiei în numele lui Iisus și în ritualurile creștine, însă nu și minunile săvârșite „în numele lui Iisus”*⁵⁸.

În epistolele sale, Sfântul Pavel a conturat cel mai tăios contrast posibil între cei care „cer semne” (σημεῖα αἰτοῦσιν) sau care „caută înțelepciune” (σοφίαν ζητοῦσιν), fie ei evrei sau greci, și cuvântul lui Dumnezeu, care Îl propovăduiește pe „Hristos cel răstignit” (I Cor 1, 22-25). În Evanghelia lui Luca, Hristos răstignit și înviat este El Însuși un „semn”, după cum a profețit Simeon în Templu (Lc 2, 34-35), și după cum a confirmat însuși Hristos (Lc 11, 29-32). Și aici, în FA, Hristos „făcea semne și minuni prin mâinile” lui Pavel și ale lui Barnaba ca un mod de a „da mărturie pentru cuvântul harului Său” (FA 14, 3).

⁵⁶ Cf. J. PEIKAN, *Acts*, p. 98.

⁵⁷ Cf. R.F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*, p. 46.

⁵⁸ Cf. R.F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*, p. 47.

Ambiguitatea minunilor ca semne a devenit evidentă din reacția necredincioșilor la ele. Exasperarea lor era palpabilă: „Ce vom face acestor oameni? Căci este învederat (φανερόν) tuturor celor ce locuiesc în Ierusalim că prin ei s-a făcut o minune cunoscută (γνωστόν σημείον) și nu putem să tăgăduim” (FA 4, 16). Minunea este φανερόν, adică „evidentă”, „clară ca lumina zilei”. Nimeni n-o poate nega, fiind văzută de atâta lume. Dar uneori reacția lor a determinat o totală neînțelegere a semnului, ca la Listra, când minunile făcute de Pavel și Barnaba i-au făcut pe localnici să creadă că ei erau zeități olimpiene și au încercat să le aducă sacrificii (FA 14, 8-18) sau când, la Filipi, salvarea lui Pavel și a lui Sila din închisoare prin minunea unui cutremur l-a făcut pe temnicer să se gândească la sinucidere – dar apoi a devenit credincios în singurul Dumnezeu adevărat (FA 16, 25-34). Ambiguitatea minunilor ca semne pentru cei din afara credinței era strâns legată de chestiunea verificabilității publice, atât verificabilitatea minunilor, cât și a utilizării lor pentru a stabili credibilitatea mesajului evanghelic (FA 26, 26)⁵⁹.

Numărul și împărțirea minunilor potrivit genului literar

a) Minunile în Evanghelia după Luca

Din punct de vedere al formei literare, se disting în Evanghelia după Luca, ca și în celelalte Evanghelii, relatări miraculoase, mai mult sau mai puțin extinse, pe lângă sumarele și sentințele lui Iisus despre minuni⁶⁰.

În Evanghelia după Luca, sunt relatate 20 de minuni, dintre care șase se întâlnesc istorisite numai de Luca: pescuirea minunată (Lc 5, 1-11), învierea fiului văduvei din Nain (Lc 7, 11-17), vindecarea femeii gârbovite (Lc 13, 10-17), vindecarea hidropicului (Lc 14, 1-6), vindecarea celor 10 leproși (Lc 17, 11-19), vindecarea urechii slujitorului arhiereului (Lc 22, 51). În Evanghelia după Luca, ca și în Matei și Marcu, minunile se pot împărți astfel: 1) *Exorcisme*, în care demonul este antagonistul. În Luca întâlnim patru astfel de relatări: vindecarea îndrăcitului din sinagogă, la Capernaum (Lc 4, 33-37); demonizatul din ținutul Gherghesenilor (Lc 8, 26-39); vindecarea copilului demonizat epileptic (Lc 9, 37-43) și îndrăcitul mut (Lc 11, 14). 2) *Vindecări cu bolnavi ca beneficiari*. Există descrise șase vindecări: vindecarea soacrei lui Petru (Lc 4, 38-39); vindecarea unui lepros (Lc 5, 12-16); vindecarea slujitorului centurionului (Lc 7, 1-10); vindecarea femeii cu scurgere de sânge

⁵⁹ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, p. 98.

⁶⁰ A se vedea, mai pe larg: R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987; X.L. DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia, 1980; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 2. Mentore, messaggio e miracoli*, Queriniana, Brescia, 2002.

(Lc 8, 43-48); vindecarea celor 10 leproși (Lc 17, 11-19); vindecarea orbului de lângă Ierihon (Lc 18, 35-43). 3) *Salvarea unor persoane aflate în pericol*: Potolirea furtunii pe mare (Lc 8, 22-25); 4) *Daruri minunate cu persoane în nevoi ca beneficiari*. Întâlnim două relatări: Pescuirea minunată (Lc 5, 1-11) și înmulțirea pâinilor (Lc 9, 12-17). 5) *relatarea unor învieri din morți*. Două în Luca: învierea fiului văduvei din Nain (Lc 7, 11-17) și învierea fiicei lui Iair (Lc 8, 40-42 și 49-56); 6) *Legitimări în controversele cu adversarii Săi*. Sunt cinci relatări în Luca: vindecarea paralizicului din Capernaum (Lc 5, 17-26); vindecarea omului cu mâna dreaptă uscată (Lc 6, 6-11); vindecarea femeii gârbove (Lc 13, 10-17); vindecarea hidropicului (Lc 14, 1-6) și vindecarea slujitorului arhiereului (Lc 22, 51).

Sunt 10 sumare lucane care se referă la minuni, dintre care opt îi aparțin Sfântului Luca: (Lc 4, 40-41; Lc 5, 15, 17; Lc 6, 17-19; Lc 7, 21; Lc 8, 1-3; Lc 9, 6, 11, 43b; Lc 19, 37; Lc 23, 8; Lc 24, 19). De asemenea, în Evanghelia după Luca se regăsesc 10 sentințe ale lui Iisus despre minuni, dintre care trei le întâlnim numai în Evanghelia sa: (Lc 4, 23; Lc 7, 22; Lc 9, 1-2, 40, 49-50; Lc 10, 13-15, 17-20; Lc 11, 15-22, 16, 29; Lc 13, 32).

I. Relatări ale minunilor (20 din care 6 numai în Luca)

1) Exorcisme (demonul ca antagonist) Luca	Marcu	Matei
Demonizatul din Capernaum	4, 33-37	1, 23-28 —
Demonizatul din Gerasa	8, 26-39	5, 1-20 8, 28-34
Demonizatul epileptic	9, 37-43	9, 14-29 17, 14-21
Demonizatul mut	11, 14	— 12, 22-23

2) Vindecări (beneficiari cei bolnavi)

Soacra lui Petru	4, 38-39	1, 29-31	8, 14-15
Leprosul	5, 12-16	1, 40-45	8, 1-4
Slujitorul centurionului	7, 1-10	8, 5-13	—
Femeia cu scurgere de sânge	8, 43-48	5, 25-34	9, 20-22
Cei 10 leproși	17, 11-19	—	—
Orbul din Ierihon	18, 35-43	10, 46-52	20, 39-44

3) Salvarea unor persoane aflate în pericol

Potolirea furtunii	8, 22-25	4, 35-41	8, 23-27
--------------------	----------	----------	----------

4) Daruri minunate

Pescuirea minunată	5, 1-11	—	—
Înmulțirea pâinilor	9, 12-17	6, 35-43	14, 15-21

5) Învieri din morți

Tânărul din Nain	7, 11-17	—	—
Fiica lui Iair	8, 40-56	5, 21-43	9, 18-19, 26

6) Legitimări în fața adversarilor

Paraliticul din Capernaum	5, 17 -26	2, 1-12	9, 1-8
Omul cu mâna uscată	6, 6-11	3, 1-6	12, 9-14
Femeia gârbovă	13, 10-17	—	—
Hidropicul	14, 1-6	—	—
Slujitorul arhiereului	22, 51	—	—

II. Sumare despre minuni (12, din care 8 ale lui Luca)

Vindecări seara	4, 40-41	1, 32-34	8, 16
Vindecări felurite	5, 15	—	—
Vindecări în Galileea	6, 17-19	3, 7-12	12, 15b-16
Vindecări înaintea trimișilor lui Ioan Botezătorul	7, 21	—	—
Ucenitele lui Iisus	8, 1-3	—	—
Vindecări făcute de Apostoli	9, 6	6, 12-13	—
Vindecări felurite	9, 11	—	14, 14
Vindecări	9, 42	—	—
La Intrarea în Ierusalim	19, 37	—	—
Irod Antipa dorește să vadă un semn	23, 8	—	—
Aluziile ucenicilor din Emaus	24, 19	—	—

III. Sentințe despre minuni (10, din care 3 ale lui Luca)

În sinagoga din Nazaret	4, 23	—	—
Răspunsul lui Ioan Botezătorul	7, 22	—	11, 4-5
Puterea dată celor Doisprezece	9, 1-2	6, 7	10, 1-8
Incapacitatea celor 12 de a alunga demonii	9, 40	9, 18-29	17, 16-20
Exorcistul care alungă demoni în numele lui Iisus	9, 49-50	9, 38-39	—
Vai de cetățile rele	10, 13-15	—	11, 20-23
Întoarcerea celor 72	10, 17-20	—	—
Puterea lui Iisus de a scoate demonii	11, 15-22	3, 22-27	12, 24-29
Cei care cereau un semn din cer	11, 16, 29	8, 11-12	12, 38-39
Răspunsul pentru Irod Antipa	13, 32	—	—

b) Minunile în cartea Faptele Apostolilor

Comentatorii cărții Faptelor Apostolilor⁶¹, atunci când prezintă minunile istorisite, urmează succesiunea descrierii lor de autorul cărții. Mulți autori, totuși, pentru a evita o a doua listă care să cuprindă clasificarea lor, adaugă la enumerarea lor și o notă specifică genului literar în care se încadrează, astfel încât enumeră într-o singură listă atât *numărul minunilor* prezente în FA, cât și *clasificarea lor potrivit genului literar specific*.

Atunci când prezintă împărțirea minunilor, autorii folosesc litera inițială a unui substantiv, care caracterizează aspectul specific al fiecăreia dintre minuni; împărțirea cea mai răspândită este cea folosită în spațiul anglo-american, urmată de siglele inițiale:

E (Exorcism)	= Exorcism
H (Healing)	= Vindecare
L (Liberation from prison)	= Eliberarea din temniță
N (a Nature Miracle)	= Minuni asupra naturii
P (Punishment)	= Minuni de pedepsire
R (Raising of the dead)	= Învieri din morți
S (Summary)	= Sumare

În enumerarea minunilor din Fapte voi urma lista indicată de F. Neiryck⁶²:

1. FA 2, 43: Multe semne și minuni se făceau prin apostoli (S);
2. FA 3, 1-10: Petru vindecă un olog la poarta templului (H);
3. FA 5, 1-11: Moartea lui Anania și Safira (P);
4. FA 5, 12: Prin mâinile Apostolilor se făceau semne și minuni multe în popor (S);
5. FA 5, 15: Scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe târgi ca, venind Petru, măcar umbra lui să-i umbrească pe vreunul dintre ei (S);

⁶¹ Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HThK 5/1-2; Freiburg: Herder, 1980, 1982); trad. ital. *Gli Atti degli Apostoli* (CTNT 5/1-2; Brescia: Paideia, 1985-1986), vol. I, pp. 423-430; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (EKK 5/1-2; Zürich: Benziger, 1986); trad. ital. *Atti degli Apostoli* (Assisi: Cittadella, 1992), pp. 176-184.

⁶² Cf. F. NEIRYNCK, *The Miracle Stories in the Acts of the Apostles*, în: J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, BETL 48, Gembloux – Leuven 1979, pp. 173-175. Cf. A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc* (Paris, 1978), pp. 260-261; J.A. HARDON, „The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles”, în: *CBQ* 16 (1954), pp. 303-318; S.M. PRAEDER, *Miracle Worker and Missionary: Paul in the Acts of the Apostles*, SBL 1983, Seminar Papers, pp. 107-129.

6. *FA* 5, 16: Și se aduna și mulțimea din cetățile dimprejurul Ierusalimului, aducând bolnavi și bântuiți de duhuri necurate, și toți se vindecau (S);
7. *FA* 5, 17-21: Eliberarea apostolilor din temniță (L);
8. *FA* 6, 8: Ștefan, plin de har și de putere, făcea minuni și semne mari în popor (S);
9. *FA* 8, 6, 7 și 13: Filip săvârșea semne și minuni mari în Samaria (S);
10. *FA* 8, 18-24: Petru și Simon Magul;
11. *FA* 9, 32-35: Petru la Lida îl vindecă pe paralizatul Enea (H);
12. *FA* 9, 36-42: La Iope, Petru o înviază pe ucenica Tavita (R);
13. *FA* 12, 3-17: Minunea eliberării lui Petru din temniță (L);
14. *FA* 13, 9-12: Pedepsirea cu orbirea a magului Elimas de Pavel, prin „mâna Domnului” (P);
15. *FA* 14, 3: La Iconiu, Domnul săvârșea semne și minuni prin mâinile lui Pavel și Barnaba (S);
16. *FA* 14, 8-10: Pavel vindecă un olog din naștere la Listra (H);
17. *FA* 16, 16-18: Pavel exorcizează la Filipi o slujnică de duhul pitonicesc (E);
18. *FA* 16, 25-34: Minunea eliberării lui Pavel și Sila din temnița de la Filipi (L);
19. *FA* 19, 11-12: Și Dumnezeu făcea prin mâinile lui Pavel minuni nemaîntâlnite, încât și peste cei ce erau bolnavi se puneau ștergere sau șorțuri purtate de Pavel, și bolile se depărtau de ei, iar duhurile cele rele ieșeau din ei (S);
20. *FA* 19, 13-19: Exorcistiții iudei, cei șapte fii ai arhiereului iudeu, Sceva, încercau să alunge demonii, invocând și ei ca Pavel numele lui Iisus, însă demonii s-au întors împotriva lor.
21. *FA* 20, 7-12: Pavel îl înviază pe tânărul Eutihie în Troa (R);
22. *FA* 28, 3-6: Pavel este mușcat de o viperă și în mod minunat nu i se întâmplă nimic (N);
23. *FA* 28, 7-8: Pavel îl vindecă la Malta pe tatăl lui Publius (H);
24. *FA* 28, 9: Pavel vindecă la Malta pe bolnavii care veneau la el (S).

În lista lui Neiryneck sunt enumerate în rândul minunilor, fără să le atribuie o literă care să le clasifice, și cele două relatări din *FA* 8, 18-24: Petru și Simon Magul, și relatarea din *FA* 19, 13-19: încercarea zadarnică a celor șapte fii ai arhiereului iudeu, Sceva, de a-i alunga pe demoni. Aceste două relatări, chiar dacă nu relatează minuni, în sensul strict al cuvântului, se referă indirect la ele; de fapt aceste două relatări contribuie la creșterea celebrității și reliefează superioritatea taumaturgilor creștini, cum este

Petru, în cazul lui Simon Magul, și Pavel, în cel al celor șapte exorciști evrei, fiii lui Sceva⁶³.

Și comentatorii cărții Faptelor sunt conștienți că nu este posibilă redactarea unei liste exhaustive a minunilor amintite în Fapte, deoarece în ea sunt istorisite minuni săvârșite de oameni și fapte prodigioase cauzate de intervenția lui Dumnezeu, fără nicio mijlocire omenească; din această cauză, cercetătorii sunt obligați să interpreteze lista minunilor indicată de ei cu liste care adaugă faptele prodigioase. Astfel, G. Schneider, deși reproduce aceeași listă a minunilor compilată de Neiryneck, simte nevoia să completeze această listă cu o listă de fapte prodigioase, pe care el le numește „*wunderbare Phänomene*” („fenomene prodigioase”); între aceste fenomene prodigioase G. Schneider enumeră următoarele:

- Minunea de la Cincizecime (FA 2, 2-6);
- Cutremurul din timpul întrunirii comunității creștine (FA 4, 31);
- Răpirea lui Filip de Duhul Sfânt (FA 8, 39);
- Pavel este lovit de orbire pe drumul spre Damasc (FA 9, 8-9);
- Anania îl vindecă pe Pavel de orbire (FA 9, 17-18);
- Irod Agrippa este lovit de îngerul Domnului de o boală mortală (FA 12, 23);
- Pavel este vindecat după lapidarea suferită la Listra (FA 14, 19-20)⁶⁴.

Este necesar să citim relatările despre minuni din Evangheliile și din FA, în contextul însemnătății minunilor și legilor naturale în antichitatea târzie, și, în același timp, să recunoaștem funcția lor specială în narațiunile nou-testamentare. Surse aproape contemporane, cum ar fi *Viața lui Apolloniu din Tyana*, arată că aceste relatări miraculoase din Evangheliile și din FA nu erau nici pe departe unice și că exista o credință larg răspândită în puterea divinului – și în acei oameni cu puteri speciale conferite de divin – de a evada, nu doar din constrângerile timpului și spațiului, ci și ale cauzalității obișnuite și naturale. Totuși, interesul principal aici, în FA, nu a fost pentru aceste „minuni nemaîntâlnite” (Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας) (FA 19, 11), ca spectacole, sau a evidenția credința populară păgână în forțe impersonale neînțelese, ci pentru evidențierea atotputerniciei lui Dumnezeu Creatorul asupra creației Sale (FA 17, 24-29) și asupra legilor acesteia, nu doar la începutul timpului, ci pe tot parcursul, și până la sfârșit (FA 28, 23). În sec. I, nu mai puțin decât în sec. al XXI-lea, propovăduirea Atotputerniciei lui Dumnezeu asupra legilor naturii, mai ales implicațiile biruinței Creatorului asupra puterii morții (FA 2, 31), reprezenta cea mai bună cale de a provoca „luatul

⁶³ Cf. F. NEIRYNCK, *The Miracle Stories in the Acts of the Apostles*, p. 171.

⁶⁴ Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, p. 425.

în răs" (FA 17, 32), și din partea unui public preocupat de filosofie care, „nu-și petrecea timpul decât spunând sau auzind ceva nou" (FA 17, 21); pare-se că această aclamată nerăbdare pentru $\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\nu\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ își avea propriile limite.

Curiozitatea naturală a autorului sau a cititorului despre detaliile unor asemenea minuni de vindecare este limitată de amintirea permanentă a lucrării dumnezeiești, „Dumnezeu făcea, prin mâinile lui Pavel, minuni nemai-întâlnite" (FA 19,11), acțiune care era presupusă chiar și atunci când (ca aici) s-a spus că „Ștefan... făcea minuni și semne mari în numele lui Iisus Hristos". Chiar Iisus Însuși, pe care Petru L-a numit „Începătorul vieții" (FA 3, 15), a fost, în mesajul lui Petru „bărbat adevărit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu, în mijlocul vostru ($\alpha\upsilon\delta\omicron\rho\alpha\ \alpha\pi\omicron\delta\omicron\epsilon\delta\epsilon\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \alpha\pi\omicron\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\iota\varsigma\ \omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\acute{\iota}\eta\sigma\epsilon\nu\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$)" (FA 2, 22). Deci nu Apostolii, ci Domnul, „Care da mărturie pentru cuvântul harului Său, făcând semne și minuni prin mâinile lor ($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\omega\nu\ \chi\epsilon\iota\rho\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\omega\nu$)" (FA 14, 3), această frază prepozițională în greacă este considerată o „circumlocuțiune ebraistică" pentru a indica instrumentul sau agentul. Când Barnaba și Pavel și-au povestit experiențele „întregii adunări" a Sinodului apostolic de la Ierusalim, „istoriseau câte semne și minuni a făcut Dumnezeu prin ei între neamuri" (FA 15, 12)⁶⁵.

Summary: The work of St. Luke (the third Gospel and the Acts of the Apostles): - the second part - The structure and literary character of the Lucanian work

Recent exegeses have shown that Evangelist Luke's works were based by the author on a unitary plan: the writer did not first draft the Gospel, then the Acts, or the other way round, but both of them together. Scholars have also pointed out that the entire corpus of Luke's works is structured around the geographic and theological motif of a *twofold journey*: on the one hand, the *Saviour's journey from Galilee to Jerusalem*, where he was crucified and resurrected; the path travelled by the Gospel is one of the „growing Word" expanding from Jerusalem to Rome and the ends of the earth (Lk 9, 51 and the following); on the other hand, the *journey of St Paul to Jerusalem*, where he confesses Jesus as the Christ before the Jews: he faces imprisonment and risks death, but is not killed because he is to travel and preach the Gospel of Christ not only before the Jews of Jerusalem and Rome, but also before the gentiles in the world's capital city at the time (Acts 19, 21 and the following).

Saint Luke's writings (the third Gospel and the Acts of the Apostles) have a historical-kerygmatic character, preaching and proclaiming salvation. It is both history

⁶⁵ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, pp. 97-98.

and kerygma, because the historical dimension of the events underlies kerygma, and the ultimate goal of kerygma is to make its historical importance permanently relevant. Despite fidelity to the sources employed, Luke succeeds in conferring his Gospel a personal, distinctive stylistic and theological quality. It has been aptly noted that Luke takes some freedom in his narrative writing, although he obviously quotes very accurately the words and teachings of the Lord, which he takes from *Mark* and especially from *Fons Q* („the anthology of sentences”, *logia*), maintaining their order and content, and only allowing himself to intervene in order to improve the phraseology and the style.

The Holy Evangelist Luke is considered to be the most refined one from the literary standpoint. He placed his great literary talent and scholarly qualities as a historian, in the service of the Incarnate Word. He mastered Greek language (*koinè*), so that Blessed Jerome stated: „*Inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit*” (*Epistle* 20, 4). Mark is popular. Matthew is didactic. Luke, due to his Greek writing, is both distinguished and colloquial. He truly is God’s historian and evangelist.

Evangelist Luke is the only New Testament writer to devise his own writing plan and working method (*Lk* 1, 1-4). An educated reader of the first century A.D. found these verses very natural, because they were in keeping with the style of introductions to historical writings; but we, who are familiar with the opening verses of the Gospel of Mark or the Gospel of Matthew, find Luke’s prologue somehow strange. He does not speak about the faith or the Old Testament Scriptures and their connection to Jesus; he does not mention Jesus or God and His plan. Unlike the other two synoptic evangelists, Luke chooses to anticipate nothing of his text; he simply declares his intention of writing for the second-generation Christians, who already believe in Jesus and know about His life; his purpose is not to convert them, but rather to strengthen their faith. Luke’s writing is based on the efforts of the other evangelists (or at least Mark) and mainly on his personal research, on his distinctive material he recorded (*Sondergut*). Luke resumes and rephrases this in order to indicate that the teachings are valid and that he wishes to describe again, in his own manner, the events of Jesus’ life.

Evangelist Luke is not a mere archivist or compiler of documents, but a *historian* who reconstructs and *interprets* past events in order to show their relevance for the present; they are edifying facts for his readers, in light of the needs of his community and in accordance with his distinctive personality. He readily employs in the literary and narrative structure of his writings the historical and rhetorical devices such as: *synkrisis* (comparing and contrasting the characters), *summaries* or *narrative condensation*, *episodes*, *discourses*, *prodigious accounts* – devices commonly used in his cultural environment, as demonstrates a close reading of the third Gospel and of the Acts of the Apostles.

Rev. Assoc. Prof. Dr. David PESTROIU

„Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest

IDOLIZING WORK? TOWARDS A MISSIOLOGY OF WORK WITHIN THE ROMANIAN POSTMODERN SOCIETY

Keywords: *postmodernity, work, society, fashion,
idol, challenge, idolatry.*

Abstract

As the secularized man has developed a postmodern mindset, the concept of Luciferic individualism has undergone an autarchic evolution, keeping up with the postulate formulated by Paul Lakeland, who foresaw the escalation of demonic influence on the world, accompanying the emancipation characteristic to the advanced society¹. Idolizing the self has become a true challenge, generating further idolatry of stars, sports, various types of entertainment, or even profession. Work itself is an idol: one cannot be *in trend* unless one advances in his/her career. This feeds the consumerism and hedonism, and generates socio-political transmutations, such as migration of people and changing the traditional religious paradigms, into a new syncretic way of spiritual life. This study aims to investigate the factors accounting for this status quo, and provides possible missionary solutions, from the perspective of Orthodox missiology.

Introduction: A theological approach on work, as a divine commandment

Work is a divine attribute. The Triune God, carrying out the divine plan of creation, acts directly, performing both an intellectual work (through the Word - Logos) and a physical, material one, in the case of the bringing man into existence.

After settling in the Eden, man begins his existence with an intellectual work, exercising his cognitive function, through continuous improvement towards the ultimate goal of his creation, deification through grace. The original plan of the Most Holy Trinity was: “Let us make man in our image, after our likeness...” (*Gen* 1, 26). Later, it is recorded: “So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them” (*Gen* 1, 27). What about the likeness? According to the Fathers of the Eastern Church, the likeness should have been gained

¹ See: Paul LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age (Guides to Theological Inquiry Series)*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, ²1997, p. 89.

by man in a progressive process of knowledge and experience of grace, in full accordance with expressing the free will.

"We are in the image of God by creation and after likeness by ourselves, by our free will" says Saint Gregory of Nyssa. "Being after God's image belongs to us from our very first creation, but to do according to the resemblance of God depends on our will... By giving us this opportunity, God has made ourselves our own workers of our likeness to Him, giving us the reward for our activity and distinguishing us from the lifeless paintings that come out of the artist's hand". "The image is the likeness in potency, and the likeness is the image in the present", says St. Basil the Great.

The resemblance to God, once accomplished, would have ultimately led to *theosis*. But something came up. Obviously, it is not a cause coming from the divine work of grace, but an expression of a free choice of man. The fall into original sin has interrupted this evolutionary process of deification of man by grace, causing partial destruction of the image of God in man. The one who restores man's communion with God and restores the path of man to perfection is Jesus Christ. He himself carries out a work of redemption of the human race from the bondage of sin and death through his whole activity, called *the work of salvation of the world* culminating in the sacrifice on the Cross and His glorious Resurrection from the dead. This work presents God actively in His creation, preoccupied with restoring it to the very first state of His work, destined to be *very good* (*Gen 1, 31*).

The Holy Trinity, through the Divine Logos Jesus Christ, receives the image of man to transform and deify him by grace. At the same time, he empowers man, for Redemption is not a final act of His work, but a call to the synergistic assumption of the gift offered by God to the man who, by personal effort, is free to follow or not the way to perfection, by grace, faith and good deeds, in the Church.

This is the real work of man. It is essentially accomplished throughout the whole life that must become a projection to eternity. The work of good deeds intertwines with the increase in divine grace, leading man to the Kingdom of God.

This path to eternity takes place in the difficult context of human life in flesh, which subjects man to continual challenges and sufferings, culminating in death, as a punishment for the original sin, transmitted to all people. After the casting out of Eden, the earth becomes for man a difficult space of existence, becoming a continuous search for the *katharsis*, for the restoration of the original good. The human bondage to earth and the flow of its bodily life are bound by God to the fulfillment of some immediate duties: labor as an obligation to ensure daily living and the perpetuation of the hu-

man species by assuming family life, with all its hardships: To the woman he said: "I will greatly multiply your pain in childbearing; in pain you shall bring forth children, yet your desire shall be for your husband, and he shall rule over you". And to Adam he said: "Because you have listened to the voice of your wife, and have eaten of the tree of which I commanded you, 'You shall not eat of it,' cursed is the ground because of you; in toil you shall eat of it all the days of your life; thorns and thistles it shall bring forth to you; and you shall eat the plants of the field. In the sweat of your face you shall eat bread till you return to the ground, for out of it you were taken; you are dust, and to dust you shall return" (*Gen 3, 16-19*).

In the course of time, there has always existed the danger of the idealization of work by man. To prevent this danger, God indicated to the chosen people, through the Decalogue, several aspects of the balanced life, ensuring that, after each cycle of activity, there are also forms of rest. This is how we have the weekly rest, the sabbatical and the jubilee years. In memory of the liberation of the Jews from Egyptian bondage, Moses set the Sabbath on Saturday, but with the resurrection of Christ, rest in Christianity is celebrated on Sunday, a day on which God does not release one people from ephemeral bondage but frees the whole world from the slavery of eternal sin and death. Ever since the apostolic period, the day of rest has been celebrated on Sunday by the breaking of bread (*Acts 20, 7*) and by social work (*1 Cor 16, 1-2*) to be carried out – *diakonia*, now called, suggestively, the *Liturgy after the Liturgy*². The descent of the Holy Spirit itself, as an act of establishing the Church, occurred on a Sunday (*Acts 2, 1*), on the Apostles gathered in prayer. It thus shows the fulfillment of the words spoken by Christ in the Sermon on the Mount: "For where two or three are gathered in my name, there am I in the midst of them" (*Mt 18, 20*).

The fulfillment of the Law of God is the fundamental desideratum of the Church - the ship that carries us through the waves of life, to the haven of salvation. This is done when man knows the inner balance of life, wisely managing the most valuable resource God offers for his salvation: time. In the Golden Age of Patristics, Saints Basil the Great - in the East - and Benedict of Nursia - in the West – recommended, to those who want to reach perfection, the division of the working day into three equal parts: 8 hours for work, 8 hours for soul and prayer, 8 hours for rest and recreation. Their recipe is still valid today, more than ever.

² Ion BRIA, *Liturgia după Liturghie (Liturgy after the Liturgy)*, Athena Publishing House, Bucharest, 1996, p. 92.

Postmodernity – a fascinating, provocative and challenging splendor of our times. The postmodern idolatrous perception of work

The current society, hyper-technological and strongly influenced by secularism, nihilism and new hedonism, promotes severe imbalances against the natural flow of daily time. Postmodernity, defined by Paul Lakeland as the synergy between emancipation and demonism³, provides the ideal framework for idolizing the work and agonizing of material goods, viewed as the purpose of existence, to the extent that they constitute the foundations of consumerism and hedonism.

After the demise of the Iron Curtain, Romania, like all the countries of Eastern Europe, underwent a short period of post-communist transition, and now, especially after the European and Euro-Atlantic integration, it has reached full postmodernity. Material consumption and endless cultivation of pleasure have become the new desiderata of human existence. And because they are highly resource-consuming, considering that the transition to the market economy has produced an elite of overprivileged (to a large extent, the privileges of the old regime have been preserved), the majority of the population has experienced a profound social crisis and has been affected by intense poverty. The only chance for them to taste at least the privileges enjoyed by the elites was an idolatrous mentality towards work, with dramatic social-religious consequences.

This new idolatry manifests itself in several essential forms:

1. Overthrowing the balanced vision of the 8 hours' daily work and observance of the resting day. An impressive number of people accept to work overtime, take additional workloads, and give up the day of rest. Some even give up their annual leave. Often, in these cases, the financial and material motivation is doubled by a very dangerous autarchic mentality, promoting the vainglory of the self, exacerbated by intense work, with the ultimate goal of social and institutional advancement. Often, the man, the slave of individualism, is complicit in this aberrant program, willingly sacrificing his family, friends, cultural and social-religious life, to invest all his time into his own self-idolatry. Quoting Baudelaire, Paul Lakeland shows that "modern man is not the man who goes off to discover himself, his secret and his hidden truth, but the man who tries to invent himself"⁴. Work, in this case, becomes itself a means to support the megalomaniac plans of those who set as the purpose of their existence the venerable ranks of this transient life.

³ Paul LAKELAND, *Postmodernity...*, p. 89.

⁴ Paul LAKELAND, *Postmodernity...*, p. 14.

Obviously, this is also enhanced by marketing strategies in P.R. and human resources of companies that are becoming more and more avid for immediate profit. Tiring work has made many people unable to build families or destroyed families through disintegration, leading to the inability of procreating in time and even generating illnesses that, in extreme cases, cause death. The mentality of false elitism postulates, self-sufficiently: "I'm the only brilliant one, the others do not matter".

2. Migration of large work forces abroad. According to statistics, Romanians are the largest numbers of migrants today, second only to Syrians affected by the civil war in their country. What caused such a situation? On the one hand, the economic instability in Romania, a country in which the return of capitalism has devalued a huge category of people affected by unemployment, especially after the re-engineering of industry and foreign investments. On the other hand, the temptation of a hedonistic life, represented by the Western societies already deeply involved in postmodernity, generated snowball effects of consumerism and hedonism. The need for highly skilled labor force has led to a true exodus of Romanians in the West. Their perception of their own social position has gone through a paradigm shift. Initially, they assumed the status of *outsiders*, their goal being returning to the country and investing in economic assets, so some provincial estates had become overvalued, costing more than similar ones in Bucharest or the big cities. The situation, however, has changed. They are now much more firmly in favor of integrating into the societies they are migrating in: they apply for citizenship, enroll their children in school and acquire property in their destination countries, indicating a form of stability in terms of adaptation to new social environment conditions. Such a change of mentality was also re-evaluated by the Church. If in the past the Romanian Orthodox parishes of the Diaspora had a provisional, makeshift status, centered around the priests and faithful that lacked in stability, renting or asking for granting places of worship of other Western religions, the ecclesial structures are now very well organized, the priests have a well-defined status, the believers form powerful parish communities, and the places of worship have been either bought or built in order to avoid inconvenience.

Speaking of migration, we need to take into account not only the cross-border movement of the population in search for jobs. It is equally necessary to analyze the phenomenon of internal migration, from the poor rural areas to the developed urban areas. Sociologist Mirel Bănică also highlights its religious consequences: "the experience of Western secularization

has shown that there is a direct link between the loss of the religious identity of a society and its «deruralisation»⁵.

Grace Davie's famous phrase that defines the secularization, *believing without belonging*⁶, aptly describes these moving masses that leave their places of origin, along with the customs inherited from generation to generation, giving up the traditional religious community. They keep, however, a religious affiliation, often corrupted by the import of new ideologies in a cosmopolitan, syncretistic manner to be *in trend*. As we have seen in a recent work, «the postmodern architecture has re-shaped, creating real «temples» of commerce - malls and supermarkets that gather together a multitude of meanings of matter waste»⁷. Even at the mall - or maybe, especially here, Pete Ward rightly believes that faith in God must be confessed. In a revealing work: *God at the Mall. Youth Ministry That Meets Kids Where They're At*, he notes the motivation of this approach:

„Encounter with God is dangerous. «The beginning of wisdom is the fear of God». God is not a casual acquaintance or a cuddly toy. The Creator of the world is not at our beck and call. We cannot summon God up in prayer or in worship. We encounter God because God chooses to meet with us. We give ourselves to God; we do not strike up a contract. We never meet God as equals. We do not possess or own the gospel story of which we are a part. We participate in the story as players and actors keeping in step with a God who knows the next scene. Worship is the act of acknowledging the goodness of God and the creatureliness of humanity»⁸.

The financial reward of work, regarded as a goal in itself, fuels both consumerism and new hedonism. Obviously, there are many examples of forms of consumerism based on non-work (dividends, inheritances, etc.), but the purpose of human lucrative activity is not providing the daily food anymore, but the pleasure of scattering, of over-consuming, of creating fun, the latter being limited to the cultivation of the body in complete contempt for what is really important, the soul. Therefore, an important component of this activity is the pleasure industry, which is fueled by the deception of the so-called «oldest trade in the world». In fact, it is a distorted form of

⁵ Mirel BĂNICĂ, *Locul celuilalt - Ortodoxia în modernitate (The place of the other - Orthodoxy in Modernity)*, Ed. Paideia Publishing House, Bucharest, 2007, p. 31.

⁶ Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945*, Blackwell, Oxford, 1994, p. 23.

⁷ David PESTROIU, *Ortodoxia românească în postmodernitate. Prelegeri de misiologie contextuală (The Romanian Orthodoxy in Postmodernity. Lectures of Contextualized Missiology)*, Ed. Universității din București Publishing House, Bucharest, 2017, p. 147.

⁸ Pete WARD, *God at the Mall. Youth Ministry That Meets Kids Where They're At*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2012, p. 42.

indefinite gain, relying on man's willingness to invest, anytime and anyway, in entertainment.

3. Going through the stages that lead to the idolatry of the self, we can not fail to notice the impact of the new technologies, especially the channels of communication, on the postmodern man. From the mere display of all experiences, feelings and personal activities, through social networks, it has come to a dangerous generalized self-importance. Everyone is considered a star or a celebrity, and some are trying, in any possible way, to convince the masses to follow their posts as often as they can. These are the so-called "vloggers", who actually receive money according to the number of views at their posts. That is why so many of them use their personal charisma to attract attention. Perhaps it would not have even been something to condemn, as long as they had no audience. But for the consumers of such "productions", who are excited by them, the consequences can be dramatic. Everything revolves around this false glimpse of some self-propelling "in vogue" people, but, once their star sets, they will no longer be able to rekindle it.

New technologies create the mirage of virtual worlds. Here, the work of the human brain designs in the electronic environment fictional forgeries, many of them even contain the elements of a compromised theology, with obvious new-age undertones, promoting a specific cosmogony and an exclusively hedonistic teleology. Using fine-tuned audio and video effects, movies are produced on the computer that indirectly incites viewers' mistrust in traditional religions and promotes syncretic teachings and concepts. It is notorious that many film actors, directors and filmmakers, especially from Hollywood - USA, are the adherents of Scientology, a religion based on a literary production of SF - *Dianetics* by Lafayette Ron Hubbard. Many of these films underlie the very profitable industry of gaming, stimulating new hedonism. It is totally bizarre that such craftsmanship of the human mind, some of which is totally improbable, is credited with prestigious TV channels with supposed scientific rigor, such as Discovery or National Geographic, which offer broadcasting time to the so-called spiritual alternatives, esotericism and even false prophecies. The interest these channels have shown, for example, in the alleged "discoveries" related to the end of the world in 2012 is inconceivable, even though the gross version of a so-called prophecy related to the limit of the Mayan calendar was reinterpreted in the sense of the already famous *Shift of the Ages*, which involves a paradigm shift very similar to that promoted by the *New Age*. The documentary film and Gregg Braden's book, *Awakening to Zero Point*, are illustrative in this aspect. Their promotion shows that, behind some apparent claims of science, there are hidden marketing interests that define a true entertainment industry.

This is part of the already famous defining formula of postmodernity by Jean-François Lyotard: "incredulity towards meta-narratives"⁹: all traditional existential expressions are compromised, instead of them being promoted niche formulations, in a true mosaic of teachings and syncretic practices, agglutinating the allegedly theological and cosmogonic formulas, ideologies and acts of worship from the most diverse and non-conformist. In fact, non-conformisms are also the basis for the emergence of new religious movements, according to Jean Francois Mayer¹⁰.

Faced with all these challenges of postmodernity, theologians, and above all, missiologists - always in the vanguard of theology - have the duty of firmly proclaiming faith in the unique message of Revelation. The only valid meta-narrative is the history of the salvation of the human race, and its promotion is the basic activity of the Church in a world that seems to abandon the eschatological sense of existence, to cultivate contingency and ephemeral consumption and hedonism. A misunderstood dimension of this life is work, regarded as an end in itself, as a source of pleasure lived exclusively in the perspective of fostering human life in the flesh without the prospect of eternal happiness.

The Church must have a special dynamism, it must become, according to Pete Ward's expression, *liquid*, that is, to be able of embracing the postmodern world in disorganization and transform it, through a living, working and confessing presence:

„The mutations of parish- and congregation-based church indicate that liquid modernity will not sweep away the existing church. When ice turns to water, for a substantial period it exists as solid and liquid. We should expect to see solid and liquid types of church develop in response to cultural change. This is similarly the case with solid and liquid modernity. What we describe is not a postmodernity, that is, a time when modernity has come to an end. Liquid modernity melts parts of solid modernity and leaves other parts still fairly solid. These too are the mutations of solid church. They look sort of the same, but they too have been affected by the changes in contemporary culture. One reason for this is that some characteristics of modernity remain helpful and useful. (...) Solid church, by ignoring the fluid nature of culture, has found itself stranded on a desert island. (...) The possibility of engaging in mission within the surrounding culture becomes

⁹ Jean François LYOTARD, *The Postmodern Condition: a report on Knowledge*, Translation from French by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p. XXIV.

¹⁰ Jean-François MAYER, *Sectele. Neconformisme creștine și noi religii (The Sects. Christian Dissents and New Religions)*, Enciclopedica Publishing House, Bucharest, 1998, p. 71.

increasingly problematic because in seeking refuge it has been forced to present itself as in some way separated from ordinary life. (...) Second, liquid church is essential because it takes the present culture seriously and seeks to express the fullness of the Christian gospel within that culture. Solid church has mutated because it has ignored cultural change, and as a result it has found itself to be changed in ways that are less than planned or perfect. In catering to the religious needs of some, it has as a consequence failed to respond to the wider spiritual hunger. Solid church will continue to change and adapt to contemporary culture, and in many places people will find ways to develop distinctive styles of mission and evangelism. At the same time the mutant genetic code within these kinds of churches means that they are a poor starting point for a new kind of church that connects with the liquid flow of spiritual hunger evident in our societies. To do this we need to start afresh with a liquid church Reformation"¹¹.

Conclusions: The Church's response to the challenges of contemporary society. A missionary approach

From a missionary perspective, the Church must act against the challenges of postmodernity in terms of labor and material goods through well-defined strategies and programs. Some of these could be:

1. A more active ecclesial presence in the public space, in order to expose the danger of the workaholic lifestyle, as not being in accordance with the Gospel of the Savior Jesus Christ. Martha's *great care* was overwhelmed by Mary's love, who chose to put the soul in the forefront, as the Lord shows in the words: "Mary has chosen what is better, and it will be not taken away from her" (*Lk* 10, 42). Socially, these totally inhumane demarches of some companies that attract their employees in the whirl of a total dedication of their own resources to the interests of the company, in the manner of true modern slavery, should be exposed.

2. Against the spreading ideology of consumerism, the Church must amplify its philanthropic message, tending to "the image of Christ in the humble" (*Mt* 25), creating specific programs and structures (Social, Medical, Educational Centers etc.) urging people to be generous with their fellows, in their turn. The waste of goods, from an individualistic perspective, is a form of selfishness and isolation of the postmodern man, incapable of communion with his fellow men. That is why it is necessary to (re)create direct bridges between people, by cultivating community projects that will make them more responsible and will motivate them to regain the harmony of the social

¹¹ Pete WARD, *Liquid Church*, Hendrickson Publishers/ Paternoster Press, Peabody, Massachusetts, USA / Carlisle, Cumbria, UK, 42005, pp. 29-30.

group. Social networks can be a means in this sense, and not a purpose in itself, because they cannot replace the warmth of human feelings manifested freely, openly and directly.

3. Migration is a missionary opportunity to strengthen the Christian communities, to which the Church owes providing well-articulated pastoral resources. Religious-moral life and the respect for traditional values must define migrant groups in the sense of preserving and promoting the Romanian ethos. Globalization has the effect of dimming consciousness and obliterating identity; that is why the missionary communities in the *Diaspora* emphasize precisely their belonging to this traditional singularity. Particular attention should be paid to those who are at home, mostly vulnerable: children, the sick, the elderly, to whom the Church must initiate specific programs of assistance and permanent counseling.

4. Even though it is traditionalistic, the Orthodox Church is perfectly integrated into the present times. Its message is easily transmitted through its own radio and TV stations, social networking sites and news portals, as well as through the numerous websites of the organizational structures (bishoprics, parishes, monasteries) or ecclesiastical NGOs. However, its courageous confession, in the spirit of the Gospel and its bi-millennial tradition, is intensely bruised by denigrating campaigns designed to destabilize its decisive role in society. An unprecedented offensive of atheism and secularism has culminated in true violent nihilism. The ecclesial response to these aggressions is full of discernment, appealing to gentleness and tolerance, waiting for the return of the *prodigal son* (Lk 15, 11-32), but with the firmness of not compromising the doctrine and moral status received from Jesus Christ, The Holy Apostles and the Fathers of the Church.

5. Faced with the *new hedonism*, the Church proposes the harmony of life lived with Christ and in Christ. The concupiscent pleasures are considered sins, rightly considered by the wise Solomon to be sweet as honey at first, but then your mouth is filled with gravel (Prov 20, 17). Cultivating the body's pleasure, often in a total waste of goods, the postmodern man painfully feels frustrations, discontents and disappointments that lead to a disturbed state of mind such as mental illness or even collapse (suicide). The many psychologists who offer to help do nothing but unjustly cultivate the idolatry of their own self. Instead, the Christian confessor directs his disciples to a realistic assumption of the responsibilities of human life in the flesh, by humility, diligence and permanent co-operation with divine grace, to the fulfillment of the eternal life's desire for peace, harmony and love of the Most Holy Trinity.

Rezumat: Idolatrizarea muncii? Către o misiologie a muncii în cadrul societății postmoderne din România

Munca este un atribut dumnezeiesc. Dumnezeu Cel în Treime, ducând la îndeplinire planul divin al creației, acționează în mod direct, efectuând atât o lucrare intelectuală (prin Cuvânt – Logos), cât și una fizică, materială, în cazul aducerii întru ființă a omului. După așezarea sa în Raiul cel din Eden, omul începe existența sa tot cu o lucrare intelectuală, exersându-și funcția cognitivă, prin perfecționarea continuă spre țelul final al creației sale, îndumnezeirea prin har. Acest parcurs spre veșnicie se desfășoară în contextul dificil al vieții umane în trup, care-l supune pe om unor continue provocări și suferințe, culminând cu moartea, ca pedeapsă pentru păcatul original, transmisă tuturor oamenilor. După alungarea din Eden, pământul devine pentru om un spațiu complicat al existenței devenite o continuă căutare a *catharsis-ului* restaurator al binelui original. În curgerea timpului, a existat dintotdeauna pericolul idealizării muncii de către om. Pentru a preveni acest pericol, Dumnezeu stabilește poporului ales, prin Decalog, mai multe repere ale echilibrului vieții, făcând ca, după fiecare ciclu de activitate, să existe și forme de odihnă. După căderea cortinei de fier, România a străbătut, ca toate țările Europei de Est, o scurtă perioadă de tranziție post-comunistă, ajungând în prezent, mai ales după integrarea europeană și euro-atlantică, în plină postmodernitate. Consumul de materie și cultivarea nesfârșită a plăcerii au devenit noile deziderate ale existenței umane. Și, pentru că acestea sunt intens consumatoare de resurse, ținând cont de faptul că tranziția spre economia de piață a conturat o elită de privilegiați (în mare măsură s-au păstrat privilegiile deținute în vechiul regim), marea masă a populației a cunoscut profunde crize sociale și a fost afectată de o intensă pauperizare. Singura șansă pentru aceștia de a gusta măcar puțin din privilegiile de care se bucurau elitele a fost o mentalitate idolatră față de muncă, cu consecințe dramatice în plan social-religios. Față de toate aceste provocări ale postmodernității, teologii, și mai cu seamă, misiologii – aflați mereu în avangarda teologiei – au datorat de a proclama cu fermitate credința în mesajul unic mântuitor al Revelației. Singura meta-narațiune valabilă este istoria mântuirii neamului omenesc, iar promovarea ei este activitatea de bază a Bisericii într-o lume care parcă își abandonează sensul eshatologic al existenței, pentru a cultiva contingentă și efemeritatea traiului consumist și hedonist. O coordonată greșit înțeleasă a acestei viețuiri o reprezintă munca, privită ca un scop în sine al existenței, ca sursă a plăcerilor trăite exclusiv în perspectiva cultivării vieții umane în trup, fără perspectiva veșniciei celei fericite. Biserica trebuie să cunoască un dinamism aparte, ea trebuie să devină, după expresia lui Pete Ward, *lichidă*, adică să fie capabilă să îmbrățișeze lumea postmodernă aflată în degringoladă și să o transforme, printr-o prezență vie, lucrătoare și mărturisitoare.

Pr. Conf. Dr. ADRIAN IVAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Craiova

DESCOPERIREA SENSULUI ANAGOGIC AL SFINTEI SCRIPTURI ÎN PREDICĂ

Keywords: *Holy Scripture, Logos, priest, sermon, anagogical meaning.*

Abstract

The words of the Holy Scripture acquire in the Church the value which God bestowed upon them when He uttered them. Therefore, the utterance of the biblical phrases during the sermon by the priest is an anamnesis in a sense of that they embrace our whole life and transfers us into the realm of the divine works. For this reason, the Holy Scripture is reflected in Church worship, and the meaning of the holy text conveys the divine revelation. The mystical meaning of the Holy Scripture is revealed in the sacramental and sanctifying experience of the Church. Thus, the Church is the preserver of the holy truth and the place where the meaning of the divine words is revealed to us. We experience these words and make them part of our lives. Sermon remains, thus, till the end of times the revealing universe of the highest meanings of the Christian teachings, and is valuable to the extent that these meanings are applied by every Christian in his life. What is revealed by the priest's sermon represents the prerequisite of the true revelation of the Kingdom of God and eternal life.

Introducere

Sfânta Scriptură este colecția cărților sfinte scrise sub inspirația Duhului Sfânt. Una dintre trăsăturile comune ale acestor cărți este legătura lor cu persoana Mântuitorului Hristos, Logosul lui Dumnezeu, a Căruia venire în lume o prefigurează cărțile profetice și o descriu Sfintele Evanghelii. Totodată, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, Care la plinirea vremii S-a făcut om asemenea nouă, este Calea mântuirii omului, itinerarul devenirii lui, al parcursului lui anagogic.

Prin predică, în înțelesul mai larg al cuvântului, ne referim nu numai la activitatea de propovăduire a profeților sau a Sfinților Apostoli, dar și la întreaga descoperire a lui Dumnezeu de-a lungul timpului către oameni, prin revelația naturală și supranaturală, dacă înțelegem revelația în sensul tuturor cuvintelor descoperite de Dumnezeu omului: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt, și noaptea nopții vestește știință. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri

să nu se audă” (*Ps* 18, 1-3), spune psalmistul. Dumnezeu nu a lipsit lumea de cuvântul Său și de rostirea Lui, chiar dacă aceasta s-a făcut „în multe rânduri și în multe chipuri” (*Evr* 1, 1). Expresia „în multe chipuri” întărește și mai mult percepția că cele hotărâte de Dumnezeu s-au propovăduit nu numai prin cuvântul auzit, rostit și înțeles de oameni, ci prin tot ceea ce Dumnezeu a săvârșit de-a lungul istoriei, istorie care păstrează și amintește cu fiecare epocă numele unor mari propovăduitori: „Căci Dumnezeu n-a cruțat lumea veche, ci a păstrat numai pe Noe, ca al optulea propovăduitor al dreptății, când a adus potopul peste cei fără de credință” (*2 Ptr* 2, 5).

Cărțile Vechiului Testament ne descriu, în mare parte, o pedagogie și un itinerar anagogic al acestei descoperiri a lui Dumnezeu în chip supranatural, prin glasul profeților, itinerar împlinit desăvârșit prin Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Sfintele Evanghelii și celelalte cărți inspirate ale Noului Testament ne oferă perspectiva propovăduirii în lucrarea și prin puterea Duhului Sfânt, ca vestire apostolică a adevărului Întrupării și Învierii Mântuitorului, de asemenea un itinerar anagogic, a cărui finalitate nu se limitează la timpul și lumea aceasta, ci o reprezintă moștenirea Împărăției lui Dumnezeu: „Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii” (*1 Co* 1, 21). Însă, cunoașterea lui Dumnezeu reprezintă țelul și sensul venirii Fiului lui Dumnezeu în lume: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (*In* 17, 3).

Din punct de vedere istoric, predica se raportează la condițiile istorice, culturale sau geografice ale perioadei pe care o traversează. Totuși, în oricare dintre aceste condiții, ea se evidențiază ca fiind un itinerar anagogic al Cuvântului lui Dumnezeu, de la litera Scripturii sau de la cuvântul simplu auzit, la experiența adevărului dumnezeiesc. Avem, ca exemplu, modelul Sfinților Părinți care au tâlcuit Sfânta Scriptură în Duhul celor care au scris sub inspirația dumnezeiască. Astfel, ei au arătat că tâlcuirea Sfintei Scripturi naște în sufletul celui credincios nu înțelepciunea cea simplă, pe care oamenii obișnuiesc să o laude și să o primească, ci adevărata frumusețe a Înțelepciunii Însesi¹. Cu alte cuvinte, întreaga Sfântă Scriptură este manifestare a Logosului dumnezeiesc, a Înțelepciunii lui Dumnezeu. Pe de altă parte, avem în vedere pe preotul predicator de astăzi, care are această mare responsabilitate,

¹ οὐχ ἀπλῶς σοφίας, ἀλλὰ τοῦ κάλλους αὐτῆς, *PG* 91, col. 1032 A, cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad., introd. și note de Pr. D. Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 80, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 45.

în fața lui Dumnezeu și a semenilor, de a trăi în lumina Sfințelor Scripturi și de a stăruî în propovăduirea învățăturilor Bisericii.

Sfânta Scriptură și propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu sunt într-o permanentă complementaritate și continuitate a revelației dumnezeiești, trimițând către același univers al descoperirii lui Dumnezeu, atât prin relatarea cuvântului biblic, cât și prin descoperirea sensurilor lui. Templul dovedește o continuitate neîntreruptă a citirii Legii lui Dumnezeu și o interpretare a ei. Nu întâmplător, Mântuitorul începe activitatea Sa de propovăduire tot prin tâlcuirea Legii și a profeților, păstrând această continuitate și împlinind-o desăvârșit nu numai prin cuvântul rostit, ci și prin faptele și persoana Sa. Mântuitorul, citind în sinagoga din Nazaret profeția lui Isaia: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați și să vestesc anul plăcut Domnului”, a șezut în mijlocul lor și a început a zice către ei: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (*Lc 4, 18-21*). O profeție își dovedește sensul și autoritatea în momentul împlinirii ei.

Fără îndoială că propovăduirea își are temeiul, începutul și sfârșitul în persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Care a trimis pe Sfinții Săi Apostoli la propovăduire prin lucrarea Duhului Sfânt, și despre Care a spus că „din al Meu va lua”, iar Acela „îi va conduce la tot adevărul” (*In 16, 7-13*). Propovăduirea reprezintă calea spre adevăr, spre înțelegerea sensului mai înalt al cuvântului descoperit și un parcurs anagogic, din punct de vedere duhovnicesc, al celui care ascultă, ceea ce arată că omul nu are posibilitatea de a cuprinde deodată tot adevărul: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați” (*In 16, 12*). Este limpede accentul pe care Mântuitorul îl pune pe păstrarea și purtarea celor descoperite prin cuvânt și nu doar pe înțelegerea lor rațională. Așadar, descoperirea prin predică a cuvântului lui Dumnezeu este o adevărată economie a cunoașterii Lui prin cuvântul care acoperă și descoperă în același timp tainele lui Dumnezeu.

Astăzi, în Biserică, preotul predicator vestește și descoperă pe Dumnezeu, înțelegând întreaga economie a mântuirii omului în perspectiva dobândirii celor făgăduite de El, toate acestea având ca temei Întruparea Fiului lui Dumnezeu: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*In 8, 12*). Din această perspectivă înțelegem prezența Cuvântului lui Dumnezeu în lume încă de la începutul creației, prezență a luminii și a rațiunii dumnezeiești în cele zidite de El și în mod desăvârșit în persoana omului.

Încă de la început, prin actul creației și al vocației lui, omul s-a dovedit a fi ființa chemată de Dumnezeu să înțeleagă rațiunile Lui mai înalte și prin aceasta să stăpânească lumea văzută și să o conducă la Ziditorul ei. A înțelege

cuvintele lui Dumnezeu înseamnă, în acest context, a înțelege raționalitatea creației în lumina împlinirii poruncilor lui Dumnezeu.

Predica este întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu prin descoperirea sensurilor duhovnicești

Fără a-L cunoaște pe Dumnezeu, omul rămâne nu numai în afara Bineului, a ființării lui bune, dar își pierde și sensul de a fi. Sf. Ioan Gură de Aur arată că atât de important este cuvântul lui Dumnezeu către om, încât el trebuia scris nu pe hârtie cu cerneală, ci pe inima omului, și nu trebuia transmis prin cuvinte omenești, ci prin grăirea Duhului Sfânt². Se referă, desigur, la cuvântul Sfintei Scripturi. Darul acesta frumos pe care Dumnezeu l-a făcut oamenilor descoperindu-Se prin cuvânt, chiar și după căderea omului în păcat, are sensul cunoașterii lui Dumnezeu ca lumină a descoperirii Lui de-a lungul timpului. Lumina este simbol al cunoașterii și ea este prezentă permanent în Vechiul Testament, de la facerea lumii. Nu întâmplător, evreii sunt conduși din Egipt de un nor luminos pe drumul care trece prin Marea Roșie, Moise primește tablele Legii pe muntele Sinai acoperit de fulgere, iar fața lui strălucea ca soarele atunci când s-a coborât din munte. Lumina este prezentă atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament, nu numai în forma ei materială, dar mai ales în sensul spiritual al cunoașterii prin cuvânt.

Dar cuvântul nu numai descoperă, ci și acoperă adevărul de cei necredincioși, mai bine spus îl apără de înțelesul greșit pe care ei îl dau. În acest sens, cuvântul Sfintei Scripturi este o permanentă întrupare a Logosului dumnezeiesc, o jertfire a Lui prin înțelesurile omenești de care cei care Îl văd și Îl înțeleg trebuie să se facă vrednici.

„Cuvântul lui Dumnezeu Se numește trup nu numai fiindcă S-a întrupat, ci și fiindcă Dumnezeu-Cuvântul cel simplu, Care era la început la Dumnezeu și Tatăl și avea în Sine limpezi și dezvăluite modelele tuturor, necuprinzând asemănări și ghicituri, nici istorii alegorice, când vine la oameni, care pot să se apropie cu mintea dezbrăcată de cele inteligibile dezbrăcate, desfăcându-se de cele obișnuite lor, Se face trup, îmbrăcându-Se și multiplicându-Se în varietatea istorisirilor, ghiciturilor, asemănărilor și cuvintelor întunecoase. Căci la prima întâlnire mintea noastră nu sesizează Cuvântul dezvăluit, ci Cuvântul întrupat, adică în felurimea cuvintelor, fiind Cuvânt prin fire, dar trup la vedere. Așa încât celor mulți li se pare că văd un trup, și nu Cuvântul, deși după adevăr este Cuvântul.

² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, I, trad. de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 16.

Fiindcă înțelesul Scripturii nu este acela care li se pare celor mulți, ci altul decât acela care li se pare. Căci Cuvântul Se face trup prin fiecare din cuvintele scrise”³.

Legătura vie, organică, dintre Sfânta Scriptură și predică se evidențiază în sensul descoperirii lucrării Duhului Sfânt în lume, a prezenței până la sfârșitul veacurilor a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat (cf. *Mt* 28, 19-20). Așadar, predica este nu numai rostire sau vestire din partea persoanei predicatorului, ci un itinerar anagogic al celui credincios, în sensul cunoașterii și al desăvârșirii creștine. Duhul Sfânt este Cel care i-a inspirat pe autorii cărților Sfintei Scripturi și a dat mărturie despre cele propovăduite de Sfinții Apostoli, cum ne spune Sfântul Apostol Pavel: „Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii” (*1 Co* 2, 4).

După cum observăm, această legătură dintre Sfânta Scriptură, ca rod al inspirației Duhului Sfânt, și predica pe care preotul o rostește în Biserica Ortodoxă nu este nici pe departe numai teoretică, ci este o legătură vie, organică, dinamică. De altfel, întreaga literatură omiletică, precum și practica Bisericii, ne învață că predica își are izvorul în Cuvântul lui Dumnezeu⁴, Cuvânt care se află tâlcuit, exprimat mai ales în cărțile inspirate ale Sfintei Scripturi. Prin predică, Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător în Biserică și în lume și așa va fi până la sfârșitul veacurilor, după cuvintele Mântuitorului: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece”⁵ (*Lc* 21, 33).

Nu numai textul propriu-zis al cărților biblice constituie un izvor al revelației divine incomensurabil în slujirea preotului predicator, ci și tradiția omiletică a Bisericii, *kerygma* sau vestirea Sfinților Apostoli, în continuitatea ei până astăzi. Predica nu a încetat să fie de-a lungul istoriei Bisericii un element de inspirație divină, de descoperire a adevărului dumnezeiesc, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti” (*In* 16, 13). Predica apostolică este cea dintâi manifestare a Duhului Sfânt în Biserică și în lume, întrucât vedem că în ziua aceea „s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi” (*FA* 2, 4). De lumina cunoașterii

³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, II, 60, coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, pp. 226-227.

⁴ Ιωάννου ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, *Ομιλητική*, Θεσσαλονίκη, 1998, p. 99. Vezi și Pr. Ion L. BĂÎU, *Omiletică generală*, Ed. Universitaria, Craiova, 2004, pp. 40-42.

⁵ Mântuitorul arată aici continuitatea lucrării Lui prin Sfinții Apostoli în Biserică și în lume.

lui Dumnezeu, a Dumnezeului celui adevărat, aveau să se împărtășească toate neamurile⁶.

Propovăduirea apostolică, „lumină spre descoperire neamurilor”

Dintru început, creștinii stăruiau în comuniune, în rugăciune, în frângerea pâinii și în *învățătura Sfinților Apostoli* (FA 2, 42). Pe de altă parte, slujirea binevestitoare a Sfinților Apostoli a dat naștere canonului neotestamentar, canon care s-a regăsit în practica citirii acestor epistole și scrieri, ceea ce a arătat linia călăuzitoare în descoperirea și păstrarea sfintelor învățături ale Bisericii. Nu de puține ori, când în Biserică se iveau tulburări, autoritatea Sfinților Apostoli era normativă și aceasta s-a manifestat atât în timpul lor, cât și mai târziu, prin citirea Sfintelor Scripturi. Autoritatea cuvântului lor manifestat prin predică și prin scrieri a rămas normativă până astăzi. Așadar, Sfânta Scriptură și predica sunt într-o strânsă și rodnică legătură, o unitate pe care o exprimă viața Bisericii.

Începând de la Sfinții Apostoli, cuvântul preotului în Biserică a fost cuvântul Sfintei Scripturi rostit în forma și după înțelesul celor care ascultă. Ceea ce săvârșește preotul predicator prin misiunea lui este să descopere permanent sensul mai înalt al dumnezeieștilor învățături, nu numai al Sfintei Scripturi, ci al întregii învățături a Bisericii, așezând ca într-un sfeșnic lumina adevăratei cunoașteri: „Nimeni, aprinzând făclie, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeșnic, ca aceia care intră să vadă lumina” (Lc 10, 33; Mc 4, 21; Mt 5, 15). Spre deosebire de alte învățături, aceasta care izvorăște din Sfintele Scripturi nu are numai o formă de exprimare ca produs al culturii și, în general, al minții umane, ci se descoperă ca lucrare a Cuvântului lui Dumnezeu Însuși, ca o lumină a minții și voinței omului. De aceea putem spune că, prin slujirea preotească, prin învățătura pe care o împărtășește celor credincioși, preotul se face el însuși părtaș luminii lui Dumnezeu și lucrării Lui dumnezeiești, dăruindu-se pe sine întreg acestei slujiri. Este deosebit de important să subliniem că lumina Sfintelor Scripturi pe care o primim prin predică este nu numai o lucrare anamnetică sau teoretică, ci și o experiență a prezentului dumnezeiesc, experiență care se adresează fiecărui ascultător al ei. Adesea, în tradiția omiletică a Bisericii noastre, marii predicatori subliniau acest aspect important.

⁶ Prin lucrarea Duhului Sfânt, predica este nu numai un exercițiu oratoric, ci devine univers al lucrării lui Dumnezeu în lume. Vezi o analiză a raportului dintre predica creștină și retorica primelor veacuri la Dr. Andrian ALEKSANDROV, „Post-Constantine Preaching: The Three Holy Hierarchs”, în: *The Christian Paradigm of a United Europe. The Historical and Religious Dimension of the Reign of Saint Constantine the Great and His Present Reception*, Ed. Mitropolia Olteniei, 2014, pp. 85-104.

Pe de altă parte, în predica Sa, Mântuitorul apela adesea la cuvintele profeților și la poruncile Legii vechi, ca mărturie dată iudeilor spre aducere-aminte și călăuză spre înțelegerea venirii Lui. Avertismentul dat iudeilor de a nu rătăci neștiind Scripturile îl înțelegem ca avertisment pentru descoperirea *sensului și scopului lor pedagogic și anagogic*, ceea ce i-ar fi condus negreșit la persoana Lui. Și de aici observăm rostul anagogic al scrierilor revelate, acela de a pune în relație nemijlocită pe om cu Dumnezeu. Astfel, Mântuitorul a arătat că El este Cel care a plinit Legea și profeții, fiindcă ceea ce au văzut aceia în umbră și în ghicitură, acum s-a descoperit deplin, în lumină. Dacă Isaia proorocul prevestea: „Poporul care locuia într-un întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiați în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi” (Is 9, 1), Mântuitorul, Lumina lumii, se face prezent în lume și se dăruiește pe Sine euharistic și în înțelesurile mai înalte ale cuvintelor Sale, până la sfârșitul veacurilor.

Venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu a însemnat Răsăritul cel de sus, vederea luminii dumnezeiești, în sensul cunoașterii lui Dumnezeu altfel decât prin mijlocirea literei, a textului, adică în Chipul Ipostasului Său înomenit. Predica ne arată că Mântuitorul este nu numai subiectul cuvintelor Sale, dar și Cel care lucrează prin ele în viața celor care ascultă de El. Tot astfel, și cuvintele Lui mijlocesc cunoașterea Celui Care L-a trimis pe El, adică a Tatălui și, de aici, înțelegem că predica transmite nu numai un bagaj de cunoștințe, ci este cu adevărat Cuvântul Tatălui, descoperit prin Fiul, în lucrarea Duhului Sfânt. Așadar, cunoașterea prin predică ne ridică la înălțimea cunoașterii Tatălui și a tainei Întrupării Fiului Său, ca scop al desăvârșirii creștine și al vieții veșnice, după cuvintele Mântuitorului: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (In 17, 3). Legătura dintre lucrarea Mântuitorului și voința Tatălui este subliniată de El în rugăciunea arhierească și este pusă tocmai în seama primirii cuvintelor Tatălui de Sfinții Apostoli și a propovăduirii adevărului Evangheliei prin ei către toată făptura: „Acum au cunoscut că toate câte Mi-ai dat sunt de la Tine, pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis” (In 17, 7-8). Cu alte cuvinte, Mântuitorul se adresează Tatălui, arătând că Sfinții Apostoli au primit întru-totul cuvintele Lui, după cum și Fiul a împlinit întocmai cuvintele Tatălui: „Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit” (In 17, 4). Prin aceasta, Tatăl este nedespărțit de El și va împlini voința Sa prin Fiul și în cei care vor crede cuvintelor Lui prin mărturia sau predica Sfinților Apostoli. Atenția coboară acum către cel care ascultă cuvântul, nu rămâne la autoritatea celui care vestește, cum era în Vechiul Testament, iar propovăduirea întregeste dimensiunea vestirii celor viitoare, cu prezența îndumnezeitoare a Cuvântului

lui Dumnezeu întrupat. Altfel spus, cel ce ascultă, prin însuși actul ascultării își deschide calea experienței vieții veșnice: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi” (Mc 16, 16).

Caracterul mistagogic al predicii în Biserică

Între Sfânta Scriptură și predică există mai întâi o interdependență în ceea ce privește unitatea și unicitatea vestirii Evangheliei Mântuitorului Hristos, dar și o continuitate edificatoare, vizibilă mai ales în ceea ce privește receptarea și asumarea sensului anagogic al învățăturii Mântuitorului Hristos. A asculta o învățătură oarecare înseamnă, pentru cel care ascultă, o apropiere de cel care îl învață. Învățătura evanghelică, însă, nu numai apropie de Cel care învață, dar și transfigurează, transformă pe cel care ascultă, printr-o lucrare mai presus de cunoaștere, asemănându-l pe acela cu cel Care este nedespărțit de cuvintele Lui⁷: „Învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre” (Mt 11, 29). În acest sens, Mântuitorul vestește Sfinților Apostoli, zicând: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați” (In 16, 12), referindu-se aici mai degrabă la faptul că cele descoperite de El trimit la o experiență a lor în Duhul Sfânt, de-a lungul istoriei Bisericii în lume, dar și pe întreg parcursul vieții lor personale și a fiecărui creștin în parte.

Există astăzi riscul mult prea evident al contextualizării și limitării, totodată, a sensului Sfintei Scripturi în predică la particularitatea vieții cotidiene a credincioșilor. Delimitarea sensurilor scrierilor biblice în perimetrul strict al vieții sociale nu aduce nici pe departe o actualizare a predicii, ci mai degrabă o pierdere și o îndepărtare de adevărul revelat al credinței⁸. Se impune, așadar, ca predicatorul să cunoască ce înseamnă receptarea

⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „mîntea cugetătoare este ceea ce cugetă”, ceea ce denotă că cel credincios, pe măsură ce cugetă la Dumnezeu și la cuvintele Lui, din iubire față de El, devine una cu El, prin harul de care Dumnezeu îl face părtaş. Vezi Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Despre cugetarea cuminte sau cu grijă*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 81, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 184.

⁸ Vezi și Ευάγγελος Δ. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Μαθήματα Εκκλησιαστικής Ρητορικής η Ομιλητικής*, εν Αθηναίς, 1976, pp. 150-151. Profesorul Theodoros susține că predica dobândește actualitate prin coborârea predicatorului către ascultători, nu prin schimbarea sau alterarea mesajului învățăturii creștine, fiindcă „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același” (Evr 13, 8). Dimpotrivă, relativismul și sincretismul religios care marchează societatea actuală sunt produsul inadecvării spirituale a omului la conținutul revelat al credinței creștine și, totodată, bariere în dialogul interreligios. Vezi Adrian BOLDIȘOR, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluții*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, p. 11.

sensului anagogic al Sfintei Scripturi în predică și să respecte principiile propovăduirii ortodoxe.

Începutul tuturor este Cuvântul sau Logosul dumnezeiesc: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (*In* 1, 1). Într-adevăr, Sfânta Scriptură arată și păstrează preeminența Cuvântului dumnezeiesc în actul creației și al mântuirii omului: „Și a zis Dumnezeu [...]. Și a făcut Dumnezeu [...]”. Toate sunt mai întâi în cugetarea lui Dumnezeu și își au temeiul în Cuvântul Său, Care este început și temei al existenței tuturor celor ce sunt, cu precizarea că rostirea⁹ lor de către Dumnezeu înseamnă și începutul ființării lor, prin lucrarea Cuvântului sau a Logosului dumnezeiesc.

Dacă începutul tuturor este Cuvântul, în mod firesc, toate câte își iau ființa prin Cuvântul vorbesc despre El și se îndreaptă spre El, iar Cuvântul Se descoperă în cele zidite, pentru că „toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (*In* 1, 3). Între creație și Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți au văzut o continuitate anagogică, fiindcă amândouă Îl descoperă, fiecare în felul ei propriu, pe Dumnezeu ca prezență și lucrare mai presus de fire a Logosului. Totuși, în cuvintele Sfintei Scripturi se revelează, prin lucrarea Duhului Sfânt, sensul mai înalt al celor create și, deci, există, din acest punct de vedere, o superioritate a ei. Astfel, Însuși Mântuitorul ne încredințează, zicând: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Mt* 24, 35), în înțelesul că rostirile Sale sunt temeiul celor ce sunt. Într-adevăr, cuvintele lui Dumnezeu sunt rostiri și rosturi veșnice în raport cu creația, ele poartă în ele însele caracterul nemișcat și totodată mișcător al Celui care este Subiect al lor. De aici și rolul pe care îl au cuvintele inspirate ale Sfintei Scripturi, de a descoperi și lumina cele zidite în raport cu Dumnezeu. Cuvintele lui Dumnezeu sunt nemișcate în raport cu Subiectul lor, dar mișcătoare în raport cu creația, păstrând prin aceasta nealterat temeiul și sensul celor ce sunt. Prin urmare, predica are și un scop neschimbat în raport cu Dumnezeu, un caracter sacru, sfințitor, fiind legată organic de Cel care a grăit și grăiește permanent în creația Sa. Din acest punct de vedere, Sf. Grigorie Teologul recunoaște caracterul sacramental al cuvintelor dumnezeiești, dincolo de aparenta lor imanență la nivelul înțelegerii noastre,

⁹ Cuvântul „rostire”, în limba română, păstrează, cel puțin etimologic, valențele aflării sensului sau rostului celor rostite, de la latinescul *rostrum*. Radicalul „rost” se întâlnește atât în rădăcina vb. „a rosti”, cât și în cea a vb. „a rostui”. Vezi *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, București, ²1996, p. 934. Ca un corolar, aflarea sensului înseamnă nu numai înțelegerea postumă a unui fenomen, a unui text sau a unei idei, ci proiectarea aceluia lucru în perspectiva unui *telos*, a unei finalități. Din punct de vedere teologic, sfârșitul este întotdeauna cuprins în începutul tuturor, Dumnezeu.

spunând că „ne împărtășim euharistic cu Cuvântul sfărâmat misterios”¹⁰. Altfel spus, Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care Se află și Se descoperă în toate câte sunt, dăruindu-Se pe Sine euharistic, liturgic sau mistagogic, după cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, fără ca El să fie vreodată cuprins sau epuizat ca sens, în raport cu creația.

Sfânta Scriptură ne introduce întotdeauna în universul Logosului și al creației, mai bine spus al parcursului creației către Logos. Dinamismul ei constă mai ales în surprinderea acestei mișcări și nu atât în receptarea simbolică a textului ca atare, de aceea, sensul scrierilor biblice nu poate fi nicio dată rupt de contextul lor și mai ales de lucrarea Logosului Însuși. Așa cum Logosul dumnezeiesc este nedespărțit de creație, tot astfel înțelegem și prezența Lui în om¹¹. Mai mult decât în creație, Logosul este sau ar fi trebuit să fie în inima omului, cel zidit după Chipul lui Dumnezeu, deși omul, spre deosebire de creația însăși, este liber să primească sau să se opună prezenței Lui. După Sf. Ioan Gură de Aur, omul a primit Sfânta Scriptură ca o consecință a împotrivirii lui față de Logosul Dumnezeiesc. Mântuitorul Însuși spune: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine” (*In* 5, 39). Dumnezeu a zidit lumea și, implicit, pe om ca să rămână în unire cu Logosul dumnezeiesc, iar despărțirea de El înseamnă o abandonare a rațiunii existenței lui și a întregii creații. Predica urmărește și această refacere a unității dintre om și creație și între om și Cuvântul lui Dumnezeu. În acest fel își începe Sfântul Ioan Gură de Aur *Omiliile* la Evanghelia după Matei, arătând că locul Logosului este în inima omului și nu în literă:

„Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca și inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul cel Sfânt”¹².

Sfântul Părinte surprinde, așadar, această continuitate între Cuvântul lui Dumnezeu ipostatic și rolul persoanei umane de a se împlini prin propovăduirea Sfintelor Scripturi. Cu alte cuvinte, predica sau tâlcuirea Sfintelor

¹⁰ SAINT GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours* 45, 46; SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Sermon sur la Genèse*, apud Arhim. Veniamin MICLE, *Trepte spre Amvon*, Sf. Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1993, p. 57.

¹¹ Așa-zisa epocă a luminilor sau Iluminismul eludează tocmai această legătură dintre om, ființă rațională, și Rațiunea însăși, ceea ce înseamnă că întotdeauna omul își rezervă libertatea de a numi lumina întuneric și întunericul lumină. Vezi Arhid. Ioniță APOSTOLACHE, „Ateismul actual și apologia creștină contemporană”, în: *Misiunea Bisericii Ortodoxe în contextul actual*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016, p. 316.

¹² Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, I, p. 15.

Scripturi reface o unitate sau consonanță dintre Cuvântul lui Dumnezeu și inima ascultătorilor, această consonanță reflectându-se atât în creație, cât și în persoana celui credincios.

Pe de altă parte, cuvintele Sfintei Scripturi ne arată și despărțirea omului de Logosul Însuși, om pentru care Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, S-a făcut ca cele mai de jos, fiindcă omul și-a pierdut iscusința de a vedea pe Cel nevăzut. În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul precizează:

„La prima întâlnire, mintea noastră nu sesizează Cuvântul dezvăluit, ci Cuvântul întrupat, adică în felurimea cuvintelor, fiind Cuvânt prin fire, dar trup la vedere. Așa încât celor mulți li se pare că văd un trup, și nu Cuvântul, deși după adevăr este Cuvântul. Fiindcă înțelesul Scripturii nu este acela care li se pare celor mulți, ci altul decât acela care li se pare. Căci Cuvântul se face trup prin fiecare dintre cuvintele scrise”¹³.

Predica devine, astfel, o întrupare permanentă a Logosului, o chenoză și întrupare a Lui, pentru ca toți care Îl primesc așa să se împărtășească de El și în chip slăvit și tainic.

Logosul dumnezeiesc în manifestarea Lui ipostatică prin predică și cateheză

Predica, în esență, este lucrare a Logosului. Omilia, și îndeosebi omilia exegetică, este un gen al predicii în care textul Sfintei Scripturi este vizat sub aspectul înțelesului și al interpretării, deși trebuie reținut că însăși interpretarea înseamnă o acomodare a lui la nivelul percepției umane. Cuvântul omilie, deși etimologia lui indică o convorbire simplă, colocvială, fără formalitate, directă, familiară, pare a fi o lucrare nu tocmai simplă, având în vedere că sensul Scripturii impune întotdeauna un parcurs anagogic. Totuși, în majoritatea lor, Sfinții Părinți care au abordat acest gen omiletic și au excelat au reușit să păstreze echilibrul între înălțimea sensului descoperit și simplitatea vorbirii sau a omiliei. Simplitatea predicii în Biserică este oferită de intuiția sensului, de calitatea lui de a se descoperi celor simpli: „El (Mântuitorul) a zis: «Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca, văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă»” (Lc 8, 10).

Trasând liniile unei analize raționale a predicii Mântuitorului, cu referire strictă la parabolele Sale, unii analiști sunt de părere că tocmai această vorbire anagogică, dar totodată simplă, este condiția primă sau esențialul în transmiterea adevărului dumnezeiesc. Unul dintre aceștia opinează astfel:

„Creștinismul, în esența lui, e dozajul optim între anagogie și chenoză, între autoritate supramundă și compasiune omenească:

¹³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, 60.

ne aflăm față-n față cu un *foarte sus* coborâtor, care deschide astfel calea unui *foarte jos* în ascensiune... Aceasta e definiția însăși a parabolilor lui Iisus”¹⁴.

Observația pare a se situa în interiorul unei obiectivități excesive, nederanjante, menită să surprindă neschimbabilul în maniera de comunicare a Mântuitorului. Nu este de mirare că și iudeii, îndeosebi fariseii, încercau să îl „prindă în cuvânt” pe Mântuitorul, adică să îl integreze unei rațiuni verificabile și în cele din urmă condamnabile, să-L predea autorităților, adică rațiunii legiuitoare (cf. *Mt* 22, 15; *Mc* 12, 13; *Lc* 20, 20). Interesant este de urmărit aici că rațiunea umană își pierde rolul sacru primordial, acela de a înainta permanent prin cunoaștere către Rațiunea însăși, și devine nelucrătoare, opacă, prin retragerea ei în obiectivitatea alterată.

Origen, primul și unul dintre cei mai rodnici autori de omilii exegetice, recunoaște că interpretarea Sfintei Scripturi înseamnă să pătrunzi și să rămâi în adâncul înțelesului, să trăiești căutând înțelesul, nu numai să fii beneficiarul acestuia. A afla despre Dumnezeu este deja o vedere a Lui către noi, ne spune Sfântul Chiril¹⁵. Într-adevăr, predicatorul nu poate tâlcui Scriptura pentru cel care nu caută. Origen interpretează alegoric textul Sfintei Scripturi și pune pe seama naturii sufletului uman calitatea de a fi permanent căutător al sensului ultim. „Părinții noștri au mâncat mană în pustie, dar au murit», spunea Pavel. Ei bine, însăși numirea «mană», spune Origen, „care înseamnă «ce este aceasta?» ne invită să căutăm, să întrebăm. Condiția noastră umană este itinerantă, de continuă căutare”¹⁶.

Pe de altă parte, în toate genurile omiletice, textul biblic nu se reduce la granițele celor expuse de predicator, așadar are menirea nu să susțină logica predicatorului, chiar dacă aceasta se referă la sensul textului însuși, ci mai degrabă să o integreze pe aceasta într-o logică și un dinamism specific lucrării necreate a Logosului. Altfel, de ce ar fi spus Mântuitorul, poruncind Ucenicilor: „Iar când vă vor duce ca să vă predea, nu vă îngrijiți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt” (*Mc* 13, 11; *Mt* 10, 19). Mântuitorul identifică aici pe Duhul Sfânt ca autor al sensului mai înalt al rostirii și al semnificării faptelor mântuitoare.

¹⁴ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus: adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 77.

¹⁵ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, Procateheza, 2, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 6.

¹⁶ ORIGEN, *Omiliile la cartea Ieșire*, 7, 5, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 6, trad. de Pr. T. Bodogae, Pr. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 51.

Fără a ignora faptul că predica rămâne o lucrare specifică Tainei și slujirii preoției, în care persoana preotului se descoperă desăvârșit, indiferent dacă el conștientizează sau nu acest fapt, ceea ce realizează predicatorul este tocmai faptul că, prin cuvânt, el înlesnește întâlnirea dintre Logosul dumnezeiesc și ascultători¹⁷. Este firesc să fie așa, de vreme ce Dumnezeu S-a descoperit deplin în Cuvântul care S-a făcut trup (*In* 1, 18), iar cei trimiși sunt ucenicii Lui. Același lucru îl subliniază și Sf. Apostol Pavel, când spune: „Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (*Rm* 10, 17). Nu spune că prin cuvântul preotului, pentru că auzirea se ridică la Cel care grăiește prin preot. Pe de o parte, Apostolul identifică auzirea, adică ceea ce ține de lucrarea celui care ascultă, iar, pe de alta, cuvântul lui Hristos sau, am putea spune, lucrarea nevăzută a Logosului, adică lucrarea căreia se întregrează preotul predicator în actul predicării.

Mai mult, cuvintele rostite în numele lui Dumnezeu Îl arată pe El ca fiind viu și veșnic. Toate cele create rămân în plan secundar în actul cunoașterii lui Dumnezeu: „Pământul și cerul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Mt* 24, 35). „Deci e trebuință de multă știință ca străbătând mai întâi dincolo de acoperămintele cuvintelor din jurul Cuvântului, să vedem cu mintea goală pe Cuvântul curat stând de Sine”¹⁸. Așadar, Logosul dumnezeiesc în slujirea propovăduirii îl conduce atât pe propovăduitor, cât și pe ascultători la El Însuși. Preotul predicator își îndreaptă misiunea predicatorială nu numai către ceilalți, dar și spre sine. Iar el este ascultător al predicii sale, mai bine spus al poruncilor lui Dumnezeu descoperite în predică, cuvântul lui Dumnezeu lucrând felurit în fiecare în parte taina virtuții. Sf. Maxim Mărturisitorul ne spune:

„Cuvântul dumnezeiesc e ca apa ce străbate în felurimea plantelor și în animale, în cei ce se adapă din El pe măsura puterii lor, în chip activ și gnostic, arătându-Se în virtuți ca un rod, după calitatea virtuții¹⁹ și cunoștinței fiecăruia”²⁰.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu este nu numai veșnic sau mai presus de timpul lumii acesteia, căci El își arată puterea prin aceea că poruncile Lui depășesc legile de conviețuire umană și descoperă taina viețuirii fericite în Împărăția Lui. Dacă poruncile Mântuitorului ar fi fost din lumea aceasta, ele ar fi cunoscut aceeași trecere și perimare ca acelea care marchează ființa

¹⁷ Predica nu este artă pentru artă, ci arta pusă în slujba mântuirii credincioșilor. Vezi Pr. Nicușor BELDIMAN, *Slujirea omiletică a Mitropolitului Firmilian Marin*, Ed. Universității din București, București, 2017, p. 302.

¹⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, II, 73.

¹⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, XV, 4, p. 181.

²⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Introd. la Quaest ad Thalys*. PG 90, 248.

acestei lumi. Totuși, El a fericit pe cei ce plâng, pe cei săraci, pe cei prigoniti, așa cum va predica și Sf. Ioan Gură de Aur. Parcursul anagoric al învățaturii Mântuitorului începe, așadar, de la cele mai de jos stări ale omului, pentru a-l ridica la idealul desăvârșirii lui.

Predica descoperă unitatea dintre Sfânta Scriptură și viața credincioșilor

A descoperi sensul Sfintei Scripturi nu poate constitui pentru credincioși un scop în sine, ci el se înscrie în contextul mult mai larg al cunoașterii lui Dumnezeu, al împlinirii poruncilor Lui: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (In 17, 3). Într-adevăr, cheia înțelesului Sfintei Scripturi stă nu într-o filosofie anume, într-o paradigmă a cugetării umane, ci în lucrarea și în puterea Sfântului Duh (1 Co 2, 4-5), lucrare pe care Biserica o mijlocește prin Sfintele Taine. Acestea din urmă sunt săvârșite însă prin cuvânt²¹, prin dimensiunea sacramentală a cuvântului.

În Biserică, cuvintele mijlocesc nu numai actul comunicării, dialogul interpersonal, ci comuniunea de persoane, împărtășirea aceluiași Adevăr. Prin aceasta, cuvântul este readus la înțelesul lui primordial, la dimensiunea lui sacramentală cu care Dumnezeu l-a înzestrat încă de la începutul creației: „Dumnezeu a zis și s-au făcut, el a poruncit și s-au zidit” (Ps 32, 9). La începutul zidirii, cuvântul era nedespărțit de Adevărul Însuși, de Logosul dumnezeiesc. Când Mântuitorul amintește de cuvintele Tatălui, Se referă la primordialitatea Cuvântului dumnezeiesc, Tatăl fiind singura obârșie a Adevărului și a Cuvântului Său ipostatic: „Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis” (In 17, 8). Totodată, Mântuitorul arată că Logosul dumnezeiesc, Cuvântul Tatălui, este în relație nemijlocită cu lumea, cu întreaga creație, dar se și distinge de ea, pentru că „prin cuvintele pe care le-am dat lor au cunoscut că de la Tine am ieșit” (In 17, 8).

Mântuitorul dezvoltă permanent în predica Sa dimensiunea cuvintelor Sale mântuitoare în raport cu lumea și, evident, în raport cu omul. Prin predică, El a descoperit nu numai voia Tatălui, ca împlinire a tuturor profețiilor veterotestamentare care au arătat venirea Lui, dar l-a descoperit și pe om, a revelat și dimensiunea căderii lui, precum și calea mântuirii lui. Iată, femeia cananeancă s-a dus în satul ei și a vestit zicând: „Veniți de vedeți un om care mi-a spus toate câte am făcut. Nu cumva aceasta este Hristosul?”

²¹ În Taina Mărturisirii, preotul duhovnic rostește: „Binevoiește să se dezlege robul tău acesta prin cuvânt...”. Vezi *Aghiasmatar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 65.

[...] Și mulți samarineni din cetatea aceea au crezut în El, pentru cuvântul femeii care mărturisise: «Mi-a spus toate câte am făcut» (In 4, 29, 39). În felul acesta, Mântuitorul a arătat că, prin cuvintele Sale, El este prezent permanent în lume și în viața oamenilor, El este Rațiunea tuturor celor ce sunt, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Cuvintele Lui, descoperite nu numai în Sfânta Scriptură, ci în întreaga creație, ne conduc la El, acolo unde mintea își regăsește menirea ei cea dintâi, bucuria negrăită a contemplării Rațiunii dumnezeiești:

„Cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai întâi de patimi, apoi de gândurile pătimase, apoi de fire și de rațiunile firii, apoi de idei și de cunoștințele aduse de ele, și la urmă, străbătând dincolo de varietatea rațiunilor Providenței, ajunge în chip neștiut la însăși rațiunea Monadei. Abia în lumina acesteia își contemplă mintea neschimbabilitatea sa, ceea ce o face să se bucure cu o bucurie negrăită. Căci a primit pacea lui Dumnezeu, care covârșește toată mintea și păzește neîncetat de orice cădere pe cel ce s-a învrednicit de ea”²².

Un rol important vedem că joacă aici voința omului, capacitatea lui de a se aduna în Dumnezeu prin cunoaștere, prin dăruire și iubire față de El. Așadar, creștinul nu caută numai la cuvintele goale, lipsite de sens ale oamenilor, ci se pregătește să-L întâmpine pe Dumnezeu întreg, să urce către El prin Sfintele Taine, prin cunoaștere și parcurs anagogic, cum spunea un mare teolog din primele veacuri creștine: „Nici un cuvânt dumnezeiesc nu e până într-atât de desăilât și de necuprins, încât să trebuiască a fi apărate numai vorbele, fără să li se caute sensul”²³. De fapt, sensul precede întotdeauna rostirea cuvintelor, pentru că el aparține celui care a rostit și a cugețat mai înainte cele rostite. În cazul Sfintelor Scripturi, sensul anagogic al lor este veșnic și neschimbabil, el nu se alterează, fiindcă el este în Dumnezeu, decât dacă, în mod voit, omul nu primește descoperirea sau se împotrivește ei. „Unde se află deosebiri de învățătură, acolo trebuie căutată și stricarea Scripturii și a tălmăcirii ei”²⁴. Este o regulă valabilă și observabilă de-a lungul întregii istorii a Bisericii.

²² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, II, 8, coll. *Filocalia*, vol. II, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 204-205.

²³ TERTULIAN, „De praescriptione haereticorum”, IX, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 3, trad. de Nicolae Chițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 145.

²⁴ TERTULIAN, „De praescriptione haereticorum”, XXXVIII, p. 166.

Concluzii

Cuvintele Mântuitorului din Sfânta Scriptură își găsesc sensul în lucrarea permanentă a Logosului dumnezeiesc: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (*Mt* 28, 20). Prin aceasta, ne arată că, în cuvintele Sale, El cuprinde nu numai lumea, ci și timpul ei, sensul ei cel mai înalt. De altfel, lumea nu își descoperă sensul ei decât în El. De aici, importanța tâlcuirii și asumării sensului anagogic al cuvintelor Mântuitorului, de a pătrunde în „cămara de taină a Mirelui”. De aici înțelegem și grija pe care creștinul o are față de viața și comportamentul lui față de semenii. Lui nu îi este indiferent ceea ce face sau ceea ce spune, ci consideră că orice cuvânt și cugetare a lui trebuie să fie vrednice de Dumnezeu, după cuvintele Mântuitorului: „Vă spun că pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății” (*Mt* 12, 36).

Cuvintele Sfintei Scripturi își găsesc în Biserică adevărata înălțime a sensului cu care Dumnezeu Însuși le-a rostit, astfel că rostirea pericopelor biblice în timpul sfintelor slujbe și rostirea predicii de către preot sunt o anamneză, în sensul cuprinderii vieții noastre în planul rostirilor dumnezeiești. Prin urmare, Sfânta Scriptură se oglindește în cultul Bisericii și acesta are menirea să ridice semnificarea textului sacru la înălțimea descoperirilor dumnezeiești. Caracterul anagogic al Sfintei Scripturi se împlinește în experiența sacramentală, sfințitoare a Bisericii. Astfel, Biserica este atât garantul păstrării adevărului de credință, cât și mediul în care descoperim înțelesul cuvintelor dumnezeiești, le experimentăm și le asumăm în viața noastră, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Că Evanghelia noastră n-a fost la voi numai în cuvânt, ci și întru putere și în Duhul Sfânt și în deplină încredințare, precum bine știți ce fel am fost între voi, pentru voi” (*1 Tes* 1, 5). Predica rămâne, astfel, până la sfârșitul veacurilor mediul revelator al sensurilor celor mai înalte ale învățăturii creștine și acestea își găsesc valabilitatea în măsura practicării lor în viața creștinilor. Ceea ce descoperim prin cuvântul preotului în viața și în lumea aceasta sunt premise ale adevăratei descoperiri a Împărăției lui Dumnezeu și a vieții veșnice.

Summary: Discovering the Anagogical Meaning of the Holy Scriptures in the Sermon

The present study addresses the fundamental role of Christian preaching in conveying the teachings of the Church, as revealed by Lord Jesus Christ and reflected into the biblical text inspired by the Holy Spirit. Christian preaching expresses cognizance of the word of God, acknowledges the fulfilment of Old Testament prophecies, and proclaims the Gospel of Christ. Consequently, preaching is the way

chosen by God to make His Son's Gospel known to the world, to pass down the teachings of the Church, and to reveal the mystery of «the Kingdom of the Son He loves» (*Col 1, 13*).

The present study dwells on the revealed character of the Holy Scripture books and proposes a holistic approach to the role of word in the primordial act of creation and following man's fall into sin. By creation, the entire created world – man especially – partakes of God's Logos. By creation we are called to hear and listen to His Word. To grasp the anagogical sense of the revealed words contained in the Holy Scripture is to comprehend the Messianic time of the Incarnation of the Son of God, His preaching and His sacrifice, and also to comprehend the continuity of the presence of the divine, Incarnate Logos throughout the preaching mission undertaken by the Church along the times.

Far from any stagnation in significance or concepts, apostolic preaching is the authentic model of Christian mission, modelled after the Saviour's sending out the Apostles to preach and based on His promise to be with them until the end of times. Since the earliest days, Christians would pray, break the bread and absorb the teachings of the Apostles, which clearly proves that before the canon of God-inspired Scripture books was established, the teachings of the Church were conveyed to the people through the Holy Mysteries and the sermons.

The homiletic tradition of our Church shows that access to the anagogical sense of the Holy Scripture is the result of the experience of the entire Church in preserving, formulating and conveying the revealed divine teachings. In other words, the Holy Scripture text can only render the depth of the revealed teachings, inasmuch as it is reflected in the liturgical unity and Eucharistic communion with the Word of God, Who sacrifices and offers Himself in the Holy Mysteries and in the divine message of the Church doctrine.

Today the significance of the biblical text, of the biblical teachings and events, is often examined through the lens of objective scientific knowledge, of the hermeneutical principles for the exegesis of the biblical writings, resulting in a diversity of interpretations. In this context, the sermon is the means to ensure authentic continuity between Liturgy and the life of the faithful, between Christ shared in the Eucharist and the divine Logos proclaimed through preaching. On the other hand, the inclusion of pericopes in the liturgical services of our Church aims precisely to lead the believers anagogically, from the anamnesis of biblical events, to the Eucharistic epiclesis, to foretasting and partaking of the Kingdom of God. The sermon has the same anagogical structure as the Holy Liturgy: it begins with the anamnesis of the events in salvation history, and ends by extolling the Most Holy Trinity. Similarly, the books of the Holy Scripture pertain to different periods of time, but reflect the same anagogical path: God revealing Himself and the entire created world reaching for Him.

Dr. Răzvan BRUDIU

ÎNTRE CER ȘI PĂMÂNT: *FIAT!* – VERBUL DIVIN ÎN ROSTIREA UMANĂ. FECIOARA MARIA – NĂSCĂTOARE ȘI CUVÂNTĂTOARE DE DUMNEZEU

Keywords: *the Annunciation, The Protoevangelium of James, the Virgin Mary, Marian devotion, the new Eve.*

Abstract

This study aims, on the one hand, to illustrate a few aspects connected to the Marian veneration during the first Christian centuries and on the other hand, to render an iconic, biblical and patristic image of the unique moment of the Annunciation. We can safely assert that the Divine Liturgy is the main locus of Mariology in the Orthodox Church; it is the place where we find the Virgin Mary as *icon* of the new creation, of the new Eve, accompanying a new Adam, accomplishing the mystery of love. She is the new Eve, because she gives an affirmative answer to the angel's announcement: "Be it done to me according to your word!", so that the new life enters the world as love and communion. The Mystery of the Annunciation represents the day of the Incarnation, as well as the day of the Crucifixion, for both were the days of heaven, the heaven which opened through the Virgin Mary, the new Eve, who, in obedience proclaims herself "the servant of the Lord", thus fulfilling the mystery above all mysteries. The paper also addresses the apocryphal work entitled *The Protoevangelium of James*, which is the oldest argument regarding Marian devotion. This work is unique in content, because there is no other writing of that period concerning this subject. The following centuries see a growing interest in the Theotokos and by the end of the fourth century and the beginning of the fifth century, a number of feasts honoured the Virgin Mary and churches had been dedicated to her. At the same time, the events at the Council of Ephesus in 431 develop a growingly impressive cult dedicated to the Virgin Mary, rejecting the controversial claims made by Nestorius. The resolutions of this council and the proclamation of the Virgin Mary as Theotokos undoubtedly contributed to the growth and spread of the Marian devotion. The archaeological evidence and the liturgical sources discovered in time reveal that the veneration of the Theotokos had certainly started long before this council.

Prolegomene misionare privind cultul Maicii Domnului ca imagine a „Deisis-ului scenic” al mântuirii

Nu există o istorie exhaustivă în Biserica Ortodoxă privind preacin-
stirea Maicii Domnului și, prin urmare, avem datoria de a expune câteva
prolegomene teologice legate de acest subiect. La începuturile creștinismu-
lui, când încă nu se dezvoltase calendarul Bisericii, singura sărbătoare în-
chinată Maicii Domnului era în a doua zi a Praznicului Nașterii Domnului,
la 26 decembrie, cunoscută cu vechiul său nume de „Soborul în cinstea
Preacuratei Născătoare de Dumnezeu”. Totodată, cunoaștem și aspectul că,
în vechime, Buna Vestire era numele dat Duminicii dinaintea Nașterii
Domnului. Aceste elemente ilustrează dimensiunea fundamental hristologi-
că a cinstirii Maicii Domnului și, totodată, cinstirea rolului ei în cadrul tai-
nei Înomenirii lui Hristos¹.

Sinodul de la Efes din anul 431 este considerat momentul de cumpănă
din istoria cultului închinat Maicii Domnului. Astfel, unii cercetători au acor-
dat acestui Sinod și hotărârilor sale meritul de a fi dat naștere cultului Fe-
cioarei Maria, pe când alții plasează apariția evlaviei față de Maica Domnului
la o dată ulterioară, localizând nașterea cultului mariologic abia după Sino-
dul de la Calcedon din anul 451. De asemenea, există numeroase dovezi
conform cărora controversa Sinodului al III-lea au fost, cel puțin parțial,
alimentate de o evlavie deja vie față de Fecioara Maria, atât în Constantino-
pol, cât și în alte părți ale Imperiului Roman. Este adevărat și faptul că
deciziile luate la respectivul Sinod au dinamizat și intensificat evlavia cre-
dincioșilor față de cultul Fecioarei Maria². De asemenea, amintim și obser-
vația cercetătorului Brian Daley, care, analizând cultul mariologic din
sec. al V-lea, constata că imaginea Fecioarei Maria s-a arătat asemenea unei
comete sau unui corp ceresc³.

Ideea conform căreia cultul Fecioarei ar fi început odată cu dezbaterile
teologice de la Sinodul al III-lea Ecumenic privind hristologia lui Nestorie⁴

¹ Alexander SCHMEMANN, *Maica Domnului*, trad. de Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2010, pp. 38-39, 108.

² Stephen J. SHOEMAKER, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, Yale University Press, New Haven, 2016, pp. 3-4.

³ Brian E. DALEY, *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998, p. 6.

⁴ Acesta afirma erezia conform căreia în Iisus Hristos există două persoane: persoana divină a Fiului lui Dumnezeu, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, și persoana umană sau istorică a lui Iisus Hristos, Care S-a născut din Fecioara Maria. Respectiva concepție despre existența a două persoane în Iisus Hristos susținea afirmația că Dumnezeu-Tatăl a avut doi fii, iar conse-
cinta acesteia era că Fecioara Maria nu a născut pe Fiul lui Dumnezeu („Născătoare de Dum-
nezeu”), ci a născut un om („Născătoare de om”) sau cel mult pe Omul Hristos („Născătoare

este puțin credibilă. Totuși, hotărârile acestui sinod și proclamarea Fecioarei Maria ca Născătoare de Dumnezeu au contribuit, cu siguranță, la creșterea și răspândirea cultului mariologic, însă, repetăm, cinstirea ei a început cu mult timp înainte de acest sinod. Fecioara Maria este „Theotokos” nu exclusiv în urma unor hotărâri sinodale, ci datorită smereniei și ascultării spontane, prin care s-a împlinit visul frânt al omenirii care tânjea după nostalgia raiului pierdut. Astfel, există numeroase mărturii cu privire la evlavia mariologică, iar cele mai cunoscute dintre ele sunt: *Protoevanghelia lui Iacov*⁵, care apare într-un grup probabil iudaizant din Siria sau din Egipt, ale cărei origini par să dateze de la jumătatea sec. al II-lea sau chiar de la începutul aceluiași veac. Titlul original era *Nașterea Mariei*, redactorul său atribuind-o lui Iacov al Ierusalimului; populara *Evangelhie a lui Pseudo-Matei* și derivatele ce i-au urmat, precum *Cartea nașterii Mariei*, mult mai târzii și care depind în parte de *Protoevanghelia lui Iacov*⁶. Respectivele apocrife sunt niște biografii ale Fecioarei Maria, detaliind perioada de la momentul Zămislirii și până la Nașterea lui Hristos. Ele ilustrează, totodată, diferite momente din evlavie timpurie față de sfințenia sa unică, însă, cu toate acestea, nu prezintă argumente privind cinstirea cultică⁷.

Analizând istoria evlaviei mariologice, descoperim rădăcinile acesteia nu în tratatele de dogmatică și morală, ci în textele apocrife și în experiența cinstirii liturgice. Cinstirea Mariei nu a luat naștere ca urmare a reflecției teologice, ci liturgia a descoperit, puțin câte puțin, locul unic al Maicii Domnului, atât în iconomia mântuirii, cât și în taina „veacului ce va să vină”. Astfel, cultul Fecioarei nu este un element autonom în cadrul tradiției Bisericii, un element care să fie analizat separat, ci este o dimensiune indispensabilă a cosmologiei, a eclesiologiei, a antropologiei și a eshatologiei creștine. De asemenea, nu este un obiect al credinței, ci un produs al acesteia; nu este o „creație” a Bisericii, ci este o autorevelație a Bisericii; nu este nici măcar o doctrină, ci viața învățăturii creștine⁸.

Majoritatea cercetătorilor consideră că evenimentele de la Sinodul al III-lea Ecumenic nu constituie începuturile cultului Fecioarei, așa cum au

de Hristos”).

⁵ Această lucrare se găsește tradusă în limba română: EPIFANIE MONAHUL, SIMEON METAFRASTUL, MAXIM MĂRTURISITORUL, *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 221-236. O altă traducere este realizată de Cristian BĂDILÎȚĂ, *Evangelhii apocrife*, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. 30-58.

⁶ Amintim faptul că există douăsprezece scrieri apocrife de acest fel – asemănătoare, dar și diferite între ele, ca formă și conținut. Vezi excelenta lucrare scrisă de James Keith ELLIOT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2006.

⁷ S. J. SHOEMAKER, *Mary in Early Christian Faith...*, pp. 5-7.

⁸ A. SCHEMANN, *Maica Domnului...*, p. 117.

presupus unii specialiști, ci mai degrabă îmbrățișarea și răspândirea de către Imperiu și Biserica imperială a unui set de tradiții deja prezente. Această fuziune dintre pietatea mariologică și Imperiul creștin cu Biserica a dus la crearea imaginii și cinstirii Fecioarei Maria, încât aceasta a devenit, în scurt timp, ocrotitoarea Imperiului Bizantin și a capitalei sale, Constantinopol. Drept dovadă, în cultul ortodox, pe data de 11 mai este sărbătorită solemn până astăzi amintirea acestei dedicări de către Constantin cel Mare în anul 330. Totodată, în Constantinopol se aflau veșmintele Maicii Domnului (*maphorion*-ul)⁹, așezate în sec. al V-lea în biserica din Vlaherne (cu prăznuirea pe 2 iulie), și brăul Fecioarei, adus în sec. al VI-lea și depus în biserica din Chalkoprateia¹⁰, situată în proximitatea catedralei Sfânta Sofia (prăznuit pe data de 30 august). În afara incintei fortificate se afla (și este prezentă până astăzi) biserica ridicată pe celebrul Izvor al Tămăduirilor (prăznuirea făcându-se în vinerea Săptămânii Luminate). Astfel, se atestă faptul că, în sec. al XIV-lea, în capitala Imperiului Bizantin erau aproximativ 124 de biserici închinare Maicii Domnului¹¹.

⁹ În vremea împăraților Leon și Verina trăiau doi patricieni, Galbios și Candidos, care au revenit în Biserica lui Hristos după ce o perioadă ascultaseră învățătura greșită a lui Arie. Reintrând în comuniune cu credința cea adevărată, aceștia i-au cerut împăratului să-i elibereze pentru a putea merge să se închine la Locurile Sfinte. Ajungând în ținutul Palestinei și fiind noapte, au rămas la o evreică bătrână care le-a oferit găzduire. Spre mirarea lor, în acea casă se aflau și o mulțime de oameni bolnavi. După o discuție lungă a celor doi și după câteva pahare de vin evreiesc pe care le băuse bătrâna, aceasta le-a divulgat secretul pentru care în casă erau atâtia bolnavi. Era vorba de chivotul în care se afla veșmântul Născătoarei de Dumnezeu. Aceștia au plecat din casa femeii și au ajuns în cele din urmă la Locurile Sfinte, însă, până să se întoarcă, respectivii generali au poruncit să se confecționeze un chivot și un vâl identic precum cel pe care l-au văzut în casa evreice. La întoarcere, au poposit din nou la acea bătrână, iar la miezul nopții au schimbat chivotul în care se afla veșmântul Fecioarei Maria, aducând chivotul împreună cu veșmântul Maicii Domnului în Vlaherne. Mai multe detalii legate despre acest subiect, vezi în Stephen J. SHOEMAKER, „The Cult of Fashion. The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, Editor Alice-Mary Talbot, No. 62, Washington, D. C., 2008, pp. 56-61; John WORTLEY, „The Marian Relics at Constantinople”, în: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45 (2005), pp. 171-187; Antoine WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e Au X^e siècle: Études et documents* (Archives de L'Orient Chretien), Institut français d'études byzantines, Paris, 1955, pp. 294-300; EPIFANIE MONAHUL, SIMEON METAFASTUL, MAXIM MĂRTURISITORUL, *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului...*, pp. 251-255.

¹⁰ Pentru mai multe detalii privind brăul Fecioarei și relicvele de la Chalkoprateia, vezi S. J. SHOEMAKER, „The Cult of Fashion...”, pp. 61-66.

¹¹ Diac. Ioan I. ICA Jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 155-156.

Fecioara Maria și momentul Bunei Vestiri – emoție și intuiție existențială ca minune încăpută în cumințenia ascultării

Textele din Noul Testament care vorbesc despre Fecioara Maria sunt puține. Lipsa de preocupare a Sfântului Pavel față de Fecioara Maria este neobișnuită dacă ținem cont de scrierile și profețiile Vechiului Testament. Acesta se referă la Fecioara Maria o singură dată, și atunci într-un mod destul de evaziv, fără a o numi concret: „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege...” (Ga 4, 4). Apostolul face aici referire la profeția care vorbea despre faptul că, la împlinirea vremii, o fecioară Îl va naște pe Mesia¹². Expresia „născut sub Lege” arată legarea noii iconomii de cea veche: în timp ce Maria, o femeie muritoare, L-a purtat pe Hristos conform Legii Vechi, acest eveniment a anunțat începutul unei noi iconomii, în care este cuprinsă întreaga omenire. Formula paulină „născut sub Lege”, folosită de Sfântul Pavel în *Epistola către Filipeni* (2, 6-11), insistă asupra aspectului kenotic al Înomenirii. În plus, „prin această expresie, Apostolul aplică lui Hristos toate expresiile precedente care descriu robia Legii, astfel încât putem spune că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat nu numai firea omenească, ci și istoria omenească..., înfățișându-ne, astfel, dialectica divină a mântuirii: Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Om deplin, pentru ca pe oameni să-i facă fii ai lui Dumnezeu. Răscumpărarea și înfierea nu sunt altceva, decât cele două aspecte ale operei de mântuire realizate de Iisus Hristos”¹³. Mai mult, Sf. Grigorie Palama vine și spune despre Fecioara Maria că a stat între Dumnezeu și neamul omenesc, pe Dumnezeu L-a făcut fiu al omului, iar pe oameni i-a făcut fii ai lui Dumnezeu. Căci numai Ea s-a arătat mai presus de orice fire. Mamă a lui Dumnezeu din fire și prin nespusa naștere a devenit Împărăteasă a întregii făpturi din lume, căci prin Cel făcut din ea „s-au făcut toate și fără El nu s-a făcut nimic din ce s-a făcut” (In 1, 3)¹⁴.

¹² Menționăm faptul că în iudaismul timpuriu se spune că o seamă de personalități biblice s-au născut la șapte luni de la zămislire: Samuel, Isaac, Moise, Iisus Hristos, iar unele manuscrise susțin faptul că și Ana a dat naștere Fecioarei Maria în luna a șaptea. În lumea mediteraneeană, nașterea la șapte luni era considerată semn al unei persoane importante, astfel încât nașterea prematură a Mariei în *Protoevanghelie* nu constituie o greșală din ignoranță, ci încă un indiciu al originii sale minunate și al sfințeniei sale unice. Chiar dacă, din punct de vedere biologic, nașterea la nouă luni pare varianta firească, tradiția clasică privește nașterea la șapte luni ca fiind de bun augur, ea urmând, de obicei, unei zămisliri minunate sau dumnezeiești. Vezi S. J. SHOEMAKER, *Mary in Early Christian Faith...*, pp. 73-75.

¹³ Vasile MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, pp. 149-150.

¹⁴ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, Scrieri II, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, p. 177.

Unii cercetători susțin faptul că mai există un verset al Sf. Apostol Pavel care face referire la Maica Domnului, chiar mai evaziv decât cel din *Ga* 4, 4, și anume un text din *Epistola către Romani*, unde se vorbește despre descendența umană a lui Hristos, „născut din sămânța lui David, după trup” (*Rm* 1, 3), prin sămânța lui David, referindu-se la Maica Domnului, care descindea după Ioachim din seminția lui David¹⁵. Fecioara Maria nu este pomenită mai des nici în prima Evanghelie a creștinilor, cea după Marcu, scrisă în jurul anului 70 d.Hr., totuși autorul îi menționează numele o dată, identificându-L pe Iisus drept „teslarul, fiul Mariei” (*Mc* 6, 3). Evangheliștii Matei și Luca relatează episodul Nașterii lui Hristos, iar cel din urmă o înfățișează pe Maria ca personaj central¹⁶, oferind cea mai frumoasă imagine despre tână

¹⁵ În Epistole, Sfântul Pavel nu o amintește decât evaziv pe Fecioara Maria, însă de aici nu rezultă faptul că Apostolul Neamurilor nu o cinstea pe Maica Domnului. De-a lungul timpului, unii au tras concluzia că neacordarea unei atenții speciale de către Pavel ar fi un argument suficient pentru a argumenta lipsa cinstirii Preasfintei Fecioare. Trebuie totuși să avem în vedere faptul că apostolul nu a abordat și nu putea trata exhaustiv în scrisorile sale toate problemele teologice ale vremii în care a trăit (implicit și pomenirea Fecioarei Maria), iar dacă nu le-a amintit sau analizat, acest lucru s-a datorat faptului că nu se impuneau ca necesare la momentul respectiv. Din silogismul menționat anterior rezultă următorul aspect: chiar dacă pentru Pavel persoana Fecioarei nu a fost o prioritate în scrierile sale, acest lucru nu demonstrează niciodată faptul că apostolul nu a cinstit-o sau că nu i-a atribuit calitatea de Mamă a Fiului lui Dumnezeu. Totodată, este interesant de observat viziunea Bisericilor protestante, care au încredințat femeilor misiunea preoțească (adică hirotonia) și care, totuși, nu o cinstesc pe Maica Domnului și nu se roagă acesteia.

¹⁶ Venirea îngerului și momentul Bunei Vestiri din textul lucanic au numeroase similarități cu *Protoevanghelia lui Iacov*. Observăm cum suspiciunile lui Iosif legate de Fecioara Maria sunt stinse printr-un vis, iar preoții îi supun pe amândoi încercării apei, pe care, desigur, o trec, confirmându-i fecioria și, din nou, asocierea sa cu Templul. Venind momentul nașterii, Fecioara Maria are dintr-o dată o vedenie în care vede două popoare, unul plângând și altul bucurându-se. Simbolistica acestei vedenii nu este în întregime sigură și nici nu este comentată în *Protoevanghelia*, dar se pare că prezice răspunsul la activitatea lui Iisus ei: unii îl vor primi și se vor bucura, iar alții îl vor alunga și vor pieri pentru aceasta. EPIFANIE MONAHUL, SIMEON METAFRAS-TUL, MAXIM MĂRTURISITORUL, *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului...*, p. 230. În privința legăturii dintre Maica Domnului și Templu, scrierea apocrifă realizează respectiva convenție sub formă narativă: Maria este adusă la Templu; la momentul Bunei Vestiri, ea țesea firul de purpură și porfirul pentru catapeteasma Templului, catapeteasmă ce urma să se rupă în două la Răstignire. Însuși Templul iudaic și multe dintre obiectele care se găseau în interior sunt văzute ca prevestiri ale Fecioarei Maria: Templul și chivotul legământului, precum și vasul cu mir pentru ungere, îl conțin pe Dumnezeu așa cum ea a purtat în pânțele ei Logosul dumnezeiesc; toiagul care a înflorit în chip minunat simbolizează concepția și nașterea feciorelnică, și anume că Maria a conceput și a dat naștere, rămânând, cu toate acestea, fecioară. Făcând o analogie a Bunei Vestiri cu un alt praznic închinat Maicii Domnului, și anume Intrarea acesteia în Templu, Sf. Fotie cel Mare, în prima sa *Omilie la praznicul Bunei Vestiri*, o numește pe Fecioara Maria cu apelativul de „templu al lui Dumnezeu”. Ea a trăit în templul din Ierusalim de la de trei ani până la vârsta de 12 ani, când a fost încredințată Dreptului Iosif. Perioada șederii la templu a fost una de pregătire, prin care Fecioara a devenit ea însăși templu al lui

fecioară evreică. În Biserica Ortodoxă, preacinstirea Maicii Domnului se întemeiază mai puțin pe Scriptură și mai mult pe experiența de secole a unui număr considerabil de credincioși cărora le-a fost descoperită, în diferite modalități, taina Sfintei Fecioare¹⁷.

Sfântul Grigorie Palama, plecând de la textul lucanic, subliniază faptul că cele două formule de salut imperative, una rostită de către îngerul Gavriil („Bucură-te!”) și cealaltă de către Elisabeta („Binecuvântată ești tu între femei”¹⁸), desființează în Fecioara Maria întristarea și blestemul Evei, care au avut loc imediat după cădere. Mirarea Mariei la anunțul nașterii unui Fiu e zdrobită de precizarea îngerului că zămislirea minunată, dincolo de orice logică umană, va fi în ea complementară cu fecioria, precum profețise evanghelistul Vechiului Legământ: „Iată, Fecioara va lua în pânțe și va naște Fiu...” (Is 7, 14). Sf. Grigorie Palama respinge învățătura purificării Mariei abia la Buna Vestire și atrage atenția asupra faptului că, potrivit salutului inițial al îngerului, Fecioara era deja plină de har și sfântă înainte de venirea Arhanghelului Gavriil (vezi *Omilia 14 - La Buna Vestire a Maicii Domnului*¹⁹)²⁰. Coborârea Duhului Sfânt peste Maria, vestită de înger, atrage un

Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu în Fecioara Maria apare, așadar, ca fiind superioară prezenței Sale în templul din Ierusalim. În acest sens, vezi Andrew LOUTH, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Dragoș Mirșanu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 189; Lucian D. COLDA, *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului. O analiză a Mariologiei din perspectiva hristologic-antropologică a învățăturii despre păcatul strămoșesc*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, p. 199.

¹⁷ ILARION ALFEYEV, MITROPOLIT DE VOLOKOLAMSK, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 179.

¹⁸ La această formulă de salut sau binecuvântare, Fecioara Maria răspunde cu un imn cunoscut sub numele de „Cântarea Mariei” (*Magnificat*), care devine prima cântare completă mariologică (Lc 1, 46-55). *Magnificat*-ul este un exuberant imn de laudă în care Fecioara celebrează măreția și mila lui Dumnezeu. Maria se situează pe axa dintre cele două legăminte (Vechiul și Noul Testament), asociindu-și condiția atât cu credințioșii lui Dumnezeu față de Israel în trecut, cât și cu împlinirea promisiunilor lui Dumnezeu, care se va petrece prin Fiul Său zămislit de la Dumnezeu. Mai multe detalii legate de acest subiect, vezi Raymond E. BROWN, et al., *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, New York: Fortress Press / Paulist Press, 1978, pp. 105-143.

¹⁹ Despre omilia a 14-a nu există informații care să permită stabilirea datei la care a fost rostită, însă din titlul și cuprinsul omiliei deducem cu ușurință sărbătoarea la care a fost rostită, dar nu și anul. Amintim aici și faptul că panegiricele alcătuite de Sf. Grigorie Palama în cinstea Maicii Domnului au un caracter encomiastic mult mai pronunțat decât cele în care preaslăvește un fapt important din istoria mântuirii. În respectiva omilie sunt prezentate o serie de aprecieri, atât la adresa Maicii Domnului, cât și la adresa evenimentului înomenirii lui Hristos, iar pe tot parcursul acestei omilii se observă dragostea nețărmurită a Sf. Grigorie Palama față de Maica Domnului. Vezi, Roger CORESCIUC, *Omiliile Sfântului Grigorie Palama. Analiză omiletică*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 76, 135-136.

²⁰ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. I, trad. de Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2004, pp. 199-200.

surplus de sfințire care va desăvârși lucrarea lui Dumnezeu săvârșită deja în ea. În continuarea acestui proces de sfințire, urmează umbrirea Celui Preaînalt care împlinește formarea ca om în pântecul Fecioarei a Celui ce este Dumnezeu: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu” (Flp 2, 6)²¹.

În ziua Bunei Vestiri, Fecioara Maria se naște din nou din Duhul Sfânt, astfel încât aceasta Îl poate numi pe Hristos în același timp Fiu, Frate, Mire, deoarece El a înnoit-o pe Maica Sa prin noua naștere, al cărei izvor este apa. Când Se sălășluiește în pântecul Născătoarei de Dumnezeu, Iisus Hristos Își împodobește Maica cu un veșmânt nou, iar ea se îmbracă în strălucirea și slava Fiului Său. Fecioara Maria este unsă și botezată odată cu taina însăși a Înomenirii, în ziua Bunei Vestiri. Născătoarea de Dumnezeu este cristelniță a omenirii, apa care slujește la curățire fiind chiar ea, cea curățită prin binecuvântarea Duhului Sfânt, iar apa botezului este asemenea sânelui Fecioarei. Aceasta este socotită în iconografia ortodoxă icoana sfântă și vie a băii botezului. Ea este albia botezului în care se curăță conștiința și, totodată, este considerată arhetipul desăvârșit al Tainelor din care se hrănesc toate măduarele ce constituie trupul tainic al lui Hristos. În momentul în care Născătoarea de Dumnezeu primește în pântecul său Cuvântul dumnezeiesc prin lucrarea Duhului Sfânt, ea devine inimă a Bisericii și a noii creații, fiindcă înăuntrul ei se află de acum realitatea euharistică a Prezenței reale a Cuvântului Sfânt²².

Sergheie Bulgakov vorbește, în lucrarea *Rugul care nu se mistuie*, despre momentul Bunei Vestiri ca fiind un preambul al praznicului Pogorării Duhului Sfânt, punându-le față în față ca în oglindă. Autorul subliniază faptul că Buna Vestire conturează împlinirea maternității divine. Pogorărea Sfântului Duh asupra Fecioarei Maria și sălășluirea Lui în ea denotă suprema împărtășire cu har ce poate fi gândită în raport cu făptura. Coborârea Sfântului Duh înseamnă deja îndumnezeirea firii omenești în persoana Maicii Domnului. Cu toate acestea, ea nu însemna mântuirea, ci doar pregătirea acesteia, deoarece viața în Duhul Sfânt se va deschide omului numai prin Hristos, Care L-a rugat pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt după Înălțarea Sa la cer. Cu toate acestea, Fecioara Maria a devenit Biserică în care S-a sălășluit Sfântul Duh pentru Înomenirea lui Hristos, însă, ca om, pentru firea sa născută în „păcatul originar”²³, trebuia să primească, asemenea fiecărui om, botezul și

²¹ Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX...*, pp. 210-211.

²² Michel-Philippe LAROCHE, *Theotokos – Maica Domnului în trăirea duhovnicească a Bisericii Ortodoxe*, trad. de Dora Mezdrea, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 54-65.

²³ În privința păcatului originar, Patriarhul Fotie al Constantinopolului amintește un verset scris de Sf. Apostol Pavel: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el” (Rm 5,

harul Sfântului Duh, primind limba de foc a Acestuia odată cu Apostolii și cu întreaga Biserică. Așadar, harului Bunei Vestiri i-a fost adăugat cel al Cincizecimii. Astfel, conform opiniei lui Serghie Bulgakov, botezul Maicii Domnului s-a petrecut în ziua Cincizecimii, odată cu cel al Apostolilor. Dacă Fecioara Maria s-ar fi putut lipsi de Botez (prin Duh Sfânt și prin foc) și Mirungere (pecetea Sfântului Duh), nu ar mai fi avut nevoie să participe la sărbătoarea Cincizecimii²⁴. Precizăm faptul că singura referire la adresa Mariei în *Faptele*

12), verset care trebuie înțeles astfel: Adam a făcut începutul păcătuirii și, prin aceasta, a lăsat un exemplu rău urmașilor săi, care s-au grăbit să îi urmeze fapta. Deoarece toți au păcătuit la fel precum întâiul om, toți au și murit. Moartea lor are, deci, o cauză dublă: atât păcatul lui Adam, cât și păcatul propriu. Părintele prof. Lucian D. Colda lămurește această dificultate teologică afirmând că în Răsărit problema impecabilității absolute a Fecioarei Maria nu a făcut obiectul unei tematizări aparte de-a lungul timpului, în sensul înțelegerii acestei impecabilități ca exceptare de la păcatul strămoșesc. Astfel, patriarhul Fotie o caracterizează pe Fecioara Maria ca fiind pe de-a-ntregul nevinovată, liberă de orice păcat și de orice pată, fiind împodobită cu plinătatea harului, preacurată, absolut imaculată, sfântă înaintea tuturor sfinților... Observăm faptul că patriarhul Fotie ilustrează curăția și imaculabilitatea Fecioarei Maria ca fiind una a trupului, a sufletului, dar și a gândurilor. Pentru patriarhul Fotie, sfințirea Fecioarei Maria apare ca având loc înaintea momentului Bunei Vestiri. Așadar, Lucian D. Colda, în teza sa de doctorat, realizează o analiză completă, susținând că învățătura despre impecabilitatea absolută a Fecioarei Maria nu este o răstălmăcire a teologiei fotiene, ci o realitate profundă a acesteia, iar impecabilitatea, în cazul de față, nu este interpretată precum în teologia latină apuseană, ci poartă amprenta personală a patriarhului Fotie, evidențiată în terminologia ideii păcatului strămoșesc, diferită, însă, de terminologia augustiniană, pe care acesta o respinge cu vehemență, ca fiind în dezacord cu cele două căi de transmitere a revelației supranaturale. Vezi L. D. COLDA, *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului...*, pp. 208-211.

²⁴ Precizăm faptul că autorul face confuzie între Persoana Duhului Sfânt de la momentul Bunei Vestiri și lucrarea sau energia limbilor de foc din ziua Cincizecimii. Preotul profesor Dumitru Stăniloae, atunci când vorbește despre lucrarea Duhului Sfânt în Nașterea Fiului lui Dumnezeu, lămurește această problemă, afirmând faptul că lucrarea Sfântului Duh în cazul lui Hristos nu e numai o suflare de viață făcătoare, ca la crearea primului om. De data aceasta, prin lucrarea Duhului Sfânt, firea umană se ipostaziază în Însuși Cuvântul lui Dumnezeu. În cazul lui Hristos, Însuși Fiul lui Dumnezeu Se face subiectul firii umane prin lucrarea Duhului Sfânt. La constituirea lui Hristos, Duhul dumnezeiesc, ca suflare de viață, nu Se mai comunică numai cu măsură, ci în întregime. În acest moment, lucrează singur Duhul Sfânt și în plinătatea lucrării Sale... Prin aceasta, Însuși Cuvântul înființează prin Duhul sufletul unit cu Sine drept ipostas al Său. De aceea, însuși ipostasul Cuvântului își formează împreună cu Duhul Sfânt, prin suflet, trupul. Totodată, este important de amintit faptul că, la Cincizecime, Duhul Sfânt nu S-a coborât numai sub chipul limbilor de foc, ci și însoțit „de un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede și care a umplut toată casa unde ședeau ei” (FA 2, 2), împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui (FA 1, 14). Prin aceasta, se indică puterea cu care au fost umpluți primii membri ai Bisericii, născându-se o realitate nouă în lume (vezi Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 84-85, 213). Ca o concluzie a celor expuse anterior, afirmăm faptul că Hristos Se înalță cu trupul la cer, ca să-L trimită pe Duhul Sfânt, însă, în reciprocitatea cu care Duhul Sfânt Îl trimite la Buna Vestire pe Hristos în pânțele Fecioarei, o face pentru ca să-L trimită ipostatic în pânțele acesteia pe Logosul

Apostolilor este cea în care se relatează acest moment, iar pe icoanele Praznicului, Născătoarea de Dumnezeu este zugrăvită întotdeauna în mijlocul Apostolilor²⁵. Această conexiune a Bunei Vestiri cu Cincizecimea include în sine multe înțelesuri și sensuri teologice: Duhul Sfânt primit la Buna Vestire a dat putere neprihănitei zămislirii a Fiului lui Dumnezeu; a făcut-o pe Maria pământ dumnezeiesc din care a crescut trupul lui Hristos, noul Adam; începând de la Buna Vestire, Fecioara Maria devine Maica lui Dumnezeu, așa

dumnezeiesc; ca atare, reciprocitatea dintre cei doi (Duhul Sfânt și Hristos) face ca la Cincizecime Hristos Cel Înălțat ipostatic la cer să trimită pe Duhul Sfânt în lume, însă venirea Acestuia devine vizibilă prin manifestarea energiilor dumnezeiești sub chipul limbilor de foc, întrucât lucrările și energiile dumnezeiești nu au propriul lor ipostas, ci devin vizibile ca manifestare în afară a Dumnezeirii. Așadar, despărțirea ipostasului de lucrare ar crea un alt ipostas. Între ipostas și lucrare există un raport perihoretic, energiile fiind „enipostaziate” în ipostasul divin respectiv, la fel precum firea umană, neavând propriul ipostas în Hristos, a fost enipostaziată în unirea cu firea divină a ipostasului Logosului.

²⁵ Opinia lui Bulgakov trebuie amendată, deoarece este eronată. Teologia ortodoxă susține ideea conform căreia Maica Domnului nu este reprezentată în icoana Cincizecimii, nu fiindcă a lipsit de la acest eveniment, ci pentru că prezența ei în acest context nu corespunde sensului dogmatic pe care Biserica ni-l descoperă prin iconografia și imnografia praznicului. Când Fecioara este prezentă, icoana încetează a mai fi o icoană a Cincizecimii, detaliu care scapă și astăzi majorității teologilor și iconografilor ortodocși. Icoana Cincizecimii este o icoană a Bisericii, fapt pentru care iconografiile anteriori sec. al XVI-lea nu au reprezentat-o pe Maica Domnului în locul central dintre Apostoli, așa cum s-a întâmplat în secolele următoare, conform unui adogmatism sentimental. Prin Înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului, s-a încheiat lucrarea lui Hristos în trup, legată în mod inseparabil de Fecioară și de nașterea Lui din Fecioară, așa încât la Cincizecime prăznuim venirea Sfântului Duh. Menționăm faptul că ea este prezentă în icoana Înălțării, fiind chip al Bisericii, și primește de sus binecuvântarea lui Hristos și făgăduința Cincizecimii. În ziua Rusaliilor, Biserica primește darurile sub forma limbilor, fiecare dintre ele fiind primită personal de fiecare apostol, iar Fecioara Maria nu are niciun motiv să dubleze chipul Bisericii reprezentată de colegiul apostolic. Maternitatea divină face din Fecioară o excepție, nu o normă. Apostolii nu sunt numai persoane umane care au primit harul îndumnezeirii, ci și continuatorii lucrării lui Hristos pe pământ. De aceea, nu pe Maica Domnului, ci pe Apostoli se întemeiază Biserica (Ga 2, 9), nu de la Fecioară își primește tainele și învățătura, ci de la Apostoli, iar Simbolul de credință caracterizează Biserica drept *apostolică* nu *theotokală*. Prezența Fecioarei Maria ar șterge limita dintre lucrarea Fiului și cea a Sfântului Duh, lipsind, astfel, această icoană de mesajul ei unic. Așadar, prezența Maicii Domnului în icoana Cincizecimii este eronată din punct de vedere eclesiologic, iar locul gol dintre apostoli evocă lucrarea lui Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică, ceea ce înseamnă că acest loc simbolic nu poate fi acordat unei alte prezențe fără a tulbura profund conținutul dogmatic al acestei icoane. În acest sens, vezi Léonid A. OUSPENSKY, „Quelques considérations au sujet de l’iconographie de la Pentecôte”, în: *Le Messager de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 33-34 (1960), pp. 45-92; Pr. Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, Chipul Omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, trad. de Gabriela Ciubuc, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 125-126; Pr. Nikolai OZOLIN, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, traducere de Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, pp. 16-17; †PETRONIU FLOREA, *Icoana Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradei, Bihorului și Sălajului, Oradea, 2002, p. 245.

precum o numește profetic verișoara sa Elisabeta; prin suflarea Duhului Sfânt, făptura trupească a Fecioarei dobândește capacitatea supranaturală a zămislirii fără bărbat și prin aceasta pune început omenirii în Noul Adam. Datorită acestor argumente, momentul salvific al Bunei Vestiri premerge Praznicul Cincizecimii, care, la rândul său, îl implică²⁶.

Cuvintele cu care îngerul o întâmpină pe Maria sunt „Bucură-te, ceea ce ești plină de har” (Lc 1, 28). Îngerul i-a zis „Bucură-te” pentru a nimici întristarea cea dintâi și ursita vrăjmășiei prin harul cel nou făcut acum cunoscut oamenilor, iar „plină de har”, din pricina bogăției podoabelor Fecioarei și a darurilor care au venit peste ea, chezășia Mirelui nemuritor și desfacerea blestemului dintâi venit asupra noastră prin neascultarea și rățacirea Evei, iar în locul întristării și a spaimei, darul bucuriei veșnice²⁷. Cuvintele adresate Mariei de către înger întăresc convingerea că se deschide o perioadă nouă în istoria omenirii, se deschide o perioadă a veștilor bune²⁸.

Daniel Ange, în lucrarea intitulată *Touche pas à ma Mère*, susține că adresarea îngerului s-a referit printre altele și la profeția din Vechiul Testament, care zice: „Bucură-te, fiica Sionului, saltă de veselie, Israele, veselește-te și te bucură din toată inima, fiică a Ierusalimului” (Sof 3, 14). În mesajul Arhanghelului, Pruncul e numit Fiu al lui Dumnezeu, dar totodată El este și Fiu al lui David, moștenitor al tronului împărătesc. Autorul susține că nașterea divină și genealogia umană sunt în același timp simultane și sincronizate. Vedem aici îmbinarea unei paternități divine și a unei maternități umane. Respectiva conjuncție așteptată răspunde în două cuvinte la faptul de a înțelege pe Mesia cel dorit și prezentat de profeții Săi într-o dublă dimensiune: e anunțat ca un salvator, fiind un nou David, și totodată ca un Dumnezeu în persoană. Această profeție desăvârșește perfecțiunea faptului împlinit și realitatea acestui Prunc, Care va deveni Fiul lui Dumnezeu și descendentul Împăratului David²⁹.

***Fiat* – strigătul Fecioarei al cărei consimțământ a fost mai puternic decât moartea**

Suntem față în față cu un adevăr care s-a împlinit prin acel *fiat*. Dacă Fecioara Maria nu ar fi spus „da”, nu ar fi avut loc Înomenirea lui Hristos, iar

²⁶ Sergheie BULGAKOV, *Rugul care nu se mistuie. Studiu de interpretare dogmatică a unor elemente ale cultului Maicii Domnului în Ortodoxie*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 101-103.

²⁷ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 17-18.

²⁸ Pr. Dumitru STĂNILAOE, „Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca”, în: *Ortodoxia*, 1980, 3, p. 446.

²⁹ Daniel ANGE, *Touche pas à ma Mère*, Éditions Du Jubilé, Sarment, 2005, pp. 72-73.

dacă aceasta ar fi refuzat, procesul pregătirii ar fi trebuit luat de la capăt. Astfel, așa cum Eva cea veche a fost maica umanității căzute, Eva cea nouă este Maica umanității restaurate³⁰. Sf. Irineu de Lyon duce această logică mai departe, până într-acolo încât o identifică pe Fecioara Maria drept cauză atât a mântuirii sale, cât și a întregului neam omenesc, care scapă natura umană din robia morții și a păcatului. De asemenea, acesta demonstrează faptul că, prin ascultare, Fecioara Maria face posibilă nu doar mântuirea sa, ci și a întregii creații zidite de Dumnezeu³¹. Astfel, ea devine un punct fix de care stă agățată ca de un fir de ață întreaga omenire³².

Daniel Ange scrie despre rostirea Arhanghelului Gavriil: „Duhul Sfânt va veni peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri” (Lc 1, 35). Fraza explicativă insistă asupra termenului *shékinah* (slava lui Dumnezeu manifestată prin multă lumină). Expresia „Puterea lui Dumnezeu”³³ vine să ateste transcendența acțiunii divine ce intervine în procesul Înomenirii³⁴. „Fie!” este strigătul copilei al cărui consimțământ a fost mai tare ca viața și mai puternic decât moartea. Sfinții Părinți au văzut în acest „da” al Fecioarei răspunsul la acel „da” salvific al Dumnezeirii, fiind, de fapt, răspunsul întregii făpturi. În viziunea cardinalului Tomas Špidlík, *fiat*-ului Creatorului îi corespunde *fiat*-ul creaturii³⁵. În cazul de față, verbul folosit în limba greacă este la modul optativ aorist, *yévoito* („să fie”), și exprimă bucurioasa acceptare a planului divin.

În acest „Fie!” al Fecioarei se află însuși consimțământul ei, având loc evenimentul Întrupării: „Și Cuvântul trup S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (In 1, 14). Consimțământul Fecioarei Maria față de Dumnezeu recapitulează toate consimțămintele strămoșilor Domnului. Așadar, Sfântul Duh a pregătit dinainte venirea în lume a Maicii Domnului, alegându-i de la început strămoșii pe care i-a curățit și i-a sfințit³⁶, neprimindu-i decât pe cei care s-au

³⁰ Matthew GALLATIN, *Însetând după Dumnezeu. De la răstăcirile protestante la adevărul Ortodoxiei*, trad. de Tatiana Petrache, Ed. Egumenița, Galați, 2005, p. 202.

³¹ SF. IRINEU AL LYONULUI, „Contra ereziilor”, în: *Teologie pentru azi*, vol. 2, trad. de Dorin Octavian Picioruș, s.n., București, 2007, p. 126.

³² Brian REYNOLDS, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*, New City Press, Hyde Park, New York, 2012, p. 111.

³³ În limba ebraică, „Gavriil” înseamnă „puterea lui Dumnezeu”.

³⁴ D. ANGE, *Touche pas à ma Mère...*, p. 74.

³⁵ Tomas ŠPIDLÍK, *Maica Domnului*, trad. de Vasile Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, pp. 20-21.

³⁶ În acest sens, aducem mărturie din *Protoevanghelia lui Iacov*, care subliniază faptul că minunata natură a zămislirii Fecioarei este intensificată de faptul că mama sa pare să fi zămislit fără de bărbat, precum și Fecioara Maria va zămisli mai târziu în același mod. Deși nu există niciun indiciu că Ana ar fi fost fecioară – aparent, cei doi încercaseră să aibă copii –, Maria se pare că a fost zămislită în absența lui Ioachim, prin intervenție divină. Cu toate acestea.

dovedit vrednici pentru această lucrare dumnezeiască și, în acest fel, la plinierea vremii, a ieșit din trunchiul acesta ramura cea preacurată³⁷.

Din clipa în care Maria a rostit cu smerenie, dar și cu fermitate, ecfonișul „Fie!”, analogul lui „Să fie lumină!” de la începutul Facerii, Sfânta Treime a intrat în contact nemijlocit cu făptura și, astfel, a fost deschis „circuitul slavei”³⁸ care îl va readuce pe om prin Sfântul Duh, în Hristos, la Tatăl. Fără lumină nu există Dumnezeiasca Liturghie. De aceea, Utrenia se termină cu *Luminândele* care au legătură cu trimiterea luminii, iar apoi Ceasul I este considerat ca fiind *ceasul luminii* și se încheie cu *cererea luminii*. Vecernia amintește în cadrul ei despre *lumina lină* de la apusul soarelui; una dintre cererile de la Slujba înmormântării amintește despre sălășluirea sufletului celui adormit în *loc luminat*, astfel încât moartea urmează să fie înlocuită de nemurirea și lumina lui Hristos; la Taina Sfântului Botez se cântă un tropar care zice: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină...”, și tot la această Taină are loc ritualul binecuvântării lumânării pe care preotul o dăruiește celui botezat sau nașului, zicând: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor...” (*Mt* 5, 16). Așadar, fără să greșim, putem spune că în Biserica Ortodoxă nu există rânduială liturgică sau slujbă care să nu pomenească cel puțin o dată termenul „lumină”, deoarece Iisus Hristos este adevărata Lumină a lumii (*In* 8, 12). În gândirea Sf. Nicolae Cabasila,

„glasul Fecioarei conduce la Înomenirea Cuvântului, Care vine și unește cerul cu pământul: «Și Cuvântul S-a făcut trup/carne și S-a sălășluit între noi» (*In* 1, 14). Și dându-i lui Dumnezeu un glas, primește de acolo Duhul creator al trupului acela egal cu Dumnezeu. Glasul ei a fost un glas al puterii (*Ps* 67, 34), a zis David, și astfel Cuvântul Tatălui e plămădit de glasul unei mame, iar Ziditorul e creat de glasul unei creaturi. Și așa cum Dumnezeu a zis: «Să fie lumină! Și s-a făcut lumină» (*Fc* 1, 3), așa, odată cu glasul Fecioarei, a răsărit Lumina cea adevărată și S-a unit cu trupul și a fost purtat în pânțele Cel ce a venit să lumineze pe tot omul ce vine în lume (*In* 1, 9). O, sfânt glas! O, cuvinte care puteți un lucru atât de mare! O, fericită

respectiva tradiție nu demonstrează concluzia că *Protoevanghelia* promovează învățătura *imaculatei concepții* (zămislirea fără păcatul originar), după cum cred unii teologi romano-catolici. Ideea de păcat originar, așa cum este concepută astăzi în mediul apusean, este dificil de plasat înainte de Fericitul Augustin și, de vreme ce nu exista nicio învățătură clară despre păcatul originar la sfârșitul sec. al II-lea, este greu de crezut că *Protoevanghelia* ar susține faptul că Fecioara Maria a fost zămislită fără el. Vezi S. J. SHOEMAKER, *Mary in Early Christian Faith...*, pp. 70-73.

³⁷ M.-Ph. LAROCHE, *Theotokos – Maica Domnului...*, pp. 22-23.

³⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Criteriile prezenței Sfântului Duh”, în: *Studii Teologice*, 1967, 3-4, p. 111.

limbă, care chemi înapoi dintr-o dată toată lumea! O, comoară a unei inimi care cu puține cuvinte ne-a revărsat o grămadă de lucruri bune! Aceste cuvinte au făcut pământul cer, au golit iadul de cei legați în el, a făcut cerul să fie locuit de oameni, a unit pe îngeri cu oamenii, a armonizat un singur cor al celor cerești și al celor pământești în jurul Celui ce este amândouă aceste lucruri: unul (Dumnezeu) fiind, iar altul (Om) făcându-Se”³⁹.

Sf. Teofan al Niceei realizează o paralelă extraordinară între lumina zilei fără formă și nedefinită de la începutul primei creații și Lumina cea adevărată a acestei lumi, care ia formă în pânțele Fecioarei, fiind considerată a doua sau noua creație:

„Așa cum în prima, în a doua și în a treia zi a creației lumii, această lumină a zilei era fără formă și nedefinită – căci întrucât obârșia și izvorul ei erau necunoscute, umplea deodată toată creația și tot deodată se întorcea și se strângea la sine de pretutindeni –, dar după zisa treime a acelor zile, acea lumină imaterială și fără formă unindu-se cu materia și forma discului, care a enipostaziat-o și reținut-o în el fără reținere, devenind o realitate compusă nouă, nu-și mai trimite de atunci razele altfel decât prin corpul și cortul ei, discul (solar), ca dintr-un receptacul și izvor al întregii plinătăți solare; tot așa, ca printr-o icoană nedeslușită, înainte de arătarea Sa în trup, Soarele dreptății, «Lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume» (In 1, 9), îi strălucea în chip nereținut și necircumscribit pe toți cei ce puteau primi strălucirea Lui. Așadar, întrucât nimeni dintre cei cu natură creată/devenită n-ar putea deveni vreodată părtaș al acestei Lumini adevărate decât din asumarea dumnezeiască unită cu Ea, potrivit unei uniri ipostatice cu neputință de rupt, iar Cea care L-a născut se vede îndată după ea și în jurul ei ca un nor luminos, care face comensurabilă, și astfel binevoitoare și accesibilă creației, puritatea și inaccesibilitatea acelei Lumini, atunci de unde altundeva s-ar putea împărtăși cineva din cei luminați de raza care vine din nepătrunsul acestui Soare decât din acest nor ușor: «Iată Domnul vine pe nor ușor și ajunge în Egipt. Idolii Egiptului tremură înaintea feței Lui și inima egiptenilor se topește în ei» (Is 19, 1)”⁴⁰.

³⁹ NICOLAE CABASILĂ, „Cuvânt la Buna Vestire adus Fecioarei Maria”, în: Diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX...*, pp. 473-474.

⁴⁰ TEOFAN AL NICEEI, „Discurs/tratat despre mărețiile negrăite ale Maicii Domnului și despre Taina Întrupării lui Dumnezeu ca binele ultim și cauza finală a tuturor existențelor”, în: Diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX ...*, pp. 516-517.

Concluzii

În cercetarea întreprinsă observăm faptul că în primele veacuri creștine nu lipsește interesul față de persoana și cultul Maicii Domnului. Este adevărat că în scrierile păstrate din primul secol creștin informațiile despre Maica Domnului sunt reduse, însă, începând cu jumătatea sec. al II-lea, Fecioara Maria pare să fie cinstită mai ales în grupurile de creștini care prețuiau cunoașterea ezoterică drept o cale spre mântuire și vedeau în ea un autentic model de credință. În acest sens, amintim lucrarea apocrifă intitulată *Proto-evangelhia lui Iacov*, care este argumentul cel mai vechi privind pietatea mariologică. Această lucrare este unică prin conținutul ei, deoarece din aceeași perioadă istorică nu avem nicio altă scriere care să facă referire la evlavia mariologică. În următoarele secole, Părinții Bisericii încep să manifeste un interes crescut față de Maica Domnului, iar spre sfârșitul sec. al IV-lea și începutul sec. al V-lea zărim o serie de sărbători în cinstea Fecioarei Maria și biserici închinatelor acesteia. De asemenea, evenimentele Sinodului de la Efes din anul 431 alimentează un cult tot mai impresionant dedicat Fecioarei Maria, care se află în spatele controverselor privindul pe ereticul Nestorie.

Hotărârile acestui Sinod și proclamarea Fecioarei Maria ca Născătoare de Dumnezeu au contribuit, cu siguranță, la creșterea și răspândirea cultului mariologic, însă putem afirma, fără să greșim, că cinstirea ei a început cu mult timp înainte de apariția acestui sinod. Cu timpul, vedem că acest cult mariologic pătrunde întreaga viață a Bisericii, fiind o dimensiune atât a dogmei, cât și a evlaviei, atât a hristologiei, cât și a eclesiologiei. Totodată, putem spune că Dumnezeiasca Liturghie este locul principal al mariologiei în Biserica Ortodoxă, în care o găsim pe Fecioara Maria ca „icoană” a noii creații, a noii Eve, răspunzând unui nou Adam, plinind taina iubirii. Este noua Evă, pentru că la întrebarea îngerului ea a răspuns afirmativ: „Fie!”, astfel încât noua viață intră în lume ca dragoste și comuniune. Așadar, momentul Bunei Vestiri reprezintă atât ziua Înomenirii, cât și ziua Răstignirii, pentru că ambele sunt zilele raiului, raiul care se deschide prin Fecioara Maria, noua Evă, care prin ascultare se proclamă roaba Domnului, realizându-se astfel, cu adevărat, taina cea mai presus de taină. *Fiat*-ul Fecioarei este, în cele din urmă, ecfonismul credinței și al smereniei care a înduioșat cerul și a salvat destinul omenirii.

Summary: *Fiat* – the divine verbum in human utterance. The most blessed virgin mary - Theotokos and Theologos

The exceptional veneration we offer to the Mother of God, officially dogmatized by the Third Ecumenical Council of Ephesus, in 431 A.D., dates from long

before this crucial event in the history of Christendom. From a liturgical perspective, it is interesting that, except for the feast of the Annunciation, the roots of the other feasts dedicated to the Theotokos: the Nativity, the Entry into the Temple, the Dormition, lay in the apocrypha sources, as *The Protoevangelium of James* as in the Tradition of the Church. Of course, we must not forget about the Gospel passages where the Virgin Mary is mentioned, or those from the Epistles where she is mentioned indirectly, *Galatians* 4, 4 or *Romans* 1, 3. After the Third Ecumenical Council, the cult of the Theotokos knew an ever increasing development, especially in the Byzantine Empire.

Several Holy Fathers of the Church insisted on the event of the Annunciation but, at the same time, did not overlook the event of the Nativity of the Lord, and gradually developed a veritable Mariology in the framework of the teachings of the Church. The event of the Annunciation is of paramount importance in the later unfolding of the entire mystery of God's plan for the salvation of the world. Even though, after this event and after the Nativity of Christ, the figure of the Mother of God is presented to us only in episodically in the New Testament, this does not mean that its importance within the Christian Church is diminished by any means. This is why feasts in honour of the Theotokos were established as early as the first Christian centuries (I-III), while in the following centuries (IV-V) the cult of the Virgin Mary underwent intense development, especially due to the fact that the Christian religion at large knew a favourable historical period, beginning with the imperial reign of Constantine the Great.

The veneration of the Theotokos has an important dogmatic dimension, despite the fact that, after the Great Schism in 1054 and the Protestant Reformation in 1517, the figure and the role of the Holy Virgin Mary in the *oikonomia* of our salvation started to be perceived differently in the West and in the East, being exaggerated in the Roman-Catholic Church and totally ignored by the Protestant and neo-Protestant denominations; the Orthodox Church kept the middle ground between these extremes. In the Orthodox doctrine the teaching about the Mother of God is not confined to Mariology, but it related also with Christology and Ecclesiology, Soteriology, Anthropology and Eschatology. Even the dogmatic issues discussed at the Third Ecumenical Council had at their core the Christological dogma. Therefore, one can clearly see the fact that the Mariology, in order to be correctly interpreted, cannot be separated from the other chapters of the Christian doctrine, because there is the risk to misplace it, either by placing it above the others (as in case of the Catholics) or against those ones (as in the case of the Protestants and neo-Protestants). We must admit also that in the Orthodox pale, the Marian dogma was not always interpreted in a unitary manner.

Also, we have to mention the fact that the Christian Mariology has its grounds in the Old Testament, the most obvious in this regards being the scriptural passage *Isaiah* 7, 14. We have, therefore, scriptural and traditional grounds for exceptional veneration that the Church offers to the Theotokos. The event of the Annunciation is an important point in the devotion to the Holy Virgin and in the Marian dogma, a point on which many Holy Fathers and church writers centered their exegeses and homilies. Given the fact that also for the Protestant and neo-protestant

denominations the scriptural arguments are incontrovertible, this should not be omitted from the subjects discussed in the frame of the inter-confessional dialogue on Marian themes.

It is no overstatement to associate the importance of the feast of the Annunciation to the celebration of Great Friday. "Be it to me according to your word (of the angel)!" – the phrase uttered by the Virgin Mary when receiving the good news that she will give birth to Christ, the incarnate Word of God – represents a direct commitment to the plan of salvation of Holy Trinity and can be associated with the phrase uttered by Jesus Christ on the cross: "It has been done!", a confirmation of the inter-Trinitarian *oikonomia*.

Pr. Asist. Dr. Georgian PĂUNOIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

ORIGINILE ȘI DEZVOLTAREA MONAHISMULUI SIRIAC PÂNĂ ÎN SECOLUL AL VII-LEA

Keywords: *Syro-Oriental Church, Syriac Monasticism, Monastic Life, Asceticism, Monastic Rules.*

Abstract

The image of the Syro-Oriental Church before the seventh century, too little known in the Christian world, reflects a strong tendency for autonomy and even isolation, as a response to completely unfavourable historical conditions. It remains a Church always martyred, passing even in our time „by fire and sword”. In this study dedicated to the origin and development of Syriac monasticism before the seventh century, we provide a synthetic description of the specifics of Syriac monasticism, a phenomenon that has its own origins, accompanying the great Egyptian, Cappadocian and Palestinian traditions. Like pieces of a mosaic, the precious testimonies of Afrahat, Ephraim the Syrian, Egeria, Theodoret of Cyrus, John Moshos, all shed light on the shaping of the monastic phenomenon in the Syriac space. From a proto-monasticism focused on an evangelical radicalism and asceticism undertaken in the communities through celibacy and poverty in the service of the Church, to the effort to establish monastic rules both for monks in monastic communities and for ascetics in the desert and deserted places, we discover then the period of great flowering in the sixth century. A characteristic feature of Syriac monasticism is the connection with life in the cities and the careful guidance of the laity. Being also schools, the great monasteries were established around a spiritual father also had an essential role in education.

Introducere

Spiritualitatea siro-orientală rămâne un reper fundamental în tradiția creștină a Răsăritului. Creștinismul primului mileniu nu se limitează la granițele Imperiului Bizantin, ci cuprinde și spațiul oriental. Nu este vorba doar despre un spațiu geografic mai extins, ci de recunoașterea unei spiritualități unice, așa cum a fost cea de limbă siriacă. Cu greu ar putea înțelege omul de azi motivația și sensul nevoinței ascetice în spiritualitatea siriacă. Mulți siriaciști au căutat să surprindă fenomenul monastic siro-mesopotamian¹,

¹ Cf. Sidney GRIFFITH, „Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism”, în: *Asceticism*, V.L. Wimbush & R. Valantasis (eds.), New York, 1995, pp. 220-245. A se vedea și Pr. Picu OCOLEANU, *Introducere în genealogia teologică a monahismului*

încercând să descopere zorii monahismului în acest spațiu. Cele două fronturi de cercetare sunt izvoarele literare și arheologia.

Forme originare în ascetismul siriac

Experiența ascetică la originile spiritualității siriace se manifestă, în sec. al II-lea și al III-lea, prin asumarea unor făgăduințe de celibat, sărăcie și viațuire în simplitate, participând intens la viața Bisericii. Literalizarea simbolurilor biblice în spiritualitatea siriacă nu a rămas la nivel teoretic, ci a fost transpusă într-o etică inconfundabilă în spațiul creștin:

„Nicăieri în lumea creștină nu s-ar mai putea găsi o înțelegere atât de profundă, prin care comportamentul religios să fie echivalat cu credința religioasă. Însăși viața credinciosului, în sensul cel mai comun, manifesta esența credinței acestuia. [...] Credinciosul căuta să trăiască potrivit acestui model de viață în Hristos (corect redat de lista lui Afrahat) și de a trăi într-o devoțiune totală față de Dumnezeu, oferindu-și întregul trup, precum și întreaga minte și inimă. O astfel de viață era în mod necesar o renunțare la plăcerile lumii seculare; era cu necesitate o viață ascetică”².

Urmând o interpretare eminamente literală, textele din *Mt* 5, 3 și *Lc* 6, 20 au devenit paradigmă a urmării lui Hristos. Atitudinea extremă față de bunurile materiale și față de hrană a condus chiar la alterarea textului biblic. Marcion, care a avut mulți discipoli în Siria și Mesopotamia, nu a putut crede că în Rugăciunea Domnească Iisus ar fi putut fi așa de materialist încât să se roage pentru pâinea zilnică, și a schimbat pronumele „nouă” cu „lor”. Tot astfel, *Diatessaronul* lui Tațian conține textul biblic modificat, pentru a putea susține viziunea sa encratică.

Referitor la textul de la *Lc* 20, 35-36, care vorbește despre starea celor căsătoriți în veșnicie – „vor fi ca îngerii în ceruri” – avem de-a face din nou cu o atitudine rigoristă, transpusă și în versiunea *Old Syriac* a Scripturii: „Cei care au devenit vrednici să primească această lume (împărăția cerurilor) și această înviere din moarte nu se căsătoresc, nici nu pot muri, căci au ajuns ca îngerii, (fiind) fiii învierii (ei sunt) ca fiii lui Dumnezeu”³.

Căsătoria și zămisirea erau condamnate în sec. al II-lea de Tațian, fiind numite „pervertire și desfrâu”. Comunitățile de limbă siriacă ajung să

creștin, Ed. Christiana, București, 2008; Richard FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, 2009.

² Sebastian P. BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY, „Introducere”, în: *Sfintele Femei ale Orientului Sirian*, trad. de Gh. Fedorovici, Ed. Sophia, București, 2005, pp. 31-32.

³ Sebastian P. BROCK, „Early Syrian asceticism”, în: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, I, Variorum, 1984, p. 6.

considera celibatul drept condiția absolută a Botezului. *Didascalia* (sec. al III-lea), tradusă în limba siriacă în sec. al VI-lea, afirmă sfințenia căsătoriei, care a fost stabilită de Dumnezeu. Ea condamnă ereziile care denigrează căsătoria, afirmând că în Hristos totul este curat și sfânt.

Deși în Egipt viața monahală se manifesta deja de un veac prin retragerea din lume și stabilirea cât mai departe de contactul cu lumea, în spațiul siro-mesopotamian renunțarea este văzută într-un sens larg: asumarea fecioriei, fără a cere însă izolarea efectivă de lume, viețuirea în pustiu sau în munți. Cele mai vechi mărturii incontestabile privind formele protomonastice în spațiul siro-oriental se regăsesc în sec. al IV-lea, printre ele numărându-se scrierile lui Afrahat, Efrem Sirul și Egeria.

Afrahat („înțeleptul persan” / *hakkima Pharsaya*)⁴

Scriind despre „fiii și fiicele Legământului”, Afrahat însuși se numește pe sine, cu smerenie, „un om răsărit din Adam și modelat de mâinile lui Dumnezeu, un ucenic al Sfințelor Scripturi”⁵. S-a născut probabil în a doua jumătate a sec. ui al III-lea, iar lucrarea sa, *Demonstrații*⁶, a fost scrisă în prima jumătate a sec. ui al IV-lea (337-345, în timpul mării persecuții a lui Shabur II)⁷, constituind unul dintre textele cele mai importante în câmpul de căutare și de identificare a experienței monahale din spațiul siro-mesopotamian. Afrahat a trăit în cetatea Adiabene (Mosul)⁸, la răsărit de

⁴ Cf. Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine, SO, n° 72, 1998, pp. 456-468; Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 17; Peter BRUNS, „Aphrahat der Persische Weise († 345)”, în: *Syrische Kirchenväter*, W. Klein (Hrsg.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 31-35.

⁵ Shafiq ABUZAID, *Ihdayutha. A study of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius to Chalcedon*, Oxford, 1993, p. 51.

⁶ APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, t. I (*Exposés I-X*); t. II (*Exposés XI-XXIII*), în SC, n° 349 / 359, trad. M.-J. Pierre, Cerf, Paris, 1988; 1989. *Demonstrațiile* reprezintă 23 de scurte scrieri ce abordează diferite aspecte ale vieții creștine, cum ar fi rugăciunea, postul, virtuțile, Paștile, Sabatul, atitudinea față de iudaism, *Demonstrațiile* par să aibă structura unor scrisori. Primele 22 sunt scrise în acrostih – alfabetul siriacă având 22 de litere – și sunt date astfel: 1-10 în 337, 11-22 în 344, iar 23 în august 345. A se vedea și versiunea românească pentru *Demonstrația VI. Despre monahi*, în: *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune, calea spre desăvârșire*, traducere, selecție de texte, studiu introd., note și comentarii de Remus Rus, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014, pp. 109-138; cf. Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem Ecumenical Research Institut, Kottayam, 1997, p. 19.

⁷ W. WRIGHT, *Istoria literaturii creștine siriace*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 31.

⁸ W. WRIGHT, *Istoria...*, p. 31, adaugă: „Se pare că el a fost episcop al mănăstirii Mar Matei de lângă Mosul”.

granița cu imperiul. Gândirea lui nu poartă amprenta filosofiei și mentalității grecești; numindu-se „ucenic al sfintelor Scripturi”, el scrie doar în siriacă.

Vorbind despre experiența ascetică sub diferite forme în Biserică, Afrahat folosește o terminologie bogată: „sfinți” (*qaddische*), „anahoreți”/ „celibatari”/ „singuri” (*ihidaye*)⁹, „plângători” (*abile*), „fericiți” (*tubane*) și „fiii și fiicele Legământului” (*bnay/bnat Qyama*)¹⁰.

Cei care plâng (*abile*) sunt aceia care împlinesc cuvântul lui Hristos rostit pe Muntele Fericii: „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia” (*Mt* 5, 4). Cel care păstrează această tristețe o însoțește cu postul. „Mai târziu, plângătorii, ducând o viață de pocăință și de străpungere lăuntrică și purtând haine sobre și cernite, vor deveni o categorie specială de creștini, monahii. Dar, la Afrahat, termenul nu are încă acest sens specific”¹¹.

Dintre toți termenii folosiți de Afrahat pentru descrierea formelor de viață ascetică, cel mai interesant rămâne poate *ihidaya* / pl. *ihidaye*¹². Ar putea fi tradus prin „celibatar”, „anahoret/izolat”, „singur”, „unic”¹³. Referințele sunt clare, indicând o categorie, un grup de creștini recunoscuți în Biserică prin modul lor viețuire. *Ihidaye* se numără printre „fiii Legământului” (*bnay qyama*), cu o diferență de luat în seamă: *ihidaye* nu sunt căsătorii¹⁴. Afrahat vede în asumarea fecioriei dobândirea fericii. Termenul *ihidaya* îl regăsim la Afrahat nu în sensul său clasic, ci indicând un mod ascetic de viață, asumat individual sau în grupuri mici¹⁵. Un *ihidaya* pășește pe urmele lui Hristos, *Ihidaya* desăvârșit¹⁶; mintea și inima lui nu vor fi împărțite, ci unitare, așa cum a fost creat Adam.

Deși găsim la Afrahat o apreciere a căsătoriei, el consideră totuși celibatul și fecioria mai bune, mai valoroase decât căsătoria, depășind-o așa cum cerul întrece pământul, lumina întunericul și soarele luna¹⁷. „Pentru

⁹ S.P. BROCK arată că acesta este un termen-cheie în tradiția protomonastică siriacă, cf. S.P. BROCK, *Efrem Sirul. Ochiul luminos*, trad. pr. Mircea Ielciu, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 147.

¹⁰ Cf. A.J. van der AALST, „A l'origine du monachisme syrien; les ihidaye chez Aphrahat”, în: *Fructus Centesimus, Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Springer, 1989, p. 316.

¹¹ A.J. van der AALST, „A l'origine...”, p. 316.

¹² Termenul apare în *Demonstrații* de 14 ori, de cinci ori la singular (*Dem.* 22, 104; 6, 269; 23, 100; 23, 101; 23, 105) și de nouă ori la plural (*Dem.* 6, 260; 6, 261; 6, 269; 6, 272; 6, 276; 7, 341; 7, 344; 7, 356; 8, 404). Forma de plural (*ihidaye*) indică pe cei care și-au asumat viața ca necăsătoriți. Cf. Van der AALST, „A l'origine...”, p. 317.

¹³ Afrahat numește pe Hristos „fiu unic” (*ihidaya*) și „fiu iubit” (*habiba*).

¹⁴ Van der AALST, „A l'origine...”, p. 317.

¹⁵ S.P. BROCK, „Early...”, p. 11.

¹⁶ „*Ihidaya* cel din sâmurile Tatălui, care dă bucurie tuturor celorlalți *ihidaye*” (*Demonstrații* VI, 6), cf. S.P. BROCK, *Sfântul Efrem...*, p. 147.

¹⁷ *Dem.* 18, 836-838.

Afrahata, sfințenia indică adesea fecioria, iar pentru cei căsătoriți abstenența sexuală. Ea este legată de un encratism, subtil sau evident, foarte răspândit în vechile scrieri siriace¹⁸. El vede în efortul de a păstra fecioria dorința de a purta „jugul lui Hristos” și de a intra într-o luptă duhovnicească, deloc ușoară, în care armele trebuie pregătite permanent. Imaginile sunt preluate inspirat din epistolele pauline: atletul, arena, lupta.

Pentru Afrahata, femeile, ca „fiice ale Evei, sunt o adevărată amenințare și un pericol pentru bărbații necăsătoriți. Femeia este lancea demonului, cu care sunt atacați atleții. Dacă se aprind de patima Evei, ei trebuie să locuiască singuri (*baldhoudoujhoun*)”¹⁹. Afrahata își susține poziția amintind suita marilor bărbați care au pierit din cauza unor femei: Adam, Samson, David, Solomon și chiar Ioan Botezătorul. Sunt invocați, în același timp, bărbați drepecți din Vechiul și Noul Testament, care au împlinit o lucrare specială, păzind fecioria sau abstenența: Moise, Iosua, Ilie, Elisei, Ioan Botezătorul, apostolii Pavel și Barnaba²⁰.

Este interesantă disputa între Afrahata, care făcea elogiul viețuirii într-o feciorie, și evreii contemporani lui²¹. Interpretând Legea, aceștia afirmă că nașterea de prunci este binecuvântarea lui Dumnezeu, iar creștinii, refuzând căsătoria, necinstesc voia Domnului. Afrahata răspunde că, în sine, înmulțirea nu este binecuvântare; urmașii lui Adam s-au înmulțit, dar, pentru că au devenit răi, au fost pierduți prin potop. Un singur om care împlinește voia lui Dumnezeu este mai de preț decât o mie de oameni păcătoși. Răspunsul lui Afrahata trimite din nou la porunca primită de Moise, aceea de a nu se atinge de femeia lui înainte de a primi arătarea lui Dumnezeu. „Dar pentru Afrahata este limpede că evreii nu pot să înțeleagă celibatul voluntar, care nu este prescris de o lege sau de vreun precept”²².

Dacă Afrahata amendează coabitarea bărbaților celibatari (*ihidaye*) cu „fiice ale Legământului”²³, face asta nu pentru a recomanda retragerea în locuri pustii, ci pentru a înlătura unele situații imorale, nefaste pentru viața Bisericii.

Vorbind despre rugăciune, Afrahata arată necesitatea unei experiențe de liniștire, uneori chiar de retragere, de căutare a unei stări lăuntrice de pace. Afrahata citează textele Evangheliei după Matei 6, 6, unde Hristos îndeamnă la rugăciunea tănuită, și 18, 20, care făgăduiește prezența lui

¹⁸ Van der AALST, „A l'origine...”, p. 316.

¹⁹ Dem. 6, 265; 6, 256.

²⁰ Cf. Dem. 6, 256; 6, 261-265.

²¹ O regăsim în Dem. 18. Cetatea Adiabene adăpostea un mediu iudaic încă puternic în sec. al IV-lea.

²² Van der AALST, „A l'origine...”, p. 319.

²³ Dem. 6, 260-261.

Hristos acolo unde vor fi doi sau trei adunați în numele Său. Interesantă este și completarea acestei ilustrări biblice din urmă, asigurând că Hristos stă de față și atunci când omul este singur (*balhoudach*), ca și oarecând pe Sinai, pe Carmel sau Horeb, cu Moise, cu Ilie și Elisei²⁴. „Dacă această retragere fizică era pilduitoare, ea putea fi însă recomandată celor care trebuia să o urmeze întocmai. Dar *ihidaye* nu erau monahi și nici anahoreți, ci trăiau alături de ceilalți creștini”²⁵.

„Fiii și fiicele Legământului” (*bnay/bnat Qyama*)

Afrahat scrie despre *bnay/bnat Qyama*²⁶ în Cartea VI din *Demonstrații*²⁷, care pare a fi o Regulă²⁸ pentru această formă de ascetism. Până la Afrahat, nu există nicio altă mărturie privind „fiii și fiicele Legământului”²⁹.

Ei nu sunt prezentați ca o comunitate monahală sau ca o formă a ierarhiei, ci ca un grup ascetic prezent în Biserica din spațiul sir-ro-mesopotamian. Aceștia trăiau în castitate și sfințenie, din rândul lor fiind aleși mulți clerici. Această formă de viețuire ascetică exista înainte de Afrahat³⁰, integrată în lucrarea Bisericii, recunoscută totodată și de societate, regăsindu-i în cadrul Bisericii până în sec. al VII-lea. Necăsătoriți, viețuind în grupuri mici, „fiii/fiicele legământului” locuiau în apropierea bisericilor, ajutând la desfășurarea cultului, fie prin cântarea Psalmilor sau lectura

²⁴ *Dem.* 4, 157-164.

²⁵ Van der AALST, „A l'origine...”, p. 320.

²⁶ Cf. studiul extins al lui George NEDUNGAT, SJ, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church*, în *OCA*, 39, f. I, 1973, pp. 191-215; f. II, pp. 419-444; Simon JARGY, „Les «fils et filles du pacte» dans la littérature monastique syriaque”, în: *OCP*, 17, 1951, pp. 304-320; Marie-Joseph PIERRE, „Les «Membres de l'Ordre», d'Aphraate au Liber Graduum”, în: *Le monachisme syriaque*, F. Jullien (éd.), Geuthner, Paris, 2010, pp. 11-35, însoțit de bibliografie.

²⁷ Pentru traducerea românească a acestui text, a se vedea recenta antologie *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune, calea spre desăvârșire*, traducere, selecție de texte, studiu introductiv, note și comentarii de Remus Rus, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014, pp. 109-138.

²⁸ Un secol mai târziu, Rabbula, episcopul Edessei († 435), a impus reguli speciale atât pentru ei, cât și pentru preoți; cf. A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque des premiers siècles”, în: *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, SO, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 196.

²⁹ Sidney H. GRIFFITH, „Monks, Singles, and the Sons of the Covenant. Reflections on syriac ascetic terminology”, în: *Evlogema. Studies in honor of Robert Taft, S.J.*, Roma, 1993, pp. 141-160. Pater Nagel încearcă să arate că *bnay/bnat Qyama* înseamnă „fiii/fiicele învierii” (*qyama = qeyamta*), însă din punct de vedere lingvistic nu există niciun temei; cf. P. NAGEL, *Die Motivierung der Askeze in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966, p. 43.

³⁰ Nu există dovezi în ceea ce privește posibilele legături cu comunitatea din Qumran, cf. S.P. BROCK, *Efrem Sirul...*, p. 143 și Louis LELOIR, „La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius”, în: *Symposium Syriacum 1972, OCA*, 197, Roma, 1974, p. 133.

Scripturii, fie susținând catehizarea. Îi regăsim înălțând rugăciuni de noapte și privegheri pentru întreaga comunitate. Dată fiind această consacrare, ei nu trebuie să desfășoare alte activități: agricultură, comerț sau alte meserii. Retragerea lor nu este de tip anahoretic, ci una care asumă celibatul, după chipul Fiului Unuia-Născut (*ihidaya*) al Tatălui³¹.

„Se pare că această grupare ascetică (*Qyama*) era formată din descendenții primelor comunități creștine din Siria orientală. Se numeau «fiii» și, respectiv «fiicele Legământului» pentru că la Botez ei făceau un legământ cu privire la tipul de viață pe care urmau să-l ducă după Botez. Legământul consta într-o promisiune, care presupunea renunțarea la căsătoria pământească, optând pentru castitatea totală, din dragoste față de Hristos. Astăzi am putea spune că acea categorie ascetică presupunea deja voturile sau reprezenta prima formă de viață consacrată și de angajament ascetic, prin voturi. «Fiii și fiicele Legământului» era o categorie ascetică foarte atașată de misiunea Bisericii. Primeau o instrucție specială și din rândul lor erau recrutați diaconii, preoții și episcopii. [...] Datorită ascezei lor reale, «fiii și fiicele Legământului» se bucurau de un real și profund respect din partea celorlalți creștini»³².

Este foarte important de subliniat faptul că spiritualitatea „fiilor” și a „fiicelor Legământului” a fost în acord cu mentalitatea Bisericii din Siria și Mesopotamia, fără a exista tendința de a se organiza *extra Ecclesiam*³³. Sfântul Isaac însuși îi amintește, semn că în sec. al VII-lea evlavia și tăria mărturisirii credinței în Hristos de către „fiii și fiicele Legământului” păstraseră încă un puternic ecou: „fiii Bisericii, bărbați și femei care s-au distins cu vitejie, pe care Dumnezeu i-a primit în toată vremea la Hristos”³⁴.

³¹ Cf. Marie-Joseph PIERRE, „Exposé sur les membres de l'ordre”, în: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*, t. I, trad. M.-J. Pierre, SC, n° 349, Cerf, Paris, 1988, pp. 98-107.

³² Pr. Vasile RĂDUȚĂ, „Monahismul în gândirea Sfinților Trei Ierarhi”, în: *Anuarul FTOUB*, VIII, 2008, p. 513.

³³ S. ABUZAYD, *Ihidayutha...*, p. 66.

³⁴ Vom cita următoarele ediții ale operei isaachiene: SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevointe*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată. Partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, 2007; ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent descoperită*, cuv. înainte, introd. și text Sabino Chială, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, 2007. Aici, III, 12, 48, p. 159. A se vedea și III, 12, 44, p. 157.

Sf. Efrem Sirul († 373)

Analizând izvoarele păstrate, ce dau mărturie până în sec. al IV-lea, nu s-ar putea vorbi despre monahi în sensul obișnuit, deși ei sunt numiți *ihidaye* („singuratici”), același termen ce va desemna pe monahii retrași în singurătate³⁵. Sfântul Efrem poate fi socotit o punte de legătură între forma pre-monahală siriacă de *ihidaya* (ascet celibatar) și monahul care se retrage în pustiu (anahoret) și care, petrecând în liniștire, își consacră viața rugăciunii³⁶.

„Predicator și apărător al ortodoxiei împotriva ereziei ariene, alcătuitor de imne (*memrê*), profesor și dirijor la Edessa, Efrem nu duce o viață monahală în sensul consacrat; nu a înființat mănăstire și nu a scris nicio regulă; a sacrificat dorința de anahoreză pentru slujirea Bisericii. El însă încurajează și susține mișcarea ascetică siriană, scriind în operele lui despre cele mai importante aspecte ale monahismului”³⁷.

În ultimii zece ani de viață petrecuți la Edessa (363-373), Sfântul Efrem a intrat probabil în contact cu monahii egipteni. Indicând ultimii ani ai vieții lui Efrem, Paladie afirmă despre el că s-ar fi nevoit multă vreme ca anahoret în împrejurimile Edessei³⁸. Vööbus citează câteva poeme³⁹ și *Scrisoarea către cei din munte*⁴⁰, în care Efrem recomandă un ascetism extrem:

³⁵ Cf. A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 197, dar și Françoise MORARD, „Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle”, în: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20, 1973, pp. 332-411. Pentru analiza terminologiei efremiene în sfera vieții „monahale”, a se vedea Edmund BECK, „Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums”, în: *Antonius Magnus Eremita 356-1956, Studia Anselmiana*, f. XXXVIII, Roma, 1956, pp. 254-267.

³⁶ Louis LELOIR, „La pensée monastique...”, p. 132. Sfântul Efrem a înființat coruri feminine în Biserica din Edessa. Paladie dă mărturie despre implicarea Sfântului Efrem în ajutorarea săracilor și a celor bolnavi, amintind organizarea unei colecte în timpul foametei din cetatea Edessei, „străbătând cum se cuvine calea duhului și neabătându-se de la calea dreaptă”, cf. PALADIE, *Istoria lausiacă (Lavaicon)*. *Scurte biografii de pustnici*, 40, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 89.

³⁷ Louis LELOIR, „La pensée monastique...”, p. 111. Cf. P. Georges RAHMÉ, „Saint Ephrem et le monachisme”, în: *Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Église: IIe – début VIIe siècle*, vol. 1, „Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V”, Éditions du CERO, Antélias, Liban, 1998, pp. 117-125; Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine, SO, n° 72, 1998, pp. 469-484; Alfred FRIEDL, „Ephrām der Syrer († 373)”, în: *Syrische Kirchenväter*, W. Klein (Hrsg.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 36-56.

³⁸ PALADIE, *Istoria lausiacă*, pp. 89-90. A. Guillaumont spune însă că această afirmație intră „în plină contradicție cu ceea ce știm despre viața lui Efrem, fie la Nisibe, fie la Edessa”. Cf. A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 197.

³⁹ Autenticitatea lor este însă contestată de unii siriaciști.

⁴⁰ A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 196.

„Ascetul trăiește în pustiu sau în munți ca un animal sălbatic, rupt total de lumea socotită lucrarea lui Satan; nevoitorul trăiește sub cerul liber, mâncând rădăcini și frunze sălbatic; el încearcă să retrăiască starea lui Adam dinaintea căderii, fiind liber să vorbească permanent cu Dumnezeu și în pace cu toate viețuitoarele”⁴¹.

Chiar dacă pot fi recunoscute unele influențe dualiste sau maniheiste⁴², „la baza idealului ascetic al protomonahismului siriatic stau, de fapt, trei modele conceptuale pozitive:

- modelul lui Hristos ca Mire, cu care se logodesc creștinii la Botez;
- modelul Botezului ca reîntoarcere în Rai (*Facerea* spune că Adam și Eva nu au trăit împreună înainte de cădere și de alungarea lor din Rai);
- modelul vieții baptismale creștine, ca viață angelică lipsită de căsătorie (*Lc* 20, 35-36)”⁴³.

Excentricitatea vieții monahale în primele secole se datorează și spiritului liber în organizarea monahismului siriatic. Primele *Rânduiele* monahale au început să fie date la jumătatea sec. al VI-lea; Scriptura, cuvintele Părinților și mai ales inițiativa personală le erau regulă. „Trebuie să ne resemnăm – scrie A. Guillaumont – lăsând în anonimat primii anahoreți din Mesopotamia. Faptul că în această zonă anahoretismul a fost practicat începând din sec. al IV-lea este însă o realitate”⁴⁴.

Egeria – o mărturie la sfârșitul sec. al IV-lea

În jurnalul de pelerinaj al Egeriei ni s-au păstrat două mărturii din anul 384 cu privire la prezența monahilor în spațiul siriatic al provinciei Osrhoena. Vizitând Edessa (astăzi Urfa, în sud-estul Turciei) și împrejurimile, Egeria mărturisește:

⁴¹ S.P. BROCK, „Early...”, p. 12. Cf. A. VÖÖBUS, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, p. 26.

⁴² „Pentru grupările extremiste, înțelegerea era bazată pe o viziune dualistă asupra cosmosului – anume că lumea temporală fizică este inferioară celei spirituale, dacă nu cumva de-a dreptul o cale deschisă spre rău, și că lumea spirituală este singurul domeniu adevărat și bun al divinității”. Sebastian P. BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY, „Introducere”, în *Sfintele Femei ale Orientului Sirian*, p. 28.

⁴³ S.P. BROCK, *Sfântul Efrem...*, p. 148; S.P. BROCK, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Keral, 1989, pp. 49-59.

⁴⁴ A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 197. Vorbind despre originile anahorezei, Sf. Isaac Sirul avea să spună în sec. al VII-lea: „De multă vreme și încă de la cea dintâi din multe generații, această cale a vieții singuratic și a ieșirii din legăturile cu oamenii a fost gătită pentru a da odihnă gândului oricui ar alege-o” (III, 12, 1, p. 145).

„Am văzut în acest oraș foarte multe martirioane (*martyria*) și sfinți călugări (*sanctos monachos*), dintre care unii viețuiau lângă martirioane, iar alții își aveau sihăstriile (*monasteria*) mai departe de oraș, în locuri mai tănuite (*in secretionibus locis*)”⁴⁵.

Mărturia îl cuprinde și pe „venerabilul episcop al acestui oraș, om cu adevărat pios, călugăr și mărturisitor (*vir vere religiosus et monachus et confessor*)”⁴⁶.

Cea de-a doua mențiune indică pelerinajul Egeriei în ținutul biblic Haran. Iată relatarea ei:

„Am avut deci norocul nesperat de a vedea acolo pe călugării Mesopotamiei, cu adevărat sfinți și oameni ai lui Dumnezeu, chiar și pe aceia despre a căror faimă și viață se dusesse vestea până departe [...]; sunt din aceia care săvârșesc multe lucruri minunate”⁴⁷.

Lăsând locurile pustii în care viețuiau ca anahoreți, aceștia veneau la 23 aprilie în cetatea Charris (vechiul Haran) pentru pomenirea mucenicului Elpidie⁴⁸:

„În acea zi, trebuia ca monahii de pretutindeni și din toate părțile Mesopotamiei să coboare în Haran, chiar și cei bătrâni, care trăiau în singurătate - care se numesc asceți - de ziua aceasta [...]. Îndată după sărbătoarea martirului, n-au mai fost văzuți acolo, ci de cu noapte s-au îndreptat spre pustiu, fiecare spre sihăstriile lor, care pe unde le aveau”⁴⁹.

Dezvoltarea monahismului siriatic

Multă vreme s-a crezut că monahismul siriatic este un derivat al celui egiptean. Astăzi, primul este socotit ca având origine proprie, asta neînsemnând însă că monahii sirieni nu aveau legături cu vestiții pustnici egipteni și că nu au existat influențe din partea spiritualității monahale egiptene: „Monahismul siriatic are forma sa particulară; nu este o dublură a monahismului egiptean; este un frate mai degrabă decât un fiu; este rodul unei mișcări autohtone”⁵⁰.

⁴⁵ EGERIA, *Peregrinatio ad loca sancta. Itinerarium et Missa / Pelerinaj în Locuri Sfinte. Itinerariu și Liturghie*, XIX, 4, traducere de Pr. Marin Braniște, în: Pr. Marin Braniște, „Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria. Sec. IV”, teză de doctorat, în: *Mitropolia Olteniei*, XXXIV (1982), 4-6, p. 341.

⁴⁶ EGERIA, *Peregrinatio...*, XIX, 5, p. 341. Este vorba despre Evloghie, episcopul cetății Edessa (379-387).

⁴⁷ EGERIA, *Peregrinatio...*, XX, 6, p. 345.

⁴⁸ Cf. A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 197.

⁴⁹ EGERIA, *Peregrinatio...*, XX, 5 și 7, p. 345.

⁵⁰ Louis LELOIR, „La pensée monastique...”, p. 108. Cf. Stephan SCHIWETZ, *Das morgenländis-*

Dacă în Egipt, monahi precum Antonie, Pavel, Macarie au devenit în scurt timp foarte cunoscuți, în Siria nu s-au ridicat acum, la începuturile vieții monahale, nume mari, de care să vuiască întreaga creștinătate.

„Totuși, influența monahismului egiptean nu va întârzia să apară, și asta într-un mod decisiv: monahismul egiptean devenise în scurt timp foarte cunoscut în Mesopotamia și în toată lumea creștină [...]; foarte repede a apărut o bogată literatură, care a fost cunoscută pretutindeni: *Viața lui Antonie*, scrisă de Atanasie, *Istoria lausiacă* a lui Paladie, *Istoria monahilor în Egipt*, culegeri diverse cu Apoftegmele Părinților; versiuni siriace ale acestor scrieri, alături de *Asketika* lui Pahomie, au fost adunate, în secolul al VII-lea, într-o amplă compilație numită *Raiul Părinților egipteni*, opera lui Enanisho”⁵¹.

Dacă anahoretismul este reflectat de *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, *Regulile* vasilene⁵² și pahomiene⁵³ se concentrează asupra vieții de obște, viața monahală palestiniană este individualizată prin cercetarea Locurilor Sfinte, iar Constantinopolul se arată ca un loc de confluență. În tot acest tablou complex, greu de reconstituit, monahismul siriac își are unicitatea sa și „dezvoltă trăsături specifice care îi conferă o fizionomie originală”⁵⁴. „Multă vreme Egiptul a fost socotit leagănul monahismului. În Siria,

che Mönchtum. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien, Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1938.

⁵¹ A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 198. Pentru transmiterea și rolul jucat de *Apophthegmata Patrum* în spiritualitatea siriacă, cf. Michal Bar-Asher SIEGAL, „Monasticism in the Persian Empire”, în: *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge University Press, 2013, pp. 35-63, dar și Volkmar KIEL, „Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der *Apophthegmata Patrum*”, în: *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte Festschrift Wolfgang Hage*, M. Tamcke, W. Schwaigert, E. Schlarb (Hrsg.), Münster, 1995, pp. 266-277.

⁵² Cf. amplul studiu introductiv al Pr. Vasile RĂDUCĂ, „Asceza creștină și modelul de asceză și viață morală propus de Sfântul Vasile cel Mare”, în: SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri morale și ascetice*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5 (S.N.), Ed. Basilica, București, 2013, pp. 7-76.

⁵³ Cf. Pr. Vasile RĂDUCĂ, *Începuturile monahismului chinovial*, în *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, Ed. Nemira, București, 2003, pp. 129-252; Emmanuel AMAND DE MENDIETA, „Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien”, în: *Revue de l'histoire des religions*, vol. 152, 1957, pp. 31-80; Placide DESEILLE, *L'Esprit du monachisme pachômien*, Abbaye de Bellefontaine, SO, n° 2, 1980; Philip ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, University of California Press, 1999.

⁵⁴ Bernard FLUSIN, „L'essor du monachisme oriental”, în: *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome III: *Les Églises d'Orient et d'Occident*, (ed. Luce Pietri), Desclée, 1998, pp. 565-566. Cf. Jean GRIBOMONT, „Monasticism and Asceticism. I. Eastern Christianity”, în: *Christian Spirituality. Origins to the twelfth Century*, Rotledge & Kegan Paul, London, 1986, pp. 89-112; J. William HARMLESS, SJ, „Monasticism”, în: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. Ashbrook Harvey & D. G. Hunter (ed.), Oxford Universi-

chiar și creștinii au crezut că monahismul lor este primit⁵⁵. Studiindu-se terminologia legată de experiența ascetică și cea monahală, s-a putut arăta că există „rădăcini proprii” pentru monahismul siriac.

„Dacă ar fi să vorbim de o provincie unde ascetismul își urmează propria cale, aceasta ar fi fără discuție Siria, care nu a atras atenția căușei de puțin în perioada atât de bogată a sec. al IV-lea. Către 360, Eustațiu din Sevasta, apoi Vasile cel Mare consideră că ar trebui să meargă să vadă la fața locului experiența monahală mai degrabă în Siria, decât în Egipt”⁵⁶.

În sec. al IX-lea, Isho'dnah din Basra își începea istoria sa monahală, *Cartea înfrânării*, amintindu-l pe Awgin (Eugeniu), un egiptean pescuitor de perle, care, după ucenicia și formarea sa ca monah sub îndrumarea Sf. Pahomie cel Mare, a fost trimis în Mesopotamia, fiind însoțit, asemenea lui Hristos, de 70 sau 72 de ucenici. Ei ajung aproape de Nisibis, stabilindu-se în Muntele Izla, în regiunea Tur'Abdin. Trebuie amintit că Awgin nu apare menționat în nici o sursă din sec. al V-lea și al VI-lea⁵⁷, ci abia către sfârșitul sec. al VII-lea, la Dadisho Qatraya, nu întâmplător tocmai în perioada în care Enanisho oferea spațiului siriac colecția numită *Raiul Părinților egipteni*⁵⁸. Dacă Jérôme Labourt⁵⁹ și, după el, Stephan Schiwietz⁶⁰ și Arthur Vööbus⁶¹, consideră menționarea lui Awgin doar o legendă care indică o origine veritabilă pentru viața monahală de obște în lumea siro-mesopotamiană, Jean Maurice Fiey încearcă să recunoască totuși o valoare istorică în povestea lui Mar Awgin, pornind de la prezența mănăstirii din Tur'Abdin, care îi poartă numele, fiind deținută de-a lungul timpului când de siro-orientali, când de siro-occidentali⁶². Merită reținută și argumentarea lui Michel van Esbroeck, care trimite la un studiu din 1917, publicat în

ty Press, 2008, pp. 493-517.

⁵⁵ Van der AALST, „A l'origine...”, p. 315.

⁵⁶ Jean GRIBOMONT, „Le monachisme...”, p. 8.

⁵⁷ Teodoret, Sozomen, Paladie și numeroase texte sinodale.

⁵⁸ Cf. Sébastien BROCK, „Le monachisme syriaque: histoire et spiritualité”, în: *Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Église: Ile – début VIIe siècle*, vol. 1, „Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V”, Éditions du Cero, Antélias, Liban, 1998, p. 27.

⁵⁹ J. LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Lecoffre, Paris, 1904.

⁶⁰ Cf. Stephan SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1938.

⁶¹ Cf. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, CSCO 184, Louvain, 1958.

⁶² Cf. J.M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Subs. 36, Louvain, 1970, pp. 100-104.

rusă de Alexander Diakonov⁶³. Autorul traducea un text inedit atribuit lui Teodor din Merw (sec. al VI-lea), socotind că legenda lui Mar Awgin ar fi apărut la sfârșitul sec. al V-lea dintr-o rațiune sigură: odată cu extinderea monofiziților, a fost nevoie de o puternică legătură cu Egiptul, „o dependență de Egipt pentru noul apostolat”, atâta vreme cât „în mod oficial Antiohia nu era anti-chalcedoniană”. Pentru aceasta, „părintele sirienilor” provenea din Egipt⁶⁴.

Popor de negustori, sirienii erau obișnuiți să circule; astfel, monahii sirieni vor practica *xeniteia*⁶⁵, ca deplasare într-o altă țară, mai ales în Egipt. Tocmai de aceea formarea unui monah presupunea cercetarea monahilor egipteni renumiți. Aceștia din urmă, deprinși cu agricultura, „au înțelepciunea pământului”. Fiind oameni tăcuți⁶⁶, răbdători, sedentari și foarte echilibrați, „*xeniteia* lor este interioară: ei se consideră străini de lume, de țară, de prieteni și de familie”⁶⁷. Astfel, se pot observa două tendințe: pe de o parte o formă bazată pe asceza individuală, ca o moștenire a protomonahismului siriac, iar pe de altă parte o formă ce are ca model viața de obște, sub influența capadociană⁶⁸ și pahomiană.

Cu privire la unele manifestări extreme ale ascetismului siriac⁶⁹, este nevoie de o bună înțelegere și nuanțare. În lucrarea sa consacrată monahismului siriac, Philippe Escolan⁷⁰ surprinde preponderent latura extremă a

⁶³ Alexander Diakonov este și autorul unei monografii monumentale dedicate lui Ioan al Efeșului (sec. al VI-lea), publicată la Petrograd în 1908.

⁶⁴ Michel van ESBROECK, „Le monachisme syriaque”, în: *Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Église: Ile – début VIIe siècle*, vol. 1, „Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V”, Éditions du Cero, Antélias, Liban, 1998, pp. 78-79; Dom Aelred BAKER, „Syriac and the Origins of Monasticism”, în: *Downside Review* 86 (1968), pp. 342-353.

⁶⁵ Monahul sirian se va socoti un „Avraam spiritual”, privind viața monahală ca un pelerinaj neîntrerupt. Cf. Antoine GUILLAUMONT, „Înstrăinarea ca formă de asceză în monahismul timpuriu”, în: *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C. Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 139.

⁶⁶ Una dintre apoteogmele avvei Tithoe (Sisoe) definește *xeniteia*: „Înstrăinarea înseamnă să-ți stăpânești gura”. Tithoe 2, *Patericul sau apoteogmele...*, p. 356.

⁶⁷ Louis LELOIR, „La pensée monastique...”, pp. 108-109.

⁶⁸ Cf. Dom David AMAND (Amand de Mendieta), *L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Éd. de Maredsous, 1949; Dom Jean GRIBOMONT, „Saint Basile et le monachisme enthousiaste”, în: *Irénikon*, LIII, 2, 1980; Fairy von LILIENFELD, „Sfântul Vasile cel Mare și Părinții Pustiei”, în: *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, trad., note și studiu introd. de Picu Ocoleanu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, pp. 80-101; Michel VAN PARVY, „Communism et solitude selon saint Basile de Césarée”, în: *Irénikon*, LXXXIV, 1, 2011, pp. 5-32.

⁶⁹ Dintre aceste forme ascetice neobișnuite amintim: *boskotii* („păscători”), *dendritii* (viețuitori în arbori), zăvorâții și stâlpnicii. Cf. Tomáš SPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. III. Monahismul*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 191-193.

⁷⁰ Philippe ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un*

acestui. Pentru el, „monahii sirieni se caracterizează prin violență față de ei înșiși, dar și față de ceilalți”. Mai mult, monahismul „preteodorian” este unul „nedomesticit”. Ascează fără discernământ, amestecul monahilor în viața cetăților, pretenția monahilor de a avea rolul hotărâtor în Biserică, toate acestea, susține Ph. Escolan, rămân liniile tari care descriu monahismul în spațiul siriac din primele secole. Lucrarea avea să atragă critica severă a părintelui Elie Khalifé-Hachem⁷¹. El a arătat că judecățile lui Escolan par logice, dar trădează un schematism forțat, deformând imaginea etosului monahal siriac și pierzând esențialul.

Apariția chinoviei în Siria se face în prima jumătate a sec. al IV-lea, dezvoltându-se de-a lungul sec. al V-lea, pentru a ajunge la maxima înflorire un secol mai târziu; sec. al VI-lea este „veacul de aur” al creștinismului siriac, epoca în care toată Siria devine creștină. În această perioadă, reperele fundamentale nu mai sunt celibatul și fecioria, ci retragerea în locuri ferite, departe de lume⁷².

Viața monahală de obște în Siria începe atunci când un ascet cunoscut acceptă ucenici care vor să urmeze modul său de viață și să adopte nevoințele sale. Acceptarea ucenicilor îl obligă să construiască o seamă de clădiri, indispensabile bunului mers al vieții de obște: capelă, trapeză, chilii⁷³.

„Dealurile și câmpiile se acoperă de mănăstiri și biserici, de nenumărate edificii, schituri, coloane pentru stâlpnici, turnuri pentru zăvorâți, monahii sunt atât de mulți și se bucură de un așa de mare prestigiu între oameni, încât sfârșesc prin a constitui o forță reală, atât religioasă, cât și socială”⁷⁴.

monachisme charismatique, Beauchesne, Paris, 1999.

⁷¹ Elie KHALIFÉ-HACHEM, „Le monachisme syriaque à propos d'un nouvel ouvrage”, în: *Parole de l'Orient*, 26, 2001, pp. 303-309.

⁷² Cf. *Omiliile VIII și IX ale Episcopului FILOXEN de Mabbug*, *Homélies*, în: SC, n° 44 bis, Cerf, Paris, 2007, pp. 217-319.

⁷³ I. PEÑA, *Les cénobites syriens*, p. 19. A se consulta lucrarea aceluiași Ignacio Peña, cunoscut istoric și arheolog spaniol franciscan, sursă importantă privind cultul sfinților, cinstirea moaștelor și tradiția pelerinajelor în spațiul siriac din primele secole: Ignacio PEÑA, *Lieux de pèlerinage en Syrie*, Franciscan Printing Press, Milano, 2000. Pentru istoria și organizarea marilor mănăstiri siriene, a se vedea Joseph PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1995, pp. 22-28, și *The Hidden Pearl II. The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*, by S. Brock & D. Taylor, Trans World Film Italia, 2001, pp. 134-166.

⁷⁴ I. PEÑA, *Les cénobites...*, p. 19. Pentru raportul, uneori conflictual, dintre ierarhie și tagma monahală, a se vedea lucrarea lui Philippe ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Beauchesne, Paris, 1999, dar și studiul lui Ovidiu IOAN, „Controverses entre la Hiérarchie ecclésiastique et les moines dans le christianisme syriaque”, în: *Le monachisme syriaque*, F. Jullien (éd.), Geuthner, Paris, 2010, pp. 89-106.

Regiunea Osrhoena

Teodoret menționează pe Iacob din Nisibis († 338) ca pe unul dintre primii anahoreți în spațiul siriac, la începutul sec. al IV-lea: înainte de a ajunge episcop al cetății Nisibis, Iacob a viețuit ca anahoret în munții din ținutul Osrhoena, îmbrățișând „viețuirea pustnicească și sihăstrească și, sălășluindu-se pe crestele celor mai înalți munți, a petrecut acolo nu puțină vreme”⁷⁵.

În sec. al IV-lea, pe malul de vest al Eufratului, lângă Zeugma (din gr. ζεύγμα „punte, pod”), putea fi întâlnită mănăstirea lui Publius, în care conviețuiau două obști: greacă și siriacă, având un singur egumen. În aceeași perioadă ia ființă și „școala de lupte duhovnicești”⁷⁶ a lui Iulian Saba (cel Bătrân) († 367)⁷⁷. Retras într-o peșteră din Gullab, aproape de drumul ce leagă Edessa de Nisibis și Amida, Iulian îndruma duhovnicește o adevărată colonie de anahoreți⁷⁸. În ciuda vârstei înaintate, aflând că arienii susțin că Iulian ar fi de partea lor, el merge la Antiohia (365) pentru a mărturisii dreapta credință, susținând tabăra ortodoxă călăuzită de Episcopul Meletie⁷⁹. Merită amintită îngrijorarea Bătrânului Iulian văzând preocuparea monahilor tineri pentru organizarea obștii monahale în detrimentul rugăciunii în retragere și liniștea singurătății: „Mă tem, bărbaților, ca nu cumva, lărgind adăposturile cele de pe pământ, să ni le micșorăm pe cele cerești. Că acestea sunt trecătoare și puțină vreme ne sunt de folos nouă, iar acelea sunt veșnice și fără de sfârșit”⁸⁰. Vocea plină de neliniște a lui Iulian Saba s-a dovedit profetică, pentru că la mai puțin de un secol vor apărea mănăstirile mari, cu clădiri impunătoare, adevărate palate și proprietăți întinse asemenea domeniilor nobiliare⁸¹, sfidând parcă monahismul de odinioară ce nu uita idealul sărăciei și nu căuta să imite mentalitatea lumii. Isaac, un preot din Antiohia, își va exprima consternarea în fața înfloririi materiale a acestor mănăstiri⁸². O altă reacție evidentă la dezvoltarea materială

⁷⁵ Fericitul TEODORET, Episcopul Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, 4, 2, trad. A. Tănăsescu-Vlas, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 12.

⁷⁶ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 2, 2, p. 20.

⁷⁷ Cf. Sidney H. GRIFFITH, „Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 2:2, 1994, pp. 185-216.

⁷⁸ Teodoret spune că ajunseseră în jur de 100; cf. *Viețile...*, 2, 3, p. 21.

⁷⁹ Meletie al Antiohiei va suferi două exilări: 365-366 și 371-378.

⁸⁰ Cf. Fer. TEODORET, *Viețile...*, 2, 4, p. 22.

⁸¹ Pentru detalii arheologice și arhitecturale privind mănăstirile din Siria de Nord, cf. lucrările arhitectului francez Georges TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*, t. I, P. Geuthner, Paris, 1953, p. 149. Tchalenko descrie o hartă a mănăstirilor din Siria de Nord, numărând într-un spațiu de 2.000 km², între Apamea și Cyr, nu mai puțin de 160 de situri monahale; cf. G. TCHALENKO, *Villages antiques...*, t. III, pp. 86-106.

⁸² Cf. Arthur VÖÖBUS, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. II: *Early Monasticism*

a monahismului poate fi urmărită în mișcarea inițiată de Alexandru Achimitul († 430)⁸³, având sărăcia ca principiu. Acesta înființează multe mănăstiri în Siria: prima dintre ele se afla dincolo de Eufrat, având în jur de 400 de monahi: sirieni, greci, egipteni. Păstrând o sărăcie extremă și nepunând accent pe muncă, ucenicii lui Alexandru intră în conflict atât cu autoritățile antiohiene, cât și cu episcopul Flavian, fiind suspectați de messalianism⁸⁴. Mulți monahi „achimiți” vor ajunge la Constantinopol și se vor stabili pe malul răsăritean al Bosforului⁸⁵, lângă Biserica Mucenicului Mina, zidită pe locul unui vechi templu al lui Poseidon⁸⁶. În scurt timp, prin atragerea a peste 300 de monahi greci, romani și sirieni, va lua ființă Mănăstirea Achimiților (Ἡ μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων), una dintre cele mai importante centre monahale în spațiul constantinopolitan⁸⁷.

Dintre numeroasele mănăstiri ridicate în provincia Osrhoena poate fi amintită și cea a Edessenilor, înființată în sec. al IV-lea, alături de obștea din Zuqin și cele de pe muntele Gogal, despre care dă mărturie o scrisoare a lui Filoxen, episcop de Mabbug († 523)⁸⁸. Relevantă pentru dezvoltarea monahismului în această zonă este o scrisoare imperială trimisă către 18 egumeni, dar și detaliul oferit de *Cronica Edessei* cu privire

in *Mesopotamia and Syria*, CSCO 197 (Subs. 17), Louvain, 1960, pp. 147-150.

⁸³ Cf. Arthur VÖÖBUS, *A History...*, t. II, pp. 151-153 și pp. 185-196; Pierre-Louis GATIER, „Un moine sur la frontière: Alexandre l'Acémète en Syrie”, în: *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, A. Rouselle (éd.), Presse Universitaire de Perpignan, 1995, pp. 435-457; Daniel CANER, „Apostle and Heretic. The Controversial Career of Alexander the Sleepless”, în: Daniel CANER, *Wandering, begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, 2002, pp. 126-157.

⁸⁴ Demascați încă din sec. al IV-lea atât de Epifanie, cât și de Efrem, messalienii nu au fost niciodată acceptați, fiind condamnați până la sfârșitul sec. al VI-lea de hotărârile unor sinoade ale Bisericii siro-orientale. Cf. I. HAUSHERR, „L'Erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, în: *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma, 1969, pp. 64-96; A. GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, SO, n° 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 243-281; Klaus FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999; Patrick HAGMAN, „St. Isaac of Nineveh and the Messalians”, în: *Mystik – Metapher – Bild*. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007, Martin Tamcke (Hg.), Universitätsverlag Göttingen, 2008, pp. 55-66; Pr. Picu OCOLEANU, *Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Ed. Christiana, București, 2008, pp. 105-106; 119-136; Ierom. Vasile BĂRZU, „Disputa messaliană – doctrină, istoric, influențe”, în: *Revista Teologică*, 1, 2009, pp. 94-164.

⁸⁵ În aceeași perioadă (sec. al V-lea), pe malul european al Bosforului, Daniel Stălpnicul († 493) venea din Siria și înălța o coloană la Anaplis, înființând o obște monahală.

⁸⁶ Cf. Daniel CANER, „Wandering, Begging Monks...”, p. 132.

⁸⁷ Cf. Bernard FLUSIN, „Le monachisme”, în: *Le monde byzantin*, t. I: *L'Empire romain d'Orient 330-641*, Cécile Morrisson (coord.), Presses Universitaires de France, Paris, 2004, pp. 243, 253.

⁸⁸ Cf. B. FLUSIN, „L'essor...”, p. 573.

la înființarea de către episcopul Nonnos (449-470) a mai multor mănăstiri pentru monahi și monahii⁸⁹.

Dacă în sec. al IV-lea nu întâlnim decât reguli chinoviale transmise oral de la duhovnic la ucenici, din generație în generație, ca în cazul lui Publius⁹⁰ sau Iulian cel Bătrân⁹¹, regulile lui Rabbula episcopul Edessei († 435)⁹² nu erau adresate doar viețuitorilor unei anumite obști monahale, ci tuturor clericilor și monahilor din ținuturile Edessei, atât celor din mănăstiri, cât și anahoreților⁹³.

Astfel, monahii pot să se retragă în singurătate numai după o lungă viețuire în obște; ca anahoreți, doar ei vor putea să poarte părul lung și lanțuri. Monahii nu vor părăsi mănăstirea nici chiar în caz de boală, ci se vor îngriji în mănăstire, „suportând încercările pentru iubirea de Dumnezeu”. Ei nu pot rămâne peste noapte în afara mănăstirii și nici nu li se cuvine să bea vin. În același timp, ei nu trebuie să primească în obște monahi răătăcitori, care merg de la o mănăstire la alta fără binecuvântare. Cărțile eretice nu trebuie păstrate în mănăstire, ci duse episcopului sau de-a dreptul arse.

Monahii care nu sunt diaconi sau preoți nu pot oferi Sfânta Împărtășanie. Osemintele mucenicilor nu trebuie păstrate în mănăstiri, ci în *Martyria*, ca locuri consacrate cultului martirilor. Dacă acele oseminte nu sunt autentice, să fie depuse și îngropate în cimitir. Nu li se cuvine monahilor să renunțe la rugăciune și la priveghere sub pretextul muncii și al gospodăririi. În același sens, mănăstirile nu au voie să facă speculă cu cereale, chiar și în profitul obștii, și, păstrând întotdeauna strictul necesar, nu trebuie să crească nici oi, nici capre, nici alte animale, ci doar un măgar și o pereche de boi „pentru cei care cultivă pământul”. Sărbătorile și zilele de hram nu trebuie prăznuite împreună cu laicii, iar la moartea unui monah sau chiar a unui stareț, vor fi chemați doar monahi din mănăstirea cea mai apropiată, și nu laici. Ereticii nu trebuie lăsați să intre și să rămână în mănăstire; dacă

⁸⁹ Scrisoarea s-a păstrat în versiunea siriacă a Actelor Sinodului din Efes (449). (Cf. B. FLUSIN, „L'essor...”, p. 573).

⁹⁰ Cf. Fer. TEODORET, *Viețile...*, 5, 4-5, p. 55.

⁹¹ Cf. Fer. TEODORET, *Viețile...*, 2, 4-5, p. 22.

⁹² Regăsim textul siriacă al regulilor lui Rabbula la Joseph OVERBECK (ed.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque. Opera selecta*, 1895; traducerea în franceză, la François NAU, *Ancienne littérature canonique syriaque*, f. II: *Les Canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des perses*, P. Lethielleux, Paris, 1906; versiunea engleză, la Arthur VÖÖBUS (ed.), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, ETSE, Stockholm, 1960 și o versiune românească în *Filocalia siriacă...*, pp. 230-236.

⁹³ A se vedea și traducerea românească a unor reguli monahale și canoane din tradiția siriaco-orientală, în *Filocalia siriacă...*, pp. 227-276.

doresc Botezul, ei trebuie atent cercetați. Monahiile vor învăța psalmi și imne, și nu vor viețui niciodată singure.

Preoții, diaconii și periodeuții (preoți misionari, trimiși ai episcopului locului) nu trebuie să pretindă bani pentru slujbe, ci să susțină lucrarea Bisericii din ceea ce primesc. Preoții și diaconii au datoria să ajute pe cei săraci, iar un alt canon îndemna pe preoți și diaconi să poarte de grijă anahoreților din regiunea lor⁹⁴. La moartea lor, aceștia vor lăsa Bisericii toate bunurile lor. Preoții nu trebuie să îngăduie ghicitorilor și descântătorilor⁹⁵ să amăgească pe creștini, ci să-i alunge din acel ținut. Preoții, și nu diaconii, citesc Evanghelia în biserică, și tot ei dau binecuvântarea. Nu se cuvine să se organizeze mese în biserică.

Asceți în lume, și nu încă în mănăstiri, slujitori ai Bisericii, însă neconfundându-se cu cei hirotoniți, „fiii și fiicele Legământului” apar în rânduielile canonice emise de episcopul Edessei. Ei sunt chemați la o viețuire plină de cuviință; nu trebuie să locuiască împreună, iar în cetate, „fiii Legământului” vor însoți întotdeauna pe preoți, iar „fiicele Legământului” pe diaconițe. Ei nu trebuie să mănânce carne și nici să bea vin; în cazul rătăcirii lor prin păcat, sunt chemați să se căiască, viețuind în mănăstire, fiind opriți pentru o vreme de la Sfintele Taine.

Canoanele lui Rabbula urmăresc atât rânduiala și organizarea vieții monahale de obște și a comunităților din cetăți, cât și delimitarea clară între spațiul monahal și lume, vocația monahilor și influența laicilor, pentru evitarea oricăror abuzuri⁹⁶. Citite în oglindă, canoanele lui Rabbula oferă o imagine cuprinzătoare asupra organizării monahismului la începutul sec. al V-lea, în regiunea Edessei.

Siria de Nord

În Siria de Nord⁹⁷, dezvoltarea monahismului chinovial se datorează în mare parte influenței marilor mănăstiri situate la răsărit, dincolo de Eufrat. Este rândul ucenicilor Sf. Iulian cel Bătrân să pună bazele unor comunități monahale, devenite celebre foarte curând, despre care Teodoret al Cyrului relatează în a sa *Φιλόθεος ιστορία*⁹⁸.

⁹⁴ Cf. I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les reclus syriens...*, p. 131.

⁹⁵ Practici frecvente în regiunea Edessei.

⁹⁶ Cf. B. FLUSIN, „L'essor...”, pp. 570-571.

⁹⁷ În 2007, la Nabgha (Jerabulus), aproape de actuala graniță turcă, în vechea regiune Qeneșrin (la nord de Mabbug, actualul Membij), a fost descoperită o inscripție datată 406-407. Este interesant că ea menționează doi egumeni și diaconi, viețuitori ai acelei mănăstiri închinată Sfântului Ioan. Cf. Alain DESREUMAUX, „L'épigraphie syriaque du monachisme”, în: *Le monachisme syriaque*, F. Jullien (éd.), Geuthner, Paris, 2010, p. 263.

⁹⁸ Chiar dacă nu este opera sa de referință, *Historia Philotheos* reprezintă un reper prețios în

Mănăstirea din Gindaros (Jenderes), ridicată către sfârșitul domniei lui Constantin cel Mare de Asterios, un ucenic al lui Iulian Saba, este socotită una dintre cele mai vechi mănăstiri din Siria de Nord. Un alt sit monastic este cel de pe Muntele „Piscul”⁹⁹ (azi Jebel Sheikh Barakat). „Acolo – scrie Teodoret – a înălțat mănăstire un oarecare Ammian, bărbat ce străluccea prin multe fapte bune, însă îi întrecea pe ceilalți cu smerenia”¹⁰⁰.

Un nepot al lui Marian, Eusebiu, trăia ca zăvorât în regiunea Deir Tell’Ade¹⁰¹, o zonă cu multe mănăstiri și schituri. Înduplecat de Ammian să călăuzească pe monahii din Teleda, Eusebiu a înființat noi comunități de limbă greacă și siriacă. Comunitatea din Teleda va deveni în sec. al V-lea una din cele mai importante mănăstiri din Siria, însă va fi distrusă în sec. al X-lea.

Erau mulți anahoreți în special în zonele muntoase, iar marile comunități monahale ajungeau să numere chiar sute de monahi fiecare. Fenomenul vieții monahale era prezent și la Imma (azi Yeni Shehir)¹⁰², Ammanus; Rhosos (azi Urzus-Ulçinar)¹⁰³, în Cilicia; Silpius¹⁰⁴; Chalcis¹⁰⁵; Nikerta¹⁰⁶, în Apamea. Pe la 567, la Mănăstirea Mar Bassus¹⁰⁷ s-au reunit

evocarea monahismului siriac. A fost scrisă în 444, pe când Teodoret era episcopul Cyrului. În 448, Teodoret îi scrie lui Eusebiu al Ancyrei, menționând *Historia Philotheos* sub numele de „Viețile Sfinților” (*Tōv ἁγίων οἱ βίαι*). Deși greaca era limba intelectualilor păgâni din Siria Occidentală, Teodoret scrie numai în greacă. Cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 39.

⁹⁹ Dominând regiunea dintre Antiohia și Alep, „Piscul” ajungea la înălțimea de 870 m, dintr-o întindere de aprox. 200 km²; în acest spațiu existau 63 de mănăstiri, cu cca 800 de monahi, 4% din populație. Cf. I. PEÑA, *Les cénobites...*, pp. 31-32.

¹⁰⁰ Fer. TEODORET, *Viețile...*, p. 45.

¹⁰¹ Numită în sursele grecești „Marea Mănăstire din Teleda”.

¹⁰² Aici a viețuit Paladie, ca zăvorât. Cf. Fer. TEODORET, *Viețile...*, 7, 1-4, pp. 63-64.

¹⁰³ Așezământ monahal înființat de Teodosie, un nobil antiohian.

¹⁰⁴ Înalt de 440 metri, Muntele Silpius domina cetatea Antiohiei. Sf. Ioan Gură de Aur a viețuit aici timp de patru ani sub îndrumarea unui monah sirian, apoi încă doi ani ca anahoret, într-o peșteră; Ioan mărturisește că în vremea sa muntele era plin de monahi. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, „Omiliile la Matei”, 7, 7, în *Scrieri*, partea a treia, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 99-100; Sf. Ioan Gura de Aur, *Omiliile la statui*, 6, 3, trad. din limba greacă veche și note de preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 126. Tot în Muntele Silpius s-au format ca monahi Sever al Antiohiei, Petru al Galatiei, Zenon din Pont, Afrahat și Macedonie, Cf. I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les reclus syriens...*, p. 71.

¹⁰⁵ Aici a viețuit Marcian, provenind dintr-o familie nobilă din Cyr, ajuns mare ascet în Beroa (Halab), nu departe de Alep.

¹⁰⁶ Doi ucenici ai lui Marcian, Simeon și Agapet vor înființa în 381 două mănăstiri, cu 400 de monahi. După sinodul din Chalcedon (451), aceste mănăstiri și schiturile lor vor deveni centre de refugiu pentru monahii care acceptau și mărturiseau doctrina chalcedoniană. La Nikerta, Teodoret va rămâne trei ani; el îi va numi pe monahi „luptători ai faptelor bune și iubitori ai dreptei credințe, câștigând cerul cu ostenelele lor”. Fer. TEODORET, *Viețile...*, 3, 4, p. 34.

43 de stareți, un preot și un stâlpnic, pentru a alcătui o mărturisire de credință trimisă miafizitilor din Constantinopol¹⁰⁸. Se poate observa un fenomen specific monahismului din mediul iacobit: odată cu instituirea și dezvoltarea ierarhiei miafizite prin activitatea lui Iacob Baradaï, neavând acces în marile orașe pentru a ocupa tronul episcopal, ierarhii iacobiți își stabilesc sediul în mănăstirile lor¹⁰⁹.

Cercetările arhitectului Georges Tchalenko au scos la iveală un fapt important: influența monahismului egiptean se manifestă diferit în organizarea monahismului siriatic în Sud, față de cel din Nord. După modelul egiptean, incinta mănăstirilor din Sud este închisă de ziduri și izolată de lume, în timp ce mănăstirile din Nord nu sunt înconjurată de ziduri, ci prezintă un plan deschis¹¹⁰.

Mar Samuel este cel care, în anul 397, înființează mănăstirea din întinsul podiș calcaros de la Tur Abdin („Muntele slujitorilor”), lângă Qartamin, recunoscută și mai târziu pentru viața sa duhovnicească și culturală, influențând dezvoltarea monahismului în sec. al V-lea și al VI-lea¹¹¹. Tot la nord, în cadrul mitropoliei de Amida s-au dezvoltat multe mănăstiri care adunau sute de monahi în fiecare obște, dintre care trebuie amintite: Mar Mamma, Mar Johannan Urtaia¹¹².

¹⁰⁷ Acesta fusese perioadă în regiunea Telanissos, „cercetând și îndreptând preoții de țară”, vizitând însă și pe anahoreți, cărora le ducea Sfintele Taine. Bassus intervine și temperează asceza extremă a lui Simeon Stâlpnicul, care petrecuse în ajunare tot Postul cel Mare, fiind găsit aproape mort; Bassus îl împărtășește. Iată mărturia lui Teodoret: „Bassus îi arăta greutatea lucrului (zăvorărea completă) și-l îndemna să nu socoată uciderea de sine a fi o faptă bună, fiindcă ea este vina cea mai mare și cea dintâi”. Fer. THEODORET, *Viețile...*, 25, 7-8, p. 143. În Mănăstirea Mar Bassus din Deir Batabo viețuiau mai mult de 200 de călugări în anul 412. Mai târziu, în urma disputelor chalcedoniene, obștea lui Mar Bassus va trece de partea siro-iacobiților.

¹⁰⁸ I. PEÑA, *Les cénobites...*, p. 29.

¹⁰⁹ Cf. B. FLUSIN, „L'essor...”, p. 580. A se vedea și sinteza Christinei CHAILLOT asupra monahismului în mediul siro-iacobit, până în zilele noastre: „Monastic Tradition”, în: *The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva, 1998, pp. 112-131.

¹¹⁰ Cf. R.M. PRICE, „Introduction”, în: THEODORET of Cyrrhus, *History of the Monks of Syria*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1985, p. XX.

¹¹¹ Cf. excelentul studiu al lui Andrew PALMER, „La montagne aux LXX monastères. La géographie monastique du Tur 'Abdin”, în: *Le monachisme syriaque*, F. Jullien (éd.), Geuthner, Paris, 2010, pp. 169-259, însoțit de bibliografie și hărți.

¹¹² Înființată în sec. al IV-lea, dezvoltându-se cu sprijinul împăratului Zenon, această mănăstire număra în sec. al VI-lea aproape 400 de monahi. Cf. B. FLUSIN, „L'essor...”, p. 573.

Teodoret și Viețile sfinților pustnici din Siria

Înainte de Teodoret al Cyrului, două mărturii patristice dovedesc existența vieții monahale în Siria sec. al IV-lea: Sf. Ioan Gură de Aur¹¹³ și Fericitul Ieronim¹¹⁴. La rândul său, Teodoret¹¹⁵ prezintă scurte biografii ale monahilor care s-au nevoit în spațiul siriac în sec. al IV-lea și prima jumătate a sec. al V-lea. Primii douăzeci au trăit înainte de 437/449, perioada în care a scris *Viețile*, iar ceilalți zece i-au fost contemporani. Deși spune că nu puține sunt femeile care se nevoiau în vremea sa, înflăcăându-se de dumnezeiasca dragoste, Teodoret amintește doar trei monahii care viețuiau în sihăstrie: Domnina, Marana și Chira¹¹⁶.

„*Historia* lui Teodoret de Cyr arată că monahii sirieni nu sunt cu nimic mai prejos față de cei din valea Nilului – nici ca număr, nici ca sfințenie, nici ca practici ascetice. Episcopul-istoric îi compară pe

¹¹³ Timp de patru ani a viețuit sub îndrumarea unui monah sirian, iar alți doi ani îi va petrece singur, într-o peșteră. Aici s-a îmbolnăvit și a fost nevoit să se întoarcă în Antiohia. După această experiență ascetică a scris *Apologia vieții monahale* [ed. rom. în traducerea pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 183-321]. Cf. lucrarea clasică a lui A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959; Stelianos PAPADOPOULOS, „Monahismul siriac și Sfântul Ioan Hrisostom”, cap. VI, în: *Monahismul – munte greu de urcat*, introducere și traducere de Pr. C. Toma, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 107-125; Martin ILLERT, *Johannes Chrysostomus und das antiochenische-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Pano Verlag, Zürich und Freiburg i. Br., 2000.

¹¹⁴ A viețuit doi ani în pustiul din Chalcis, la sud-est de Antiohia. A fost însă dezamăgit de polemicile dogmatice care scindau și tulburau viața monahilor.

¹¹⁵ În urma unei minuni vestite prin sihastrul Macedonie, Teodoret se naște în anul 393 într-o familie nobilă. Fiind socotit „darul lui Dumnezeu”, Teodoret va fi încredințat încă de la șapte ani comunității monahale din Nikerta. Copil fiind, Teodoret cunoștea pe monahii care viețuiau în jurul Antiohiei, în special pe Muntele Silpius. Mama sa își schimbase viața în urma unei vindecări minunate, numărându-se apoi printre femeile evlavioase din înalta societate, care admirau viața pustnicilor și deseori îi ajutau. Teodoret va fi ales episcop de Cyr, în 423, împotriva voinței sale. Cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 37-47.

¹¹⁶ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 29 și 30, pp. 159-162. Pentru o sinteză privind monahismul feminin în spațiul siriac, a se vedea Clémence HÉLOU, „La vie monastique féminine dans la tradition syriaque”, în: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, vol. 1, „Patri-moine Syriaque. Actes du colloque VI”, Éd. du CERO, Antélias, Liban, 1999, pp. 87-117, și Florence JULLIEN, „Le monachisme féminin en milieu syriaque”, în: *Le monachisme syriaque*, F. Jullien (éd.), Geuthner, Paris, 2010, pp. 65-87, însoțit de bibliografie; Lucretia VASILESCU, „Monahismul feminin: din viața și învățăturile cuvioaselor pustiei”, în: *Anuarul FTOUB*, XII, 2012, pp. 407-423.

monahii sirieni cu florile primăverii dintr-o pajiște în care fiecare floare are mirosul specific”¹¹⁷.

Enumerând tehnicile ascetice ale monahilor sirieni, Teodoret scrie:

„Și vrăjmașul cel de obște al oamenilor a aflat multe căi ale răutății, luptându-se cu pizmă să dea pierzării întreaga fire omenească, dar și fiii bunei cinstiri cu măiestrie au meșteșugit multe și felurite scări de suiș la cer: că unii, luptându-se în ceată – iar astfel de soboare sunt zeci de mii și covârșesc puțința numărării –, se bucură de cununile neîmbătrânitoare și au parte de suișul dorit; alții, îmbrățișând viața de singurătate, și îngrijindu-se doar de vorbirea cu Dumnezeu și neavând parte de nicio mângâiere omenească, așa sunt arătați ca biruitori; alții în peșteri și alții în colibe petrecând laudă pe Dumnezeu; alții îmbrățișează viețuirea în peșteri și crăpături ale pământului; iar mulți, dintre care pe unii i-am pomenit, nu au nici peșteră, nici crăpătură, nici sălaș, nici colibă, ci, lăsându-și trupurile lor în atingere cu văzduhul liber, suferă stihiiile de tot felul, când suferind gerul grozav, când arși de văpaia soarelui. Dar și aceștia au feluri și feluri de viețuire: că unii stau în picioare neîncetat, alții împart ziua în vreme de sedere și vreme de stat în picioare; și unii, zăvorându-se în niște îngrădituri, se feresc de tovărășia cu cei mulți, iar alții, nevoind a folosi măcar atâta adăpostire, se fac priveștițe tuturor voitorilor”¹¹⁸.

Din relatările lui Teodoret se poate contura o succesiune a întemeierii unor „școli de filosofie”, așa cum numește el mănăstirile, pentru fiecare zonă din Siria de Nord¹¹⁹:

A. Mesopotamia:

- Obștea lui Iulian Saba, lângă Gullab, în Osrhoena – cca 320 (cf. *Viețile...*, 2, 3-5, pp. 20-22);

B. Regiunea Antiohiei:

- Mănăstirea lui Asterios, în Gindaros – cca 330 (cf. *Viețile...*, 2, 9, p. 25);
- Obștile lui Ammianus și Eusebiu, în Teleda, pe Muntele „Piscul” – cca 350 (cf. *Viețile...*, 4, 2 și , pp. 45-47);
- Obștea lui Teodosie, în Rosos (Cilicia) – cca 360 (cf. *Viețile...*, 10, 1 și 3, pp. 81-82);
- Mănăstirile lui Simeon Bătrânul, în Muntele Amanus – cca 380 (cf. *Viețile...*, 6, 13, p. 62);

¹¹⁷ Cf. I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les reclus syriens...*, p. 29.

¹¹⁸ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 27, 1, pp. 154-155.

¹¹⁹ Cf. R.M. PRICE, „Introduction”, p. XVII.

- Mănăstirea Mar Bassus, în Bitabo – cca 400 (cf. *Viețile...*, 26, 8, p. 143);
- C. Eufkratensis:
 - Obștea lui Publius, în Zeugma – cca 350 (cf. *Viețile...*, 5, 3-5, p. 53);
 - Obștea lui Eusebiu, lângă Cyr – cca 365 (cf. *Viețile...*, 18, 1, p. 109);
 - Obștea lui Talasie și Limneu, lângă Cyr – cca 390 (cf. *Viețile...*, 22, 1-2, p. 130);
- D. Regiunea Apamea și Chalcis:
 - Mănăstirile lui Marcian, în Nikerta – cca 360 (cf. *Viețile...*, 3, 4, p. 34);
 - Sihăstria Maranei și a Chirei, în Beroa – cca 420 (cf. *Viețile...*, 29, 2, p. 159).

Sf. Simeon Stâlpnicul († 459)

Născut în jurul anului 389 într-o familie de creștini din Shish, între Siria și Cilicia, Simeon va ajunge să întrupeze chipul omului sfânt¹²⁰. În 403 intră în mănăstirea lui Eusebona, un ucenic al lui Eusebiu, în Teleda, la aprox. 50 de km N-E de Antiohia. Va rămâne aici până în 412, practicând o asceză aspră, scandalizând pe unii monahi din obște, care i-au cerut să plece, „pentru a nu se face temei de vătămare celor mai slabi trupește, care ar fi încercat să-l urmeze în lucruri mai presus de puterile lor”¹²¹.

Apoi va merge mai la nord, la Telneshin (gr. *Telanissos*, azi Qal’at Siman), nu departe de drumul care leagă Apamea de Cyr, unde va mai trăi 47 de ani. Aici va înălța piatră peste piatră, coloana ajungând chiar mai înaltă de 20 de m. Practica ascetică a lui Simeon a fost condamnată la început atât de unii monahi egipteni¹²², cât și de monahi palestinieni¹²³. Teo-

¹²⁰ Cf. B. FLUSIN, *L’essor...*, p. 566; Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții stâlpnici*, traducere de Sofia Dima, Ed. Partener, Galați, 2005; Nikolaos TRUNTE, „Symeon Stylites († 459)”, în: *Syrische Kirchengäter*, W. Klein (Hrsg.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 71-82.

¹²¹ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 26, 5, p. 142.

¹²² Monahii egipteni îi criticau pe sirieni, socotind asceza lor ostentativă doar o formă de slavă deșartă. Auzind de nevoia stâlpniciei lui Simeon, egiptenii s-au grăbit să-i trimită o scrisoare de condamnare, privind cu multă neîncredere inovația lui. (TEODOR LECTORUL, *Istoria biseri-cească II*, 41, apud I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les reclus syriens...*, pp. 103-105). Este grăitoare una dintre apotegele Avei Zenon: „Un frate egiptean s-a dus la avva Zenon, în Siria, și își tot osândește gândurile de față cu bătrânul. Acesta s-a minunat și i-a zis: «Egiptenii își ascund virtuțile, pe care le au, și-și condamnă tot timpul scăderile, pe care nu le au, în vreme ce sirienii și grecii spun că au virtuți, pe care nu le au, iar scăderile, de care sunt plini, și le ascund.»” (Zenon 3, *Patericul sau apotegele Părinților din pustiu*, trad. C. Bădiliță, Ed.

doret însă și un monah¹²⁴ care a lăsat un panegiric apără pe Simeon, amintind justificativ gesturile extreme ale unor profeți din Vechiul Testament: Isaia, Osea, Ieremia. Ajungând să fie cunoscut și vizitat de mulți pelerini din Răsărit și Apus,

„Simeon a început prin a socoti ca nepotrivit acel prisos de cinste, după care, dat fiind că lucrul îl obosea și îi făcea supărare, a născocit starea pe stâlp. Mai întâi a pus să fie făcut un stâlp de șase coți, apoi unul de doisprezece, iar mai pe urmă unul de treizeci, mărturisind că dorește să-și ia zborul către cer, slobozindu-se de această petrecere pământească”¹²⁵.

În neobișnuita sa asceză, Simeon învăța poporul și sfătuia pe cei care așteptau cuvântul său. Teodoret socotește nevoința lui Simeon drept un semn al iconomiei dumnezeiești, o descoperire a unui mod de viață plină de râvnă și înflăcărare:

„În ce mă privește, nu cred că această stare pe stâlp s-ar fi întâmplat fără o oarecare iconomie dumnezeiască. Drept aceea îi rog pe cărcotași să-și înfrâneze limba și să nu o lase a se mișca la întâmplare, ci să ia seama că de multe ori a născocit Stăpânul asemenea lucruri pentru folosul celor mai leneși”¹²⁶.

Lângă stâlpul lui Simeon a fost ridicată o biserică uriașă, ale cărei ziduri se mai păstrează și astăzi.

Ioan Moshu († 619) și *Limonariul* său

Alături de *Patericul Egiptean* și *Istoria Lausiacă* (*Lavsaiconul*) scrisă de Paladie (364-425), lucrarea cuviosului Ioan Moshu, *Limonariul sau Livada duhovnicească*¹²⁷, rămâne un reper important în descrierea formelor vieții monahale în sec. al VI-lea.

Polirom, ³2007, p. 132).

¹²³ Criticând stălpnicia lui Simeon, monahii palestinieni s-au convins până la urmă de smerenia lui. (Cf. EVAGRIE, *Ist. bis.*, I, 13).

¹²⁴ Probabil călugăr în obștea din Telanissos.

¹²⁵ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 26, 12, p. 146.

¹²⁶ Fer. TEODORET, *Viețile...*, 26, 12, p. 146. „Dadisho nu îi amintește pe stălpnici, care practica un fel de anahoreză verticală; apărută în regiunea Antiohiei, odată cu Sfântul Simeon. Stălpnicia s-a răspândit mai ales în Siria și Asia Mică, dar și în nordul Mesopotamiei, în special în cercurile monofizite, căci nestorienii s-au arătat, se pare, puțin favorabili acestei forme de anahoreză”. A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 201.

¹²⁷ Ioan MOSHU, *Limonariul sau Livada duhovnicească*, traducere și studiu introductiv de Pr. T. Bodogae, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2014. Cf. Brenda Llewellyn IHSEN, *John Moschos' Spiritual Meadow. Authority and autonomy at the End of the Antique World*, Routledge. London & New York, 2016.

Relatările lui Ioan Moshu despre monahii pe care i-a întâlnit în peregrinarea împreună cu prietenul său, Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului, nu se limitează la Egipt, Sinai sau Palestina, ci trimit și la regiunile Antiohiei, Apameei și Ciliciei. Prezentarea nevoinței monahilor proveniți din spațiul de tradiție și limbă siriacă, alături de egipteni sau de cei din Ierusalim sau din pustiul Iudeii, arată, pe de o parte, existența și consensul unor tradiții monahale deja conturate, fiecare cu specificul său, iar, pe de altă parte, o circulație a monahilor dintr-un spațiu în altul, influențată de schimbările politice și disputele dogmatice ale vremii.

Astfel, sunt amintiți monahi din regiunea Antiohiei: Mănăstirea Avvei Severian (cap. 39)¹²⁸, Simeon din Muntele Minunat (cap. 96¹²⁹ și 117¹³⁰), un sfânt anahoret din Muntele Amanon (cap. 89)¹³¹. Ioan povestește viața sfântă a Avvei Toma, „apocrisiarul din chinovia Apameii”, la sud de Antiohia (cap. 88)¹³², dar și minunea monahului Adolos, mesopotamian de neam, care ajunsese nu departe de Alexandria, viețuind acolo „în scorbura unui platan” (cap. 70)¹³³. Multe mărturii sunt legate de Mănăstirea Avvei Teodosie din Skopelos¹³⁴, în Cilicia¹³⁵.

Avraam din Kashkar († 588) și renașterea monahismului siriac

În timpul lui Avraam cel Mare¹³⁶, Mănăstirea din Muntele Izla¹³⁷, nu departe de Nisibis, a devenit unul dintre cele mai importante centre monastice din spațiul siro-mesopotamian, producând o adevărată renaștere monahală.

¹²⁸ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 39, pp. 61-62.

¹²⁹ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 96, p. 117.

¹³⁰ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 117, p. 140.

¹³¹ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 89, p. 110.

¹³² Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 88, p. 109.

¹³³ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 70, p. 89.

¹³⁴ A nu se confunda cu Sf. Cuvios Teodosie cel Mare (423-529), începătorul vieții de obște din Palestina. În anul 479 a înființat marea mănăstire de lângă Bethleem. Este pomenit la 11 ianuarie.

¹³⁵ Ioan MOSHU, *Limonariul...*, cap. 79-86, pp. 101-108; cap. 95, p. 116; cap. 99, p. 120.

¹³⁶ Avraam din Kashkar s-a născut către sfârșitul sec. al V-lea în satul Dadwaran, în regiunea Kashkar. După o perioadă în care a făcut misiune între arabi în cetatea Hirta (Hira), a călătorit în Egipt, cunoscând marile centre monahale din Sketis și Sinai, după care s-a întors la Nisibis. Împreună cu câțiva colegi de la școala din Nisibis, Avraam va merge pe Muntele Izla, unde va înființa „Marea mănăstire a Muntelui Izla”, în jurul anului 571, când a scris și *Regula*. Va rămâne stareț până la moartea sa, în 588. Cf. S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Ed. Qiqajon, Bose, 2005, pp. 25-48; Martin TAMCKE, „Abraham von Kaschkar († 588)”, în: *Syrische Kirchengväter*, W. Klein (Hrsg.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004, pp. 124-132.

¹³⁷ Fiey numește Izla „matca monahismului înnoit”. Cf. J.M. FIEY, *Nisibe metropole syriaque...*, CSCO, 388 (Subs. 54), Peeters, Louvain, p. 145.

În cronicile din sec. VIII-XI, surse literare prețioase pentru această perioadă, sunt numiți 43 de monahi formați în obștea de pe Muntele Izla, ucenici ai lui Avraam, întemeietori de noi mănăstiri. Între aceștia amintim pe Iacob și rabban¹³⁸ Shabur.

Judecat prea aspru și alungat din mănăstire de starețul Babai, Iacob va pleca împreună cu un alt monah, Bar Nun, și va reînființa Mănăstirea din Bet'Abē. Aici, câteva decenii mai târziu, Isaac însuși va fi hirotonit episcop pentru cetatea Ninive de catolicosul Giwargis, după sinodul de reconciliere din 676.

Rabban Shabur a fondat mănăstirea cu același nume în regiunea Bet Huzayē¹³⁹, unde se vor nevoi monahi cunoscuți, precum Dadisho Qatraya¹⁴⁰, Sf. Isaac Sirul¹⁴¹ și Simeon d'Taibuteh¹⁴². Sf. Isaac Sirul, înaintat în vârstă și lipsit de vedere, va trăi ultimii ani ai vieții în această mănăstire, unde a și fost îngropat.

Regula lui Avraam¹⁴³ conține douăsprezece puncte, cu recomandări făcute atât monahilor tineri, cât și întregii comunități. Iată punctele esențiale lăsate de Avraam monahilor din Muntele Izla:

- liniștirea („cea dintâi”);
- postul;
- rugăciunea-lectura-Ceasurile;
- pacea-blândețea-singurătatea.

Toate sunt fondate numai pe texte ale Scripturii, din Psalmi, Profeți și cuvântul lui Hristos. *Regula* subliniază esențial importanța comuniunii

¹³⁸ Iconom într-o obște monahală (sir. *rabbaita*).

¹³⁹ Cf. S. CHIALÀ, *Abramo...*, pp. 99-100. A se vedea și Florence JULLIEN, „Le couvent de Rabban Shapour et le renouveau monastique en Perse”, în: *CPE*, n° 119, 2010, pp. 53-59.

¹⁴⁰ A scris un comentariu la *Asceticonul* Avvei Isaia.

¹⁴¹ Isaac găsește „nevrednică” generația sa de călugări, în comparație cu „generațiile dinainte”. „Căci a trecut timpul pe care-l cunoști: nu mai așteptăm nici o organizare, nici o pregătire, ci zi de zi căutăm [liniștirea], chiar de-ar fi să o găsim sub o stâncă sau într-o răpă și să rămânem în ea doar puțină vreme” (SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici ...*, Partea a II-a, Cuvântul 3, cap. 61, p. 187).

¹⁴² De la Simeon d'Taibuteh ni s-a păstrat *Cuvânt pentru ziua sfințirii chiliei*. Textul siriac este încă inedit, dar există traducerea franceză: Dom André LOUF, „Discours sur la cellule de Mar Syméon de Taibouteh”, în: *Collectanea Cisterciensia*, 64, 2002, pp. 34-55; și două traduceri în italiană: SIMEONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La coltura del cuore*, trad. Paolo Bettiolio, Città Nuova, Roma, 1992, pp. 134-169 și SIMEONE DI TAIBUTEH, *Abitare la solitudine. Discorso per la consacrazione della cella*, trad. Sabino Chialà, Qiqajon, Bose, 2004.

¹⁴³ Ed. engl. în *Syriac and Arabic Documents*, pp. 150-162; ed. ital. în S. CHIALÀ, *Abramo...*, pp. 159-167. A se vedea și studiul consacrat regulilor monahale siro-orientale, S. CHIALÀ, „Les règles monastiques siro-orientales et leur caractère spécifique”, în: *Le monachisme syriaque*, (éd.) F. Jullien, Geuthner, Paris, 2010, pp. 107-122.

într-o mănăstire; monahii retrași nu trebuie să uite că fac parte din obște, alături de ceilalți. Modul de viețuire era unul semi-anahoretic: în primii trei ani de viețuire, monahul rămânea în obște, după care putea să meargă în locurile retrase, nu departe de mănăstire, revenind întotdeauna pentru privegherea la sărbătorile mari sau sâmbătă seara și pentru masa de obște din duminici¹⁴⁴. Notăm aici observația pătrunzătoare a lui Sabino Chială:

„Am putea rezuma spunând că modul de viețuire conceput de Avraam și trăit de Isaac este o experiență monahală «comunitară», care face însă mult loc retragerii în singurătate, considerând anahoreza ca un element indispensabil și esențial pentru viața de obște. [...] Experiența concretă pe care a avut-o Isaac arată felul în care retragerea în singurătate este un element *organic* al vieții de obște, iar comuniunea este un dat *esențial* al vieții anahoretice”¹⁴⁵.

Regula lui Avraam s-a bucurat de o bună receptare în spațiul siro-mesopotamian, fiind dezvoltată de doi dintre succesorii lui Avraam la călăuzirea obștii din Izla: Dadisho și Babai cel Mare.

„Regulile monahale scrise de Avraam din Kashkar, apoi de Dadisho, au avut o bună răspândire, fiind instrumentul unei adevărate reforme a instituției monahismului în Mesopotamia. Aceste mănăstiri erau locuri de asceză, dar și de muncă și cultură; pline de monahi, ele ofereau, ca și mănăstirile din sudul Egiptului, un extraordinar echilibru între viața comunitară și cea anahoretică”¹⁴⁶.

Regula lui Dadisho a fost scrisă către 588 și are 28 de puncte, în timp ce *Regula* lui Babai nu s-a păstrat în siriacă, ci numai într-o versiune arabă¹⁴⁷. *Regula* lui Babai are 25 de puncte, însă versiunea păstrată nu conține prologul și primele trei puncte. Cele două reguli diferă de textul lui Avraam, fiind mult mai imperative, coercitive, lăsând parcă deoparte tonul pozitiv și duhul cel bun al obștii descrise de Avraam în *Regula* lui¹⁴⁸.

Regula lui Dadisho exprimă în prolog o oarecare opoziție între viața de obște și cea anahoretică. Dadisho spune că mănăstirea este obște, și nu adunare de anahoreți. Afirmția viza probabil o decădere a vieții monahilor din obștea Mănăstirii de pe Muntele Izla, iar noua *Regulă* încerca o reșezare a bunei rânduieli.

¹⁴⁴ Cf. Sabino CHIALĂ, „Isaac de Ninive et sa doctrine: entre solitude et communion”, în *Irénikon*, 4, 2010, p. 486.

¹⁴⁵ Sabino CHIALĂ, „Isaac de Ninive...”, pp. 487-488.

¹⁴⁶ A. GUILLAUMONT, „La spiritualité syriaque...”, p. 200.

¹⁴⁷ Ms. *Vatican ar. 153*; ed. engl. în: *Syriac and Arabic Documents*, pp. 176-184; ed. ital. în: S. CHIALĂ, *Abramo...*, pp. 177-182.

¹⁴⁸ În *Regula* lui Avraam se simte influența pahomiană.

Nu cunoaștem data alcătuirii *Regulii* lui Babai († 628), dată fiind lipsa textului de început din versiunea păstrată în arabă. Stilul lui Babai este canonic, rigid, iar recomandările sunt de-a dreptul „ordine”. *Regula* vorbește chiar și de „pedeapsă”, iar „soluția” pentru monahii care nu se supun *Regulii* este alungarea din obște. După moartea lui Babai, Mănăstirea din Izla a decăzut, dar s-au ridicat noi comunități, întărite de foști ucenici ai lui Avraam și Dadisho. Mănăstirea a supraviețuit și în secolele următoare, sursele păstrate fiind însă foarte sărace¹⁴⁹. Există o listă a stareților de după Babai, lăsată de Isho'yahb III († 659). În sec. al XIV-lea, Mănăstirea era disputată între siro-orientali și siro-occidentali. Înainte de sec. al XVII-lea ea va fi luată de siro-occidentali. La începutul sec. al XX-lea, odată cu inițierea unor explorări în regiunea din Sud-estul Turciei, Tur'Abdin, în Mănăstire viețuiau opt monahi, pentru ca în 1926 să fie jefuită de kurzi și apoi distrusă de soldații turci.

Concluzii

Fenomen unic atât prin începuturile sale, cât și, mai târziu, prin evoluția sa alături de celelalte mari tradiții răsăritene, monahismul siriac a marcat istoria creștinătății în spațiul siro-mesopotamian. De la „protomonahismul” siriac concentrat pe un radicalism evanghelic și un ascetism sever, făcând din celibat idealul ascetic, trecând prin sec. al IV-lea, secolul lui Afrahat și al Sfântului Efrem († 373), și sec. al V-lea, al cărui principal martor rămâne Teodoret al Cyrului († 460), și până la marele reformator Avraam din Kashkar († 588), monahismul siriac se dezvoltă și capătă propria fizionomie. Mărturie sunt canoanele energicului episcop al Edesei, Rabbula († 435), și regulile monahale alcătuite de Avraam din Kashkar și ucenicii lui, Dadisho († 604) și Babai cel Mare († 628). În sec. al VII-lea, Isaac putea să afirme că „viețuirea călugărească este mândria Bisericii. Drept aceea, călugărul trebuie să aibă purtările frumoase în toate privințele”¹⁵⁰. Având „simplitatea unită cu discernământul”, monahul caută întotdeauna să nu fie „străin chipului călugăresc și lui Hristos”¹⁵¹.

¹⁴⁹ S. CHIALĂ, *Abramo...*, pp. 147-149.

¹⁵⁰ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către despre sfintele nevoițe*, I, 10, p. 71.

¹⁵¹ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către despre sfintele nevoițe*, I, 7, p. 61.

Summary: The Origins and Development of Syriac Monasticism until the VIIth Century

Syro-Eastern Spirituality remains a fundamental landmark in the Christian tradition of the East. Christianity of the first millennium is not confined within the borders of the Byzantine Empire, but also includes the eastern space. It is not just a wider geographical area, but the recognition of a unique Spirituality, such as the Syriac language. In a large area, which today includes the northeast coast of the Arabian Peninsula, Iraq, southern Turkey, Iran, Afghanistan, Pakistan and part of Turkistan, the Syro-Mesopotamian Church has survived under utterly hostile circumstances, leaving an impressive theological legacy that is waiting to be discovered, known and evaluated. The Christian mission of this Church reached, especially through the Syrian monks, regions as far as Tibet, China and southern India.

A unique phenomenon both due to its beginnings and, later, to its evolution along with the other great Eastern traditions, Syriac monasticism marked the history of Christianity in the Syro-Mesopotamian space. Today's man could hardly understand the motivation and meaning of ascetic endeavours in Syriac spirituality. Many Syriacists have sought to capture the Syro-Mesopotamian monastic phenomenon, trying to discover the dawn of monasticism in this space. The two lines of research are literary sources and archaeology. The ascetic experience at the origins of Syriac spirituality is manifest, in the second and third centuries, by taking oaths of celibacy, poverty and living in simplicity, participating intensely in the life of the Church.

Although in Egypt monastic life had been manifested for a century by withdrawal from the world and settling as far from the world as possible, in the Syro-Mesopotamian space the renunciation is seen in a broader sense: the assumption of virginity, without demanding effective isolation from the world, living in the wilderness or in the mountains. The oldest indisputable testimonies regarding the proto-monastic forms in the Syro-Eastern space are found in the 4th century, among them the writings of Afrahat, St. Ephrem the Syrian and Egeria.

Afrahat's *Demonstrations* are one of the most important texts in the field of search and identification of the monastic experience in the Syro-Mesopotamian space. The celibate ascetics (*ihidaye*) are entirely in the service of the Church, thus following in the footsteps of Christ. Although we find in Afrahat an appreciation of marriage, he still considers celibacy and virginity better, more valuable than marriage. The "Sons and Daughters of the Covenant" (*bnay / bnat Qyama*) are not presented as a monastic community or as a form of hierarchy, but as an ascetic group present in the Church. They lived in chastity and holiness, and many clerics were chosen from among them. This form of ascetic life existed before Afrahat, integrated in the work of the Church, also recognized by society, and they could be found in the Church until the seventh century. Unmarried, living in small groups, the "Sons & Daughters of the Covenant" lived near churches, helping to conduct worship, either by singing the Psalms or reading the Scriptures, or by supporting catechesis. We find them doing night prayers and vigils for the whole community. Given this consecration, they did not have to carry out other activities: agriculture, trade or other trades. St. Ephrem can be considered an intermediary between the

pre-monastic Syrian form of *ihidaya* (single ascetic) and the monk who retreats into the wilderness (anchorite) and, dwelling in peace, consecrates his life to prayer. The first monastic rules began to be issued in the middle of the sixth century. Until then, Scripture, the words of the Fathers, and especially personal initiative were the rule. The pilgrimage diary of Egeria includes two testimonies from the year 384 regarding the presence of monks in the Syriac area of Osrhoena province and in the biblical land of Haran. For a long time it was believed that the Syrian monasticism was a derivative of the Egyptian monasticism. Today, the former is considered to have its own origins, but this does not mean that the Syrian monks had no connection with the famous Egyptian hermits and that there were no influences from Egyptian monastic spirituality. While anchoritism is reflected in the Life of St. Anthony the Great, the Basilian and Pachomian Rules focus on community life, Palestinian monastic life is individualized by researching the Holy Land, and Constantinople is shown as a place of confluence in all this complex, so difficult to reconstruct, the Syriac monasticism has its own uniqueness. Communitarian monasticism emerged in Syria during the first half of the fourth century, developing throughout the fifth century, to reach its greatest flourishing a century later; the sixth century is the "golden age" of Syriac Christianity, the era in which all of Syria became Christian. During this period, the fundamental landmarks are no longer celibacy and virginity, but retreat to safe places, away from the world. Communitarian monastic life in Syria began when well-known ascetics accepted disciples who wanted to follow this way of life. The acceptance of the disciples obliges the elders to construct a number of buildings, indispensable for the smooth running of public life: chapel, refectory, cells. Theodoret of Cyrus' testimony is essential in understanding the development of Syriac monasticism. During the times of Abraham the Great (6th century), the Monastery of Mount Izla, not far from Nisibis, became one of the most important monastic centers in the Syro-Mesopotamian area, producing a true monastic renaissance. Abraham's rule enjoyed a good reception in the Syro-Mesopotamian space, being developed by two of Abraham's successors to the guidance of the monastic community from Izla: Dadisho and Babai the Great.

E SEU TEOLOGIC

Dr. Ionuț Daniel BĂNCILĂ

„GNOSTICISMUL” CA PROBLEMĂ DE LIMBAJ TEOLOGIC

Dacă cel mai bun aliat al istoricului este suspiciunea (suspiciune față de modelele în cadrul cărora am fost obișnuiți a gândi, față de generalizări, față de esențializări și anacronisme), atunci rândurile de față se doresc a fi un exercițiu în această direcție, o invitație la o lectură a documentelor istorice care ne vorbesc despre ceea ce ne-am obișnuit a numi „gnosticism”. Scopul prezentei contribuții este acela de a iniția o dezbatere pe marginea conceptului de „gnosticism”, familiar atât teologului, cât și istoricului religiilor Antichității Târzii.

Preliminarii

Prin „limbaj teologic” înțelegem orice formă de comunicare despre Dumnezeu. Atributul „teologic” este utilizat aici în sens foarte larg, dincolo de limitele instituționale ale unei discipline academice de învățământ și poate desemna orice tip de afirmație despre Dumnezeu. Aceste afirmații pot fi, la rândul lor, implicite sau explicite: se poate, de exemplu, ca orizontul divin să fie subînțeles în anumite afirmații (de pildă în poezie) sau să fie tocmai fundalul și atmosfera acestora (un text liturgic, de exemplu)¹. În expresia „limbaj teologic”, însă, accentul cade pe substantivul „limbaj”, termen care trimite la

¹ De asemenea, atributul „teologic” nu poate fi limitat strict la situarea creștină a unei afirmații despre Dumnezeu, ci este îndreptățit a fi predicat și despre afirmații asemănătoare din spații religioase necreștine (anume: pre- sau post-creștine). Filologul și istoricul religiilor Georges Dumézil (1898-1986) folosea, de exemplu, termenul „teologie” pentru a denota sistematizarea divinităților indo-europene, conform structurilor sociale existente în comunitățile care le venerau (vezi Georges DUMÉZIL, *Mit și epopee*, Editura Științifică, București, 1993, *passim*).

orice exprimare a unui conținut teologic, fie oral sau în scris, conform felurilor genuri literare elaborate pe parcursul istoriei culturii umane.

Patru Teze

Deși este o practică mai puțin întâlnită, preferăm să expunem concluziile propriilor reflecții despre „gnosticism” pe marginea literaturii secundare recente sub formă de teze, adică poziții neargumentate suplimentar prin recursul la textele vechi, ci expuse sumar și condensat. Aceste teze nu se vor a fi adevărul ultim în materie, ci au scopul de a invita la dialog. O reluare a fiecăreia dintre aceste teze poate fi subiectul unor contribuții ulterioare.

Teza 1: În întrebarea „Ce este «gnosticismul»?”, atenția cititorului cade pe ghilimele ce însoțesc cuvântul „gnosticism”. Acest fapt cuprinde, „dintr-o privire”, rezultatele cercetării mai noi despre „gnosticism”, anume, că aici avem de a face mai degrabă cu o denumire decât cu o realitate istorică concretă. Deși se poate demonstra că în istoria creștinismului au fost grupuri care se autoidentificau pe sine din varii motive drept *gnostikoi* („cunoscători”), termenul „gnosticism” sau „gnoză” este cu predilecție o acuză, așadar este folosit pentru a delimita un grup țintă de (sau dintre) adresanții unei scrieri. Grupurile țintă avute în vedere de aceste scrieri foloseau însă de cele mai multe ori, în documentele sau fragmentele autentice care ni s-au păstrat de la ele, denumirea de „creștini”. În trecut, ca și în ziua de astăzi, grupurile rivale își arogă fiecare statutul de a fi adevăratul transmitător al unei purități doctrinare și etice originare, istoricul neteolog văzându-se nevoit să acorde în aceeași măsură credit și unei părți și alteia, încercând să nu reproducă mecanismele apologetice ale unei părți sau ale alteia. Pe de altă parte, atenția trebuie să îi fie atrasă de constanta sociologică, potrivit căreia doar acolo unde asemănările între grupuri sunt mai accentuate (ca urmare a rădăcinii lor sociale comune, de pildă) retorica delimitării de celălalt este mai vehementă și mai presantă.

Teza 2: Constituirea a două entități opuse în scrierile primelor veacuri creștine, „creștinism” *versus* „gnosticism”, aparține mai degrabă registrului retoric al textelor care ni s-au transmis și corespunde unei situații istorice sau sociale doar în măsura în care retorica a devenit ulterior ea însăși comportament social, așadar doar în măsura în care granițele, legitimate în prealabil retoric („ei nu sunt ca noi”), prin cuvânt sau în scris, au fost transpuse în *habitus* social. Prin urmare, retorica instituie realitatea socială, o creează și o legitimează în ambele sensuri: atât dinspre grupul acuzator, cât și dinspre cel acuzat. Efectul poate fi accentuarea reciprocă a diferențelor dintre două grupuri, până la contra-exegeze și răsturnări de valori: grupul acuzat poate interpreta orice element cu valoare pozitivă din grupul acuzator,

conotându-l negativ, și invers, orice element negativ fiind conotat pozitiv. Este ceea ce cercetătorii „gnosticismului” au numit o „exegeză de protest”.

Teza 3: Termenul „gnosticism” este și un produs al cercetării moderne, în măsura în care, creditând artificul retoric al textelor ce ni s-au transmis, drept reprezentant al unei realități istorice „date”, aceasta a transformat termenul „gnosticism” în obiect de studiu sau capitol independent în (manualele de) Istoria Bisericii. „Gnosticismul” este, așadar, la ambele capete ale axei istorice atât un instrument retoric, în textele vechi (patristice), cât și un construct analitic, aplicat unei serii de texte, idei sau practici, de cercetătorii moderni. În ambele ipostaze, „gnosticismul” servește scopului de a marca un set de idei sau practici ca alogene. Acestea sunt alogene atât grupului pentru care scriu autorii textelor vechi, cât și canoanelor epistemice de descendență iluministă, ale științei moderne a istoriei („gnoză” *versus* „rațiune” etc). Drept „gnosticism” sunt înfierate la autorii vechi alternative intelectuale și practice la propria normă de conduită și de credință. Prin aceasta se operează o reducere a pluralității de expresie a mesajului creștin, cu alte cuvinte, o delegitimizare a altor moduri de „limbaj teologic”.

Teza 4: Dacă, din punct de vedere istoric, există doar „gnosticisme”, adică moduri diverse de expresie a mesajului creștin în și pentru diferite medii și cadre de gândire ale Antichității Târzii, atunci „gnosticismul” este o problemă de limbaj teologic, în măsura în care un tip de limbaj teologic reprezintă o opțiune printre altele de a reda mesajul creștin. Drept caracteristici ale modului „gnostic” de gândire sau de conduită, așadar drept niveluri de limbaj teologic, pot fi identificate în textele vechi următoarele cinci niveluri de referință: (1) la nivel teogonic: speculații despre emanații; (2) la nivel hristologic: dochetism; (3) la nivel antropologic: dualism (trup *versus* suflet/spirit); (4) la nivel soteriologic: determinism și elitism; (5) la nivel practic: ascetism sever sau, din contră, libertinaj ritualic.

- 1) La nivelul teogoniei avem opțiunea limbajului filosofic, dar, întrucât acesta se traduce prin problematica conceptualizării Principiului absolut (în Iudaism și Creștinism - Dumnezeu), aceasta poate fi și cea a limbajului teologic. Așadar, în diferite texte creștine ale Antichității Târzii (inclusiv în cele catalogate ulterior drept „gnostice”), putem sesiza două opțiuni diferite: fie, în tradiția lui Xenocrate, Principiul este conceput drept Intellect (*Nous*), fie, în descendența comentariilor la *Parmenide*, al lui Platon, Principiul este conceput drept apofatic, respingându-se orice predicăție despre Acesta, fapt care implică rezolvarea problematicii traseului ontologic de la Unu la Multiplu prin recursul la analogii cu procese din lumea înconjurătoare (procesul reproducerii umane etc.)

într-un registru mitic². Cele două opțiuni vor crea profiluri diferite ale conceptualizării divinului, opunând o tradiție de inspirație biblică, inițiată de Filon al Alexandriei (continuată, tot în mediul alexandrin, de Clement al Alexandriei, apoi rafinată de Origen și Părinții Bisericii de după el), unei tradiții care favoriza un profil accentuat filosofic al aceleiași impas de conceptualizare (tradiția oponentilor Sfântului Irineu, a lui Plotin și a neo-pitagoreicilor). Dacă prima opțiune va adopta cu ușurință modelul biblic de metafizică, a doua va deghiza până la irecognoscibilitate referințele biblice, alegorizându-le sau provocând rescieri ale acestuia³.

- 2) Este anacronic să judecăm condescendent toate varietățile hristologice ale diverșilor autori creștini din primele veacuri (hristologie angelică, hristologie pneumatică etc.) de la înălțimea hristologiei alexandrine și niceene a sec. al IV-lea, devenită normativă, cea a Sf. Atanasie cel Mare. Tendința de a considera drept dochetă orice hristologie „gnostică” decurge sistemic din punctul 3 (teogonia emanaționistă și deprecierea trupului, la nivelul antropologic), deși în textele considerate „gnostice” pot avea loc diferite variațiuni.
- 3) Opoziția suflet-trup vine în descendență platonice și pe baza opțiunii emanaționiste. Ca atitudine, aceasta este proprie, în diferite variante, limbajului teologic creștin, în ansamblul lui.
- 4) Limbajul determinismului este propriu unei culturi pentru care paradigma astrologică clasică în cosmologie corespundea universului conceptual al situării omului în lume, însă doar foarte puține texte catalogate drept „gnostice” practică realmente un determinism consecvent (fatalism)⁴.
- 5) Despre ethosul mișcărilor „gnostice” s-au păstrat exclusiv relatări externe. Acuzele de imoralitate sunt recuzita obișnuită a polemismului antic și au o mare forță retorică, însă o foarte vagă verosimilitate istorică, e.g. acuzele de pruncucidere ritualică împotriva primilor creștini, din partea autorităților romane, reiterate de Sfântul Epifanie împotriva „gnosticilor”. La polul opus, ascetismul este o consecință sistemică a anti-cosmismului hristologic și dualismului antropologic. Așadar, chiar dacă unele texte cunoscute

² Vezi pe larg Zlatko PLEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 52, Brill, Leiden, 2006, pp. 107-138.

³ Aici se are în vedere mai mult decât o rescieri a Bibliei (*re-written Bible*).

⁴ Vezi Nicola Denzey LEWIS, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Anti-quity: under Pitiless Skies*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 81, Brill, Leiden, 2013.

nouă astăzi pot prezenta una sau mai multe dintre caracteristicile de mai sus, niciunul dintre ele nu le prezintă pe toate, ba chiar prezintă combinații ale acestor elemente cu unele nuanțe ale Ortodoxiei niceene de mai târziu. De aceea, textele transmise până la noi nu pot fi numite „gnostice”, ci pot fi considerate, în cel mai bun caz, varietăți ale speculațiilor teologice care jalonează istoria Creștinismului antic.

Concluzie

O formulare pozitivă a tezelor anterioare poate fi aceasta: textele „gnostice”, atâtea câte ni s-au păstrat, trebuie înțelese ca modalități diverse de a înțelege mesajul creștin, formulat în terminologia și atmosfera filosofiei Antichității Târzii. Studiul acestor texte „gnostice” cu instrumentarul limitat al istoricului poate fi de folos teologului în încercarea de a conceptualiza mesajul creștin de care acesta este legat prin credință în termeni și cu un limbaj nefamiliar și străin conceptualizărilor cu care este obișnuit și poate fi un bun exercițiu de a îl traduce în termenii propriei contemporaneități.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI

COMENTARIU LA CARTEA PROFETULUI ISAIA: CUVÂNTUL AL DOILEA

Chipul Sfântului Chiril, patriarhul Alexandriei (cca. 378-444 d.Hr.), „personaj marcant al Tradiției alexandrine și model de ierarh al tronului de Alexandria”¹, este prezentat astăzi în tușe destul de tensionate, în funcție

¹ Χρήστου ΑΘ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, *Χριστιανική Γραμματεία*, τόμος Α': Εκκλησιαστικοί συγγραφείς και κείμενα της πρώτης χιλιετίας, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2008, p. 119. Despre viața, opera și activitatea teologică a Sf. Chiril al Alexandriei, a se consulta următoarele monografii și studii (în ordine cronologică): J. LIEBAERT, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme. Les sources et la doctrine christologique du Thesaurus et des Dialogues sur la Trinité*, Lille, 1948; J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951; Alexander KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*, coll. *Analecta Biblica* 2, Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1952; W.J. BURGHARDT, *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Catholic University of America Press, Washington, 1957; G. JOUASSARD, „Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la «communication des idiomes» avant 428 dans ses ouvrages antiariens”, în: *Studia Patristica*, VI (1962), pp. 112-121; C. DRATSELLAS, *The Soteriology of St. Cyril of Alexandria*, Edinburgh, 1967; C. DRATSELLAS, *Man in his Original State and in the State of Sin according to St. Cyril of Alexandria*, Athens, 1971; R.L. WILKEN, *Judaism and the early Christian mind. A study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology*, Yale University Press, New Haven, 1971; M.O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, (Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique)*, Institut d'Études, Paris, 1994; M.O. BOULNOIS, „The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its recapitulation into the Unity of Divinity”, în: Thomas G. WEINANDY, Daniel A. KEATING (eds.), *The Theology of St. Cyril of Alexandria. A critical appreciation*, T&T Clark, London-New York, 2003, pp. 75-111; Β. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ περί Σωτηρίας τοῦ Ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, δ.δ. (teză de doctorat), Θεσσαλονίκη, 2006; L.M. FARAG, *St. Cyril of Alexandria. A new Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John*, Gorgias Press, 2007; Ειρήνη Α. ΑΡΤΕΜΗ, *Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλονισιώτη καί ἡ σχέση της μέ τή διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, διατριβή ἐπί διδασκτορία

de mediul teologic care îl „promovează”. Occidentul nu uită să-l „taxeze” dur pentru problematica *parabolanilor* și a conflictelor acestora din Alexandria, pentru deciziile sale la limita abuzului în privința novațienilor și a evreilor, precum și pentru (presupusa?) implicare în moartea celebrei gânditoare platoniciene Hypatia, în anul 415². În schimb, pentru spațiul răsăritean, Sfântul Chiril rămâne, fără doar și poate, „una dintre cele mai mari personalități ale Bisericii vechi, a cărei influență asupra vieții eclesiastice și învățăturii creștine a fost decisivă”³.

În privința contribuției sale ermineutice asupra textului sacru, autorul alexandrin „nu iese”, după cum declară Claudio Moreschini și Enrico Norelli, „din fâgașul tradiției alegorice alexandrine, însă extinde în mod semnificativ exegeza literală asupra întregului text biblic și, invers, limitează exegeza spirituală, care, în orice caz, trebuie să fie corelată cu precedentă”⁴. Interpretarea Sfintei Scripturi a fost una dintre preocupările majore ale Sfântului Chiril, de vreme ce în aceste cuvinte sacre se ascunde cuvântul lui Dumnezeu despre mântuirea neamului omenesc.

Traducerea de față⁵, din tratatul *Ὑπόμνημα εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν* (*Comentariu la profetul Isaia*)⁶, scris cu siguranță înainte de anul 429⁷, cuprinde interpretarea capitolului al doilea din proto-Isaia. Interpretarea alegorică a Sfântului Chiril este vizibilă și oferă și mai multă claritate principiilor Școlii alexandrine de teologie. Preocuparea directă și majoră din comentariul chirilian are drept fundament înțelegerea sensului spiritual al textului sacru, obscur în numeroase situații, dublată și de realitatea că

ὑποβληθεῖσα εἰς τὴ Θεολογικὴ Σχολή τοῦ Ἑθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα, 2012, etc.

² Vezi, spre exemplu: Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/2: „De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu”, trad. de Hanibal Stănculescu, Ed. Polirom, Iași, 2013, pp. 194-195.

³ Παναγιώτη Κ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ελληνική Πατρολογία*, τόμος δ': περίοδος θεολογικῆς ακμῆς δ' και ε' αιώνες, Εκδοτικός Οίκος Κυρομανός, Θεσσαλονίκη, 2006, p. 339.

⁴ C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Istoria literaturii creștine...*, p. 202.

⁵ Traducerea s-a făcut după originalul: ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν*, Βιβλίον Α', λόγος β', ἰν: ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, col. „Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας” (ΕΠΕ), 16, Εκδοτικός Οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη «Το Βυζάντιον», Πατερικαὶ Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη, 2003, pp. 102-148.

⁶ Pentru ediția lui J.P. MIGNE, vezi: PG 70, 9A-1449C. O excelentă monografie despre această operă chiriliană este teza de doctorat a lui: J.D. CASSEL, *Cyril of Alexandria and the science of the grammarians. A study in the setting, purpose and emphasis of Cyril's commentary on Isaiah*, Ph.D. University of Virginia, 1992 (în manuscris).

⁷ C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Istoria literaturii creștine...*, p. 199.

înțelegerea cuvintelor profetului Isaia poate fi găsită numai în Hristos⁸. În erminia sa, Sfântul Chiril puntează decisiv anumite particularități cunoscute ale Școlii teologice alexandrine din care face parte: analizează figurile de stil, explică unele cuvinte rare sau prea puțin folosite în mediul iudaic, clarifică anumite contexte istorice, se preocupă de etimologii și analogii cu anumite structuri lingvistice⁹.

Prin acest fragment, cititorul român va înțelege cum patriarhul alexandrin vede textul veterotestamentar doar în relație cu cel neotestamentar și cum acest text ascunde în sine perspectiva spirituală.

Capitolul al II-lea

Versetul 1: „*Cuvântul care s-a făcut de la Domnul către Isaia, fiul lui Amos¹⁰, despre Iudeea și despre Ierusalim*”.

Cele pe care le cercetăm aici sunt înrudite cu cele precedente și oricine poate să observe că ele sunt formulate cu înțelesuri corespunzătoare, dacă părerile sunt luate în detaliu. Căci cuvintele cele vechi au venit de la Dumnezeu către profetul cel admirabil pentru Iudeea și Ierusalim. Se vede însă că și cuvântul despre Iudeea și Ierusalim are o interpretare relativă și nu foarte clară a vedeniei. Cu toate acestea, atât cât se poate, vom lămuri acest înțeles al vederii, rezumând înțelesul în puține cuvinte. Fiindcă el încearcă să istorisească jefuirea Iudeii și al Ierusalimului și să arate cunoașterea în numele lui Hristos și dezvăluirea ei în lumea aceasta; pentru aceasta cuvântul nu spune că vederea s-a făcut pentru Iudeea, cum nici pentru Ierusalim, ci despre Iudeea și despre Ierusalim. Desigur, Iudeea, dar și Ierusalimul sunt perceptibile; [prin ele] spunem pământul în care locuia poporul iudeu și unde era sinagoga iudaică. Din nou, inteligibil este Ierusalimul sau Iudeea; înțelegem, deci, Biserica sau tăierea cea duhovnicească, adică pe cei care în numele lui Hristos au în minte și în inimă tăierea cea nefăcută de mână. Cu adevărat, unul dintre sfinții profeți a propovăduit iudeilor următoarele: „Bărbați ai lui Iuda și locuitori ai Ierusalimului, tăiați-vă împrejur pentru Domnul și lepădați învârtosarea inimii voastre” (*Ir* 4, 4). Și minunatul Pavel cunoaște însă un alt iudeu, nu trupesc, ci mai cu

⁸ Mai multe detalii privind preocuparea Părinților Bisericii de a interpreta cartea profetului Isaia, vezi în studiul lui: J. David CASSEL, „Patristic Interpretation of Isaiah”, în: Claire Matthews MCGINNIS, Patricia K. TULL (eds.), „*As Those who are Taught*”. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, col. *Society of Biblical Literature. Symposium Series* 27, Brill, Leiden, 2006, pp. 145-170 (doar despre erminia chiriliană, vezi subcapitolul: *Classical Influences and Patristic Assumption in Cyril's Commentary on Isaiah*, pp. 154-168).

⁹ J.D. CASSEL, „Patristic Interpretation of Isaiah”, p. 155.

¹⁰ Prin folosirea expresiei *υἱὸν Ἀμὼς*, Sfântul Chiril dovedește că a folosit pentru erminia sa textul Septuagintei (LXX).

seamă duhovnicesc, căci scrie următoarele: „Pentru că nu cel ce se arată pe dinafară e iudeu, nici cea arătată pe dinafară în trup este tăiere împrejur; ci este iudeu cel întru ascuns, iar tăierea împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în literă; a cărui laudă nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu” (Rm 2, 28-29). Trebuie, deci, să cercetăm cu mare atenție când profetul vorbește împotriva Ierusalimului sau a Iudeii și când despre [tăierea] în numele lui Hristos, duhovnicească, care este cu adevărat desăvârșită și fără de cusur. Ce spune, deci?

Versetele 2-3: *„În zilele de pe urmă muntele Domnului va fi la vedere și casa Domnului pe vârfurile munților și se va înălța mai presus de dealuri; și vor veni la el toate neamurile; și multe neamuri vor merge și vor zice: «Haideți, să ne suim la muntele Domnului și la casa Dumnezeului lui Iacob; și El ne va vesti calea Sa și vom merge pe ea». Căci din Sion va ieși legea, și Cuvântul Domnului din Ierusalim”.*

Așadar, s-a terminat vedenia sa și acesta a fost sfârșitul prevestirii care s-a făcut. Căci rușinați vor fi pentru idolii lor, pe care i-au dorit cei care-i cinstesc, și rușinați au fost pentru grădinile de cinstire pe care le-au dorit. În ce fel au fost rușinați urmașii israeliților din pricina idolilor lor am spus-o în mod repetat. Fiindcă însă profeția a fost spusă în legătură cu ei, profetul, primind imediat a doua vedenie, face cunoscut timpul în care nu doar o parte a pământului, cum nici numai o țară sau o singură cetate, va cădea în stăpânia diavolului, așadar cultul cel în întregime nimitor și invenția cea distrugătoare a diavolului, și cum va dispărea din întreaga lume boala aceasta și tirania demonilor celor necurați. Într-adevăr, aceasta s-a împlinit oamenilor din zilele cele mai de pe urmă, așadar în ultimele timpuri ale veacului său, în care ca o lumină a strălucit Cuvântul Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Care S-a născut din femeie. Atunci va sta alături de El Iudeea sau Ierusalimul cel inteligibil, adică Biserica, „fecioară neprihănită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel” (2 Co 11, 2; Ef 5, 27). Despre aceasta spune că va fi în zilele cele de pe urmă muntele cel văzut al Domnului și casa Dumnezeului lui Iacov pe vârfurile munților. Desigur, Sionul Iudeii spune că este cea care se găsește și este zidită în munte.

Trebuie însă ca Biserica, care se și aseamănă cu muntele, să fie înțeleasă prin acestea, nu în mod sensibil, ci duhovnicesc. Căci este cu adevărat înaltă, și văzută, și cunoscută tuturor. Înaltă este însă și din alt motiv. Fiindcă ea nu se crede cu nimic de pe pământ, ci se găsește peste cele pământești și cât îi este cu putință vede prin ochi inteligibili și observă slava lui Dumnezeu și se mândrește pentru învățătura ei înaltă despre El. Învățații elinilor, însă, cu toate că se mândresc mult pentru înțelepciunea lor, divinizează creația și oferă cinstire elementelor lumii. Fiindcă mintea lor

este aplecată spre cele de jos, cugetările lor sunt pământești, iar inima lor acoperită de întuneric, potrivit cu ceea ce este scris: „Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni” (*Rm* 1, 22). Sionul cel noetic, adică Biserica, zboară peste orice zidire văzută și nevăzută și ajunge dincolo de orice fire. Fiindcă este plină de lumină dumnezeiască și recunoscând-o pe aceasta și Ziditorul și Plăsmuitorul tuturor, îi conferă putere peste toate și prin ea slava încununează pe Dumnezeu și Domnul, Împăratul lumii și a toate.

Cu dreptate, deci, ar putea să fi numit „casă a lui Dumnezeu” muntele cel inteligibil; și este limpede [aceasta], deoarece este stabilită în munți. Ar putea, desigur, ca oricine să spună despre acesta, și foarte rezonabil, ca un exemplu viu, despre ceea ce a fost rostit de Mântuitorul Însuși: „Nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă” (*Mt* 5, 14). Și multe locuri ar putea fi adunate de oricine și cu multă ușurință, de la care să poată să formuleze că statura Ierusalimului celui inteligibil, adică înălțimea Bisericii, este asemănată în Scripturile cele inspirate de Dumnezeu cu munții și cu piscurile. Să înaintăm însă spre următoarele, lăsând culegerea acelor fragmente celor care doresc să învețe, dacă desigur doresc să o facă. Să vedem, deci, care este folosul pentru oameni de a avea o casă a lui Dumnezeu atât de vizibilă în întreaga lume, astfel încât să se vadă într-o oarecare măsură că ea este deja înălțată în munți și se găsește pe vârfurile munților. Ne va informa, deci, imediat profetul, spunând: „Și vor veni la el toate neamurile; și multe neamuri vor merge și vor zice: «Haideți, să ne suim la muntele Domnului și la casa Dumnezeului lui Iacob; și El ne va vesti calea Sa și vom merge pe ea»”.

Spre dovedirea faptului că toate neamurile s-au adunat și au venit la credință în Biserică nu voi folosi multe cuvinte. Chiar acest rezultat al faptelor este un martor ocular și adevărat. Cu toate acestea, este un lucru demn de mare admirație că mulțimea popoarelor a fost chemată nu prin instruirea Legii, nu prin cuvântul marilor profeți, ci a fost adunată ea mai curând de un har dumnezeiesc și de nespus, care luminează în mod inteligibil și trimite lor dorința mântuirii prin intermediul lui Hristos. Ai grijă cum, fără ca cineva să propovăduiască acestora, unul către altul strigă: „Haideți, să ne suim la muntele Domnului și la casa Dumnezeului lui Iacob; și El ne va vesti calea Sa și vom merge pe ea”. Mai întâi se urcă, iar apoi cer să li se vestească lor cuvântul lui Dumnezeu. În același timp li se făgăduiește și că vor merge pe calea Domnului, adică pe drumul cel evanghelic, care a fost curățat mai înainte prin intermediul credinței. Se vede că, cerând să învețe drumul Domnului, primesc anticipat condamnarea acestei greșeli vechi și nelegiuite. Căci nu va veni întru noi pofta pentru cele bune, dacă nu osândim mai înainte pe cele vechi. Cine, deci, s-a făcut acestora mistagog? Cine i-a călăuzit la cunoașterea conștientă a adevărului și cine

i-a făcut să se răzgândească să le considere ridicole pe cele mai întâi și să alerge spre cele de-a doua? Nu este limpede, Dumnezeu, Care a și luminat, precum am spus, mintea și inima lor și i-a convins să declare și să considere că „din Sion va ieși legea, și Cuvântul Domnului, din Ierusalim”?

Desigur, aceasta cuprinde în sine un înțeles îndoit. Sau spun că „vom lua cuvânt din casa lui Dumnezeu și vom învăța cuvântul lui Dumnezeu atunci când vom ajunge acolo” sau că Legea a părăsit Sionul într-un anume fel și cuvântul lui Dumnezeu s-a îndepărtat de Ierusalim. Fiindcă s-au purtat cu nebunie înaintea lui Hristos și au lepădat împărăția Lui, i-a părăsit și i-a lăsat orfani. Despre aceasta spunea profetul [Zaharia]: „Nu vă mai pasc! Cea care este de murit să moară, cea de pierit să piară, iar oile care vor mai rămâne să se sfășie între ele!” (*Zah* 11, 9). Legea a ieșit, deci, din Sion, iar cuvântul Domnului din Ierusalim. Căci după răstignirea Mântuitorului s-a pecetluit orice vedere și orice profeție și nu mai există în ele legea și cuvântul lui Dumnezeu. Pentru aceasta dumnezeiescul Pavel, ostentindu-se într-un anume fel și văzând fără povățuiri mulțimea iudeilor, spune: „Vouă se cădea să vi se grăiască, mai întâi, cuvântul lui Dumnezeu; dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi nevrednici de viața veșnică, iată, ne întoarcem către neamuri. Căci așa ne-a poruncit nouă Domnul” (*FA* 13, 46-47). A înțeles, deci, cum se mândresc popoarele pentru harul lui Hristos. Fiindcă spun că din Sion și din Ierusalim a ieșit Legea, iar cuvântul Domnului a fost stabilit în mod sigur în ele. Căci harul a trecut de la cei care au preferat neascultarea, la cei care au fost chemați prin intermediul credinței.

Versetul 4: *„Și va face judecată în mijlocul neamurilor și va mostra mult popor; și își vor preface săbiile în pluguri și lăncile în seceri și nici un neam nu va mai lua sabia împotriva altui neam, și nu vor mai învăța să se războiască”*.

De vreme ce a zis mai înainte că se va risipi și va dispărea puterea diavolului și va înceta confecționarea idolilor, de vreme ce neamurile vor striga, alergând unul spre celălalt: „Haideti, să ne suim la muntele Domnului și la casa Dumnezeului lui Iacob; și El ne va vesti calea Sa și vom merge pe ea”, face cunoscut auditoriului timpul când se vor înfăptui cele pe care le-am spus mai dinainte; îl face bine cunoscut din însăși starea lucrurilor. În vechime, așadar, fiindcă pământul nu era sub vreun jug [anume] și popoarele erau separate în țări și cetăți, și fiecare dintre ele avea conducătorul ei, se dușmăneau și se luptau și se războiau și pretutindeni oamenii se jefuiau unul pe celălalt, înșfăcau întotdeauna lucrurile celorlalți și erau lacomi față de cine puteau și sălbăticia o considerau ca slava cea mai de sus. Desigur, nu aveau nici o locuință sigură și în permanență se deplasau

într-un alt loc, și din locul pe care-l ocupau erau alungați de cei mai puternici decât ei.

Când însă Dumnezeu tuturor a impus puterea romanilor peste tot în lume, s-a impus tuturor o împărăție, războaiele au încetat, s-a oprit lupta și neînțelegerea și a stăpânit dreptatea și siguranța legii celei bune, fără ca cineva să o apuce, fără să o mai jefuiască și fără să mai asuprească cetăți și țări, fără să mai considere lăcomia fără de cusur. Și nu numai aceasta, ci folosirea armelor a fost dată celor apti de luptă și celor care aparțineau ordinilor armatelor și care erau sub puterea împăratului. Majoritatea neamurilor s-au dovedit însă neputincioase, de vreme ce, după ce s-au scuturat de jugul puterii romane, au atacat cu sălbăticie cetăți și țări. Căci nu pot în mod liber, precum ar fi vrut, să-și facă năvălirile lor. De vreme ce ele se opuneau, armatele romane le sileau să se liniștească, semănau groaza ca niște fiare sălbatice și prin bărbăția lor le dovedeau lașe. Așa cum am spus, deci, fericitul profet stabilește timpul chemării și întoarcerii popoarelor.

Și care este acesta? Atunci când spune că Dumnezeu tuturor și Împăratul tuturor și Domnul va face judecată între popoare, adică va arăta dreptatea și judecata Sa între popoare. Fiindcă nedreptatea s-a impus, așa cum am spus mai înainte, popoarele se dedau la jefuiri unul împotriva celui-lalt și foloseau orice fel de sălbăticie și lăcomie. Atunci când acestea au dispărut, dreptatea și judecata de la Dumnezeu au fost date și, așa cum am spus, multe neamuri, care au fost biruite de romani, s-au arătat, astfel încât supușii împăratului să nu se mai teamă de invaziile unora asupra altora, iar starea lor a ajuns la un asemenea grad de pace și de bunăstare, pentru a nu mai avea nevoie să folosească experiența războiului, ci mai curând să prefere și desigur cu multă mulțumire, să se îndeletnicească cu lucrările păcii și să preia trudele lucrării pământului și să se dedice lucrărilor agricole. Fiindcă schimbă pentru acest scop obiectele războiului, încât și sabia să fie folosită ca un plug, iar sulița să se schimbe în seceră, și să se dezvețe cu desăvârșire de război și să înceteze disputa între ei. Atunci când însă între neamuri a împărțit Hristos, Care este pacea, s-a depărtat din mijlocul oricărei lupte, și certuri, și neînțelegere, și orice fel de lăcomie; de asemenea, au dispărut și pierderile din pricina războiului și temerile care vin de la el și s-a impus voia Celui care a spus către ei: „Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă” (In 14, 27).

Versetele 5-6: „*Și acum, casă a lui Iacob, veniți să umblăm în lumina Domnului. Căci El Și-a lăsat poporul, casa lui Israel*”.

De vreme ce i-a speriat cât a trebuit prin prevestirile nenorocirilor, nu lasă se fie nimiciți prin deznădejde cei care s-au împotrivit Lui, ci îi face să înțeleagă că, dacă doresc să se pocăiască, Dumnezeu va fi milostiv, și de

vreme ce își doresc să uite cele necuviincioase și să își dorească cele bune, le va lărgi din nou drumul mântuirii și îi va primi fără ranchiună, cu toate că au săvârșit infracțiunile cele mai rele și nu pe cele îngăduite. Pentru aceasta spune, împletind cu artă cuvântul implorării cu cei vizați: „Și acum, casă a lui Iacob, veniți să umblăm în lumina Domnului”. Cred că se potrivește foarte mult profetului să-i povățuiască pe israeliți prin acest cuvânt de a asculta de Hristos, Care spune: „Umblați cât aveți Lumina ca să nu vă prindă întunericul” (*In* 12, 35). Lumina este, desigur, El; și într-adevăr a spus limpede că: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*In* 8, 12). Din nou, lumina Domnului ar putea fi numită, cu mult discernământ, propovăduirea Sa, adică propovăduirea evanghelică. Este ca și cum ar spune: să trăim cu cucernicie, să cinstim strălucirea viețuirii evanghelice, să încetăm toate cele ce au legătură cu chipurile și să punem capăt umbrei [Legii]. Să transformăm cele scrise ale lui Moise, potrivit cu adevărul; să primim lumina cea mântuitoare.

Fiindcă iudeii se mândreau pentru părinții lor după trup și îngâmfa-re-a lor era în permanență lipită de punctul ei culminant, că ei erau iubiți, și parte a lui Dumnezeu, și popor sfânt și ales, și mai apoi trăncăneau crezând că numaidecât și în orice chip ei se bucurau de purtarea de grijă și de iubirea lui Dumnezeu, chiar dacă săvârșeau multe dintre cele pe care Dumnezeu nu le dorea, chiar dacă considerau Legea un nimic, chiar dacă disprețuiau și considerau inacceptabilă venirea Mântuitorului, adică harul economiei întrupate, la nevoie, profetul arată că Dumnezeul tuturor nu îi percepea pe ei așa, spunând: „Căci El Și-a lăsat poporul, casa lui Israel”. În mod asemănător spune Dumnezeul tuturor și prin intermediul unui alt profet, nimicind îngâmfa-re-a lor și dovedindu-i nepricepuți. Căci, dorindu-și țarinile, înșfăcând cele ale orfanilor și asuprind familiile, dar mândrindu-se pentru Domnul, spuneau: „Domnul este în mijlocul nostru și prăpădul nu va veni peste noi! Deci, din pricina voastră, Sionul va fi arat cu plugul ca o țarină și Ierusalimul va fi prefăcut într-un morman de ruine și muntele templului va ajunge o înălțime acoperită cu pădure!” (*Mi* 3, 11-12). Dacă nu doriți, deci, să mergeți dimpreună cu noi cu lumina Domnului, adică dacă considerați de neprimut învățătura lui Hristos și vă este silă de luminarea Lui, cu siguranță și prin orice adevărire și El își va părăsi poporul Său. Aceasta este ceea ce limpede le-a spus Domnul nostru Iisus Hristos: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit. Iată, casa voastră vi se lasă pustie” (*Mt* 23, 37-38). Iar prin gura lui Ieremia, spune: „Părăsit-am casa Mea și moștenirea Mea am lăsat-o” (*Ir* 12, 7).

Versetul 6: „*Pentru că țara lor s-a umplut de vrăji ca la început, ca țara străinilor, și li s-au născut mulți copii străini*”.

Într-un anume fel, profetul se justifică și acum pentru hotărârile lui Dumnezeu și redă cauzele părăsirii celei drepte de către Dumnezeu a casei lui Israel, adică a poporului Său. Amintește, așa cum am spus, greșelile cele vechi și noi ale lui Israel, osândindu-i nu ca [om] lipsit de iubire dumnezeiască, de vreme ce sunt foarte aspri și aleargă fără căpăstru spre orice este condamnat, cu toate că au înaintea lor judecata Legii. Căci înainte de venirea Mântuitorului erau puțin interesați pentru cinstirea lui Dumnezeu și, fiindcă erau nepăsători pentru porunca pe care le-a dat-o prin intermediul lui Moise, au primit multe forme de condamnări. Au săvârșit însă mai rele decât toate [relele] și față de Însuși Hristos, Mântuitorul tuturor. Altădată, El expune delictele nebuniei lor în detrimentul Legii și pedepsele care în mod drept le-au fost impuse, de vreme ce în epoca aceea luptau împotriva lor perșii și cei din Babilon, idumeii și elamiții, și alte popoare; altcândva acuză felurile mâniei împotriva lui Hristos și toate cele ce li s-au întâmplat pentru această cauză, cum toți au suferit, de vreme ce Vespasian și Tit i-au nimicit și au pus sub puterea lor întreaga populație a Iudeii.

Cuvântul ne expune aici greșelile sinagogii iudeilor mai înainte de venirea lui Hristos; pentru această cauză, spune, a fost lăsată, adică poporul Său a fost dat dușmanilor de către Dumnezeu, fiindcă, desigur, au preferat din nou vechea lor boală și s-au întors la viața lor lipsită de pietate. Căci au cinstit în Egipt zeitățile de acolo sau pe demoni. Mai apoi au fost eliberați prin intermediul lui Moise, fiindcă lui Dumnezeu l-a părut rău, și au fost eliberați totodată din robia cea spirituală și trupească. După cum au fost scuturați de jugul tiraniei egiptene, tot așa au fost scăpați și de folosirea cea aspră a demonilor și nu au mai cinstit zeitățile cele false, ci au fost instruiți spre adevăr prin Legea lui Moise, recunoscându-L pe Cel Unul după fire și singurul Dumnezeu adevărat. Căci L-au auzit cum dă legea și cum a spus pe muntele Horeb: „Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a celor ce sunt sus în cer, sau jos pe pământ, sau în apă și sub pământ. Să nu te închini lor, nici să le slujești, căci Eu Domnul Dumnezeul tău sunt Dumnezeu” (Dt 5, 8-9). Și iarăși s-a scris în [cartea] Deuteronomului: „Când vei intra tu în pământul pe care ți-l dă Domnul Dumnezeul tău, să nu te deprinzi a face urâciunile pe care le fac popoarele acestea. Să nu se găsească la tine dintre aceia care trec pe fiul sau fiica lor prin foc, nici prezicător, sau ghicitor, sau vrăjitor, sau fermecător, nici descântător, nici chemător de duhuri, nici mag, nici de cei ce grăiesc cu morții. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea, și pentru această urâciune îi izgonește Domnul Dumnezeul tău de la fața ta. Iar tu fii fără prihană înaintea Domnului Dumnezeului tău” (Dt 18, 9-13).

Acestea spune, deci, Legea. Fiindcă erau ușor de sedus și foarte dornici pentru lepădare – și este limpede că pentru lepădarea de Dumnezeu – El a dat lege, adăugând și spunând: „Când Domnul Dumnezeuul tău te va duce în pământul la care mergi ca să-l moștenești și va izgoni de la fața ta neamurile cele mari și multe și anume: pe hetei, pe gherghesei, pe amorei, pe canaanei, pe ferezei, pe hevei și pe iebusei – șapte neamuri, care sunt mai mari și mai puternice decât tine. Și le va da Domnul Dumnezeuul tău în mâinile tale și le vei bate, atunci să le nimicești, să nu faci cu ele legământ și să nu le cruți. Să nu te încuscrești cu ele: pe fiica ta să nu o dai după fiul lui și pe fiica lui să nu o iei pentru fiul tău, căci vor abate pe fiii tăi de la Mine ca să slujească altor dumnezei; și se va aprinde asupra voastră mânia Domnului și curând te va pierde” (*Dt* 7, 1-4). A descoperit, așadar, orice mod pentru ca să-i asigure și, după cum spune Sfânta Scriptură, a dat legea ca ajutor al lor. Aceștia însă, disprețuind poruncile cele cinstite, s-au întors în mod nebunește la orice lucru opus față de ceea ce legea le-a poruncit să facă. Căci erau atașați de lucrurile magice și de prezicerile cele false și de la cei care stăteau la picioarele idolilor întrebau cu nerăbdare să cunoască cele viitoare; cu toate că erau muștrați de sfinții profeți, ei le spuneau: „Grăți-ne și vestiți-ne altă rătăcire” (*Is* 30, 10).

Trăiau însă și cu fiicele neamurilor vecine, chiar dacă Legea le interzicea lucrul [acesta]. Punând în casele lor femei desfrânate, călcătoare de lege și urâcioase lui Dumnezeu, instruite în obiceiurile idolatriilor, ei au devenit părinți ai copiilor străini, care erau crescuți potrivit obiceiurilor mamelor lor, prefăcându-se într-un anume fel că nu cunoșteau legea lui Moise. Pentru aceasta spune că pământul lor s-a umplut, precum la început, de vrăjile cele asemănătoare, ca țara Străinilor și că li s-au născut copii străini. Și cu adevărat necuviincios și foarte nebunește era ca, locuind în cetatea cea sfântă, copiii care s-au născut din femei străine să fie instruiți în obiceiuri elinești și să trăiască în afara Legii. Și în timp ce Dumnezeu poruncea și spunea cu limpezime ca orice copil de parte bărbătească să fie tăiat împrejur la opt zile [după naștere] – „De trei ori pe an să se înfățișeze înaintea Mea toți cei de parte bărbătească ai voștri” (*Iș* 23, 17; cf. *Dt* 16, 16) – aceștia, desigur, nu au făcut aceasta, ci își călăuzeau copiii spre demoni și oficiau jertfele cele referitoare la acestea în templele idolilor. Vezi cum ei încălcau legea mereu? Cum, atunci, poate să aibă logică [opinia] că aceștia care au ajuns la un asemenea grad de impietate, încât nu-și doreau nici măcar să-L cunoască pe Răscumpărătorul, să fie numit poporul Său? Hotărârea era, deci, sfântă pentru ei, iar motivul repulsiei lor nu era lipsit de importanță, căci „nepărtinitor este Judecătorul tuturor” (cf. *Rm* 2, 11).

Versetul 7: „Căci țara lor s-a umplut de argint și de aur, și nu puteau număra visteriile lor. Și s-a umplut țara de cai, și carele lor de luptă nu se puteau număra”.

Iarăși spune că două sunt mai cu seamă cele mai rele [fapte] dintre cele rele ale lor: iubirea de arginți și îngâmfarea. Că, desigur, rădăcina tuturor relelor este iubirea de arginți o adevărește cu limpezime înțeleptul Pavel (cf. *1 Tim* 6, 10); că însă Dumnezeu urăște mândria este clar tuturor, căci scris este: „Dumnezeu celor mândri le stă împotriva, iar celor smeriți le dă har” (*Iac* 4, 6). Care chip al necinstirii nu-l va vedea cineva în cei care doresc să se îmbogățească? Căci strângerea banilor este făcută de cei iubitori de arginți din pământuri și din câștigul cel pe deasupra, din lăcomie și nedreptate, din răpire și calomnie. Iarăși, pe cel bogat îl însoțește și mândria, și marea dorință, spre desfătarea din cele interzise și din plăceri. Căci acolo unde există desfrâu, acolo numaidecât există distracții și beții, destrăbălări și adunări călcătoare de lege și orice fel de desfrânare. Care om cu minte nu-l va urî pe cel îngâmfat care îi disprețuiește pe cei mai slabi, care-și ridică în mod trufaș sprâncenele sale, care îi desconsideră pe cei săraci și nu suportă să sufere împreună cu cei care se găsesc în nenorociri, care nu consideră vrednic să-i miluiască pe cei care se găsesc în nevoi și suferă, și uită în cele din urmă că este pământ și cenușă?

Dumnezeu Cel prietenos nouă îi osândește, deci, și foarte real, pe iudei că au o dorință nesățioasă pentru câștig, că ei călăresc și sunt prinși de lațurile ambiției. Spune că țara lor s-a umplut de cai, fiindcă nu sunt unul sau doi care suferă de boala îngâmferii, ci într-un anume fel toată țara lor este stăpânită de patimă și de răul care înaintază în toți. Mai înainte i-a judecat, căci ei s-au împotrivit legii și au dorit să arate neascultare față de Dumnezeu, Care le-a spus cu limpezime: „Când vei ajunge tu în pământul ce ți-l dă Domnul Dumnezeuul tău și-l vei lua în stăpânire și te vei așeza în el și vei zice: Îmi voi pune rege peste mine, ca celelalte popoare, care sunt împrejurul meu, atunci să-ți pui rege peste tine pe acela pe care-l va alege Domnul Dumnezeuul tău” (*Dt* 17, 4-5). Mai apoi spune despre cel care va stăpâni: „Dar să nu-și înmulțească acela caii și să nu întoarcă pe popor în Egipt, pentru ca să-și înmulțească el caii” (*Dt* 17, 16). În afara de acestea, spune încă [și următoarele]: „Și nici argintul și aurul lui să nu și-l înmulțească peste măsură” (*Dt* 17, 17). Îi acuză, deci, pentru adunarea banilor pe care-i doreau, desigur prin lăcomie, și pentru faptul că își înmulțesc caii pentru ei înșiși. Această acuză, așa cum este ea, îi atinge pe conducătorii lor pentru că încalcă porunca, aceștia care în mod logic și mai înainte de toate trebuiau să arate că cinstesc cele legiuite și că mustră pe cei ce le încalcă.

Versetele 8-9: „Și s-a umplut țara de urâciuni, lucrările mâinilor lor, și s-au închinat celor făcute de degetele lor; s-a încovoiat omul, a fost umilit bărbatul, și nu-i voi mai ierta”.

Îi acuză din nou pentru desfrânarea cea duhovnicească și pentru faptul că au dorit să se închine la mulți dumnezei falși; spune că au înaintat într-un asemenea grad de nelegiuire, încât au ajuns să depășească orice rău și au cunoscut îndepărtarea deplină de Dumnezeu Cel Atotștiitor, Care prin semnele Sale i-a suportat și i-a adus la existență; se vede într-un anume fel că îi pare foarte rău pentru firea omului care a fost necinstită de curând. Căci Dumnezeul tuturor a cinstit pe om prin lucrarea mâinilor Sale. Însăși, de vreme ce nu a luat chipul acesta prin asemănare cu celelalte create prin cuvânt, precum desigur [țaria], „Să fie tărie și a fost așa” (Fc 1, 6), ci a luat țărână din pământ și l-a făcut pe om potrivit cu cuvintele înțeleptului Moise, și s-a făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și l-a sfințit într-un anume fel, punându-l stăpân peste toate cele care există pe pământ. În afara de aceasta l-a cinstit prin duh de viață, căci a suflat în fața lui suflare de viață (cf. Fc 2, 7). Cu toate acestea, „omul, deși în cinste fiind, n-a priceput” (Ps 48, 12), potrivit cu ceea ce este scris, fiindcă a cinstit statuile și, precum a spus cuvântul profetic, „s-au închinat celor făcute de mâinile lor, omul s-a încovoiat înaintea acestora ca să se închine lor, iar bărbatul s-a smerit”. Acest lucru constituie jignire și lui Dumnezeu Însuși și firii umane. În timp ce era posibil din frumusețea celor zidite să se gândească prin analogie la Făuritorul lor, fiindcă spune „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire” (Rm 1, 20), lucrul acesta nu l-au făcut, ci, dimpotrivă, atribuind cinstea lor pietrelor și închinându-se la pietrele cele nenorocite, s-au lovit de firea Stăpânului, Dumnezeului și Creatorului tuturor, dar au scăpat; însă natura lor a fost umilită, de vreme ce omul valorează mai mult decât lemnele și pietrele.

Pentru aceasta, Ziditorul tuturor, supărându-se, spune: „S-a încovoiat omul, a fost umilit bărbatul, și nu-i voi mai ierta”. Prin aceasta face cunoscută mânia Sa cea ireversibilă, chiar dacă, desigur, după cum este logic, S-a mâniat și pentru cele două împotriva lor. Căci și slava cea dumnezeiască au batjocorit-o și nu au arătat nici o valoare față de însăși firea lor. S-a umplut, deci, pământul lor de lucruri vremelnice, arătând că nu sunt puțini, cum nici în număr mic cei care au căzut în greșelile apostaziei, și că credința lor nu era una, ci fiecare credea în ceea ce dorea; o mulțime de idoli cu multe forme a umplut, deci, întreaga lor țară. Într-adevăr, s-a spus prin glasul lui Ieremia: „Căci câte cetăți ai, tot atâția dumnezei ai, Iuda, și câte ulițe sunt în Ierusalim, tot atâtea sunt și jertfelnicele celui de rușine, jertfelnicele pentru tămâierea lui Baal” (Ir 11, 13). Prin urmare, era un lucru desfrânat și de nesuportat pentru Dumnezeu făurirea idolilor, înțeleg a

celor sensibili și inteligibili. Căci Satana jefuiește în mod înspăimântător și în multe chipuri sufletele oamenilor prin închipuirile minții și ale inimii, și de multe ori prin refacerea idolilor călăuzește la păcate și ademeneste spre plăcerile cele zadarnice și spre fărădelegi.

Versetele 10-11: „*Și acum intrați în stânci, și ascundeți-vă în pământ de frica Domnului și de slava tăriei Lui, când se va ridica să zdrobească pământul. Căci ochii Domnului sunt înălțați, iar omul este umil: înălțarea oamenilor va fi umilită și numai Domnul se va înălța în ziua aceea*”.

În timp ce Ierusalimul era datat idolatriei sau, mai curând, Iudeea întreagă era dată greșelii și se mergea nebunește spre orice lucru pe care Dumnezeu îl urăște, [El] care iubește virtutea, în același timp se întindea asupra întregii Iudei războiul cu babilonienii¹¹, care, de vreme ce au jefuit-o, i-au ucis pe cei pe care i-a capturat și au luat în țara lor femeile și copii; cei care erau în starea prizonierilor au rămas așa mulți ani. Când însă atacul a fost prevestit și era pe cale să se petreacă, pe iudei i-a cuprins o atât de mare frică și erau stăpâniți de o atât de mare luptă, încât au ajuns să se ascundă în peșteri și în crăpăturile munților și să alerge spre locuri inaccesibile, neavând nici o putere să țină piept invadatorilor. Atât timp cât nenorocirile nu au venit încă asupra lor, ci mai curând ele au trecut deja de hotare și erau în țară, [Dumnezeu] poruncește să se ascundă și într-un fel anume să intre de vii în pământ, stăpâniți de frica Domnului și de slava puterii Sale, atunci când Se va ridica să ridice pământul, adică să-l nimicească.

Desigur, că voile și gândurile cele dumnezeiești sunt înalte și peste toți oamenii nu va ridica vreo obiecție nici un om. Acest lucru îl face cunoscut, spunând: „Căci ochii Domnului sunt înălțați”. Ochii Domnului, spune, pe acestea le prevede și hotărârile Sale și judecățile Sale pentru orice lucru. Oamenii, așadar, fiindcă sunt mici în ceea ce privește firea și mintea, au gânduri lipsite de importanță și au gânduri smerite, în timp ce Dumnezeu tuturor, fiind Preaînalt și cu o superioritate de neexprimat înaintea tuturor, are gândul cel de nebiruit. Căci nimeni nu ar putea să se opună fie gândului, fie ajutorului care ar putea să preîntâmpine pe cele impuse de gândurile cele dumnezeiești. Spune că vor învăța acest lucru, chiar dacă iudeii nu-l știau în vechime, atunci când războiul cel înfricoșător izbucnește asupra lor și fiecare braț de apărare va slăbi, și orice gând și născocire a minții omenești se vor moleși, prin care chiar credeau că vor

¹¹ Deși textul chirilian amintește „războiul cu babilonienii” (ὁ Βαβυλωνίων πόλεμος), acesta nu reflectă realitatea istorică. Contextul politic al propovăduirii lui Isaia este cel al invaziei asiriene și al războiului siro-efraimit (734-732 î.Hr.), evenimente pe care profetul Isaia le narează în capitolele 7-12.

putea să scape de nenorocirile războiului. Experiența, spune [profetul], va arăta că omul este lipsit de importanță și ridicarea oamenilor se va smeri, și numai Domnul se va înălța în acea zi. Precum am spus puțin mai înainte, de vreme ce va arăta neputincioasă întreaga putere a lor, va deveni pe deplin cunoscută supremația puterii dumnezeiești în cei care își sprijină nădejdea lor în Dumnezeu. Prin urmare, deci, un rău înfricoșător este ca cineva să se împiedice de Dumnezeu, iar lucrul acesta este pentru noi cauza oricărei nenorociri. Trebuie ca noi, deci, să nu ne sprijinim pe propriile noastre puteri, ci să avem putere să le atribuim pe toate lui Dumnezeu și pe Acesta să-L dorim să-l avem ajutorul nostru atunci când ne va găsi vreo anume nenorocire, fiindcă ne împotrivim Lui din pricina păcatului.

Versetele 12-17: *„Căci ziua Domnului Savaot va veni peste tot cel cutezător și trufaș, și peste tot cel înălțat și semeț, și vor fi umiliți, și peste tot cedrul din Liban, înalt și semeț, și peste tot stejarul din Basan, și peste tot muntele, și peste tot dealul înalt, și peste tot turnul înalt, și peste tot zidul înalt, și peste orice corabie a mării, și peste orice privesc frumoașă a corăbiilor. Tot omul va fi umilit, și înălțimea oamenilor va cădea; numai Domnul se va înălța în ziua aceea”*.

Vremea războiului și înfăptuirea mâniei Domnului împotriva lor o numește „ziua Domnului”. Căci așa obișnuiește să o numească Scriptura cea inspirată de Dumnezeu. Desigur, însăși vremea venirii Mântuitorului în lume, David o descoperă prin numele de „zi”, spunând: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim întru ea” (Ps 117, 24). Spune că timpul mâniei va fi pedepsitor față de cel ocărător și mândru. Desigur, ocărători pare că îi numește pe cei care disprețuiesc slava cea dumnezeiască, nedorind să i se închine, ci mai curând sunt alipiți de dumnezeii pe care ei înșiși i-au zidit, în timp ce mândri îi numește pe cei care disprețuiesc legile cele dumnezeiești și obișnuiesc să considere drept nimic pe cele date în Lege. Și într-adevăr, fericitul David a spus: „Cei mândri m-au batjocorit peste măsură, dar de la legea Ta nu m-am abătut” (Ps 118, 51), fiindcă însă existau foarte mulți în Iudeea și, desigur, și în Ierusalim, care dețineau bogății și înconjurându-se de mari avuții, îi întreceau pe alții și erau întăriți cu putere, iar slava lor de la acestea nu a ajuns la un nivel scăzut, ci a ajuns foarte sus și erau cumva bântuiți de îngâmfare; pentru aceasta spune, mai cu seamă, că va cădea asupra lor mânia cea dumnezeiască, însemnând într-un anume fel tainic nivelul fiecăruia.

Îi aseamănă, așadar, cu cedrii Libanului, fiindcă spune [că] „vor fi umiliți, și peste tot cedrul din Liban, înalt și semeț” și, desigur, [ii aseamănă] cu stejarii Basanului, adică cu stejarii care existau în Basan. Aceasta este o țară din părțile Iudeii, care acum se numește Basan, ce crește plante

desăvârșite și are cedri mari. Îi seamănă iarăși cu munții și cu dealurile [cele înalte] și încă cu turnurile și cu zidurile cele înalte. Că însă dimpreună cu țara lor își vor pierde și sursele bogăției lor o spune prin acestea pe care le-a adăugat: „Și peste orice corabie a mării, și peste orice priveriște care pricinuieste vedere frumoasă ochilor”. Aceasta are, desigur, un înțeles îndoit. De vreme ce războiul a fost prevestit deja peste tot și babilonienii erau așteptați să ajungă, fiindcă iudeii au încetat să-și sprijine nădejdea lor în Dumnezeu, i-au chemat pe egipteni în ajutor și au plătit pe cei din Tyr și din popoarele vecine. Cei din Tyr erau toți marinari și cu experiență în activitățile comerciale și dispuneau de vase echipate într-un mod deosebit. Când însă Babilonul a ajuns în țara iudeilor, ei au jefuit mai înainte pământul celor din Tyr. Prin urmare, fie aceasta ne spune cuvântul profetului, fie poate celălalt. Mulți dintre împărații lui Israel aveau corăbii comerciale care transportau mărfuri din India și din alte locuri și cetăți și așa și-au adunat multa lor bogăție; din pricina aceasta s-au înălțat¹² precum cedrii și stejarii, precum dealurile și turnurile.

Că se va pierde și pricina bogăției pentru cei mândri, adică câștigurile care curgeau din comerț și din schimburi, se vede limpede; că israeliții însă au plătit pe mulți ca să-i ajute nu este dificil să se constate și din [cuvântul] unui alt profet, prin intermediul căruia Dumnezeu spune pentru ei: „Și era Efraim precum o porumbiță necugetată, care nu are inimă: el chema într-ajutor Egiptul și către asirieni s-au îndreptat. Și cum se vor duce, voi arunca asupra lor plasa Mea; ca pe păsările cerului îi voi da jos, îi voi învăța minte în ascultarea necazului lor” (Os 7, 11-12). Foarte greu este aceluia să scape, deci, de hotărârea lui Dumnezeu împotriva lor; ignoranță și lipsă de pietate este să nu-și dorească să-și sprijine nădejdea lor în El, ci să se predea gândurilor celor goale pe dinăuntru și prostesți, crezând că chiar dacă [Dumnezeu] nu dorește să-i mântuiască, îi va mântui altcineva, iar ajutorul care vine de la oameni, va birui poruncile Aceluia. Fiindcă spune că: „De va închide câte-un om, cine va deschide?” (Iov 12, 14). Folositor este, deci, să nădăjduiești în Domnul, decât să te sprijini pe om, potrivit cuvântului psalmistului.

Versetele 18-19: *„Iar ei își vor ascunde toate făcăturile mâinilor lor, ducându-le în peșteri și în crăpăturile stâncilor și în găurile pământului de frica Domnului, și de slava puterii Lui, când se va ridica să zdrobească pământul”.*

Arată că este de râs gândirea iudeilor, de vreme ce își ascund zeitățile și se grăbesc să îi salveze pe cei cărora li se închină. Cum nu trebuia să nădăjduiască că le sunt salvatorii lor, dacă ei credeau într-adevăr că sunt

¹² Aici, cu sensul de mândrie.

zeități? Dar aceștia, condamnând înșiși gândurile lor și adevărindu-și trândăvia lor față de orice, se sprijineau pe zeitățile lor. Căci îi ascundeau în peșteri, în crăpăturile stâncilor, în găurile pământului, ca vrăjmașii lor să nu-i găsească și să-i ducă cu cei învinși, ca niște zeități captive. Cum, deci, să fie încă zeități pentru aceștia, care îi ascund, deși au nevoie de ajutor? Căci aceștia sunt materie fără de suflet, și după cum spune fericitul David, „idolii neamurilor sunt argint și aur, lucrări ale mâinilor omenești” (Ps 113, 12). Cei care, desigur, cred în ei vor deveni la fel de ignoranți ca aceștia. Căci, de vreme ce ei au devenit făuritorii și ziditorii lor, îi ridică pe umerii lor și merg la unele dintre aceste zeități și închinându-i-se și rugându-i-se, îi spun: „Mântuiește-mă, fiindcă tu ești dumnezeul meu!”. Inima lor este, deci, cenușă și se găsește în greșală. Va trebui ca toți cei care doresc să fie cucernici, să părăsească neghiobiile celor ce greșesc și să strige, spunând aceasta: „Zeii care nu au făcut cerul și pământul să piară de pe pământ și de sub cerul acesta!” (Ir 10, 11). Căci spune: „Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El” (1 Co 8, 6).

Versetele 20-21: *„Căci în ziua aceea va lepăda omul urâciunile lui de argint și de aur, pe care le-au făcut ca să se închine, le va lepăda deșertăciunilor și liliiecilor, ca să intre în găurile stâncii tari și în crăpăturile stâncilor, de frica Domnului, și de slava tăriei Lui, când se va ridica să zdrobească pământul”.*

Căci este vorba să-și ascundă zeitățile cele false, pe care ei le-au făurit, nu din prețuire față de acestea, ci fiindcă au înțeles că erau materie nefolositoare și inactivă, o face cunoscut [profetul], adăugând la toate cele pe care le-a spus: „Căci în ziua aceea va lepăda omul urâciunile lui de argint și de aur, pe care le-au făcut ca să se închine, le va lepăda deșertăciunilor și liliiecilor”. De vreme ce, așadar, au făurit lucrările mâinilor lor în temple, se închinau lor în mod nebunește, fiindcă credeau că sunt dumnezei. Când însă au văzut că timpul războiului era prezent și că nu există pentru ei absolut nici un ajutor [din partea lor], și au constatat că sunt pietre și lemn, precum și materie strălucitoare [ca aurul] și argintată, cei care credeau că le vor fi salvatori și eliberatori, i-au scos din temple și i-au ascuns în peșteri, preocupați fiind mai cu seamă pentru materia [lor] și nemaicinstindu-i ca pe niște zeități. Că însă truda lor pentru făurirea idolilor era zadarnică și fără de folos, a arătat-o [profetul] prin cuvintele sale: „Va lepăda omul urâciunile lui de argint și de aur, pe care le-a făcut ca să se închine; le va lepăda liliiecilor”. Așadar, aceștia au fost ziditorii zeităților lor și făuritorii celor la care se închinau, dar de la care nu au primit însă nici un folos; de parcă ar fi construit templele doar pentru lilieci. Căci întotdeauna aceste păsări pătrund în locuri întunecare și umplu ceea ce există

acolo cu dezgustare și cu duhoarea lor. Omul va scoate, deci, lucrurile cele dezgustătoare pe care le-a făcut și le va arunca, ca să intre în găurile stâncilor și în crăpăturile pietrelor, de frica lor pentru prezența Domnului.

Ai grijă cum, dimpreună cu zeitățile lor, necazurile îi cercetau și-i făceau să se ascundă bine de ei înșiși. Nu-L vedeau însă pe Dumnezeuul tuturor. Căci nu se ascundeau deloc atunci când au ieșit din pământul egiptenilor și când Faraon îi urmărea, prigonindu-i. De vreme ce a separat marea în două, i-a trecut prin puterea Sa cea de nedescris și prin poruncile Sale cu neputință de exprimat. Desigur, iudeii au fost salvați ca și cum ar fi mers pe pământ uscat, în timp ce Faraon cel nebun a fost înăbușit cu toată armata sa. Dar și când Rabșache, generalul babilonienilor, a înconjurat Ierusalimul și a rostit urâciuni înaintea lui Dumnezeu și a spus că va deveni ușor stăpânul întregii Iudei, și atunci Dumnezeu nu S-a ascuns, cum nici nu a căutat bucăți de stâncă, cum nici crăpături de munte, ci Iezechia s-a rugat și a spus: „Ascultă-ne, Doamne; aruncă-ți asupra noastră, Doamne, privirea Ta și ascultă cuvintele lui Rabșache, cu care regele asirienilor l-a trimis ca să-L ocărăască pe Dumnezeuul cel viu” (*Is* 37, 4). Și imediat l-a auzit pe Domnul că spune: „Voi ocroti cetatea aceasta ca să o mântuiesc, pentru Mine și pentru David, slujitorul Meu” (*Is* 37, 35). Cum a fost modul pe care l-a găsit [vrednic] pentru ajutorul celor care erau în pericol? Straniu și dumnezeiesc, fiindcă spune: „Și a ieșit un înger al Domnului și a nimicit din tabăra asirienilor o sută optzeci și cinci de mii” (*Is* 37, 36).

Să se rușineze toți cei care se închină la cele sculptate, toți cei care L-au părăsit pe Dumnezeu Cel atotputernic și cinstesc zeitățile care se ascund înaintea lor, ca să nu se piardă de la ei înșiși, ei, cei făuriți din câștigul războinicilor. Să spunem, deci, potrivit cu cuvintele profetului Ieremia: „Tronul înălțat al slavei este locul nostru sfânt, așteptarea lui Israel, Doamne! Toți cei care Te părăsesc să fie făcuți de rușine, cei ce s-au depărtat să fie scriși pe pământ, fiindcă au părăsit pe Domnul, izvorul vieții” (*Ir* 17, 12-13). Dacă trebuie însă să spun și ceva duhovnicesc celor duhovnicești, cei care îndură în mintea lor pe idoli și acceptă înțelesurile închipuirilor necuviincioase, să cunoască faptul că vor deveni vizuini de lilieci, așadar, al duhurilor celor necurate. Căci spune: „Fiecare este ispitit când este tras și momit de însăși pofta sa. Apoi pofta, zămislind, naște păcat, iar păcatul, odată săvârșit, aduce moarte” (*Iac* 1, 14-15). Să ne îndepărtăm, deci, de începuturile patimilor și de idolii minții, care ne vin doar prin înțelesuri; să le respingem, având mintea la ceea ce s-a scris: „Dacă mânia stăpânitorului se ridică împotriva ta, nu te clinti din locul tău. Căci firea domoală înlătură mari păcate” (*Ecc* 10, 4).

(introd., trad. și note de Alexandru PRELIPCEAN)

R ECENZII

Benjamin GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostitii în gândirea iudaică*, trad. de Horia Aramă, Ed. Hasefer, București, 2007, 402pp.

Într-un interviu luat în mai 2014 de jurnalistul A. Mercier, Benjamin Gross, la vârsta de 90 de ani, era întrebat care este secretul lui de a fi „în formă”. Întrebarea, deși pare a fi legată mai degrabă de monden sau de posibilitatea aflării vreunei rețete magice de a răzbi în viață, primește un răspuns care caracterizează modul său de a fi și a trăi și care poate constitui, chiar dacă a fost rostit la apusul existenței sale, o sinteză a plăcerii de studiu, reflectată din belșug în bio-bibliografia sa:



„Darul lui Dumnezeu, sănătatea, o viață familială bine reglată și, în mod egal, dinamismul vieții animat de sens, de încrederea (*emunah*) în viață, necesitatea de a afirma o responsabilitate care îți dă foarte multă forță ce te împinge înainte, ... o confruntare constantă care te obligă să faci ceea ce e mai bine posibil”¹.

Benjamin Gross se prezintă ca o persoană inspirațională în viață, mai ales pentru cel care dorește prin studiu să descopere sensurile tainice ale existenței. Același afirma că el găsește în studiile iudaice și în mod special în studiile de text „posibilitatea de reînnoire constantă”, „care dă o binemerită bucurie studiului”, iar „bucuria studiului dă dinamism vieții”. S-a născut în 1925 în Strasbourg, dintr-o familie de evrei ortodocși polonezi care au

¹ Interviul intitulat „Beno Gross: itinéraire d'un enseignant-penseur” a fost difuzat în mediul on-line la adresa electronică <www.akadem.org> (9.06.2014).

emigrat în Franța, deși nu vorbeau franceza și nu cunoșteau pe nimeni acolo. A primit mai întâi educație generală și tradițională iudaică, după care a făcut studii de filosofie la Universitățile din Lyon și Strasbourg. Într-o comunitate iudaică marcată de personalitățile vremii, Benjamin Gross a fondat în Strasbourg, în anul 1948, Școala Aquiba, cu profesori evrei pentru absolut toate disciplinele, inclusiv cele laice, cu predare în ivrit și pe bază de texte iudaice, pe care a condus-o până în 1969. Aici nu a fost preocupat doar de restaurarea trecutului, ci și „de a conferi o semnificație pozitivă diferențelor și de a înțelege sensul profund al destinului evreu”².

În 1969 a plecat în Israel, unde a devenit profesor de filosofie iudaică la Universitatea Bar-Ilan, cunoscându-l aici pe celebrul iudaist și filosof André Neher. Benjamin Gross s-a remarcat în mediul academic nu doar prin activitatea sa didactică, în calitate de profesor și profesor invitat la Universitățile din Geneva, Melbourne și Harvard, și cea de decan al Facultății de Litere și Științe umaniste a Universității Bar-Ilan, din 1988, ci și prin cea publicistică. El este autorul următoarelor scrieri:

Messianisme et Eschatologie. Encyclopédie de la Mystique Juive (1977), *Un Messie nommé Joseph* (în colaborare cu Josy Eisenberg, 1983), *Le Messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague* (1994, reeditarea unei lucrări din 1969), *Le Testament de Moïse* (din nou în colaborare cu Josy Eisenberg, 1996), *L'Aventure du langage. L'Alliance de la Parole dans la pensée juive* (2003), *Un monde inachevé, Pour une liberté responsable* (2007), *Choisir la vie. Le judaïsme à l'épreuve du monde* (2014), *Shabbat* (2015).

Alte câteva apariții publicistice au fost traduceri ale unor scrieri iudaice de referință în cultura iudaică, precum:

Le Croyant Solitaire, R.J.D. Soloveichik (1978), *L'Âme de la Vie. R. Hayyim de Volohzin* (1986), *Le souffle de vie de R. Hayyim de Volohzyn* (2012), *L'Homme de la Halakha*, R.J.D. Soloveichik (1981), *Que la lumière soit. Nér Mitzva du Maharal de Prague* (1995), *Les Lumières du Retour. Orot ha Teshuva du Rav Kook* (1998).

A murit în ziua de 3 august 2015, la Ierusalim.

Lucrarea la care ne referim în cele ce urmează reprezintă traducerea românească a cărții *L'Aventure du langage. L'Alliance de la Parole dans la pensée juive*, publicată în 2003, la Paris, la editura Albin Michel. Apărută la noi cu titlul *Aventura limbajului: legământul rostirii în gândirea iudaică*, traducerea se datorează, pe de o parte, scriitorului ieșean Horia Aramă, fost membru al Uniunii Scriitorilor din România, prozator, eseist, critic

² Benno GROSS, „Le Judaïsme face aux défis du XXe siècle”, în *Tradition et modernité 1948-1988. Aquiba fête ses 40 ans, sine nomine*, Strasbourg, 1988, p. 4.

literar, dar care nu a reușit să-și vadă opera ieșind de sub tipar, decedând chiar în anul publicării volumului, 2007, și, pe de altă parte, Editurii Hasefer a F.C.E.R.

Traducerea scrierii lui Benjamin Gross nu este singulară în literatura românească în ceea ce privește tematica acesteia. Lucrări în limba română despre literatura talmudică, midrașică sau hasidică, precum și de istorie a poporului evreu sunt astăzi destul de numeroase, un mare merit avându-l desigur Editura Hasefer din București. Câteva dintre publicațiile acesteia trebuie însă evidențiate, întrucât sunt traduceri care abordează, așa cum face și lucrarea lui B. Gross, tematica limbajului biblic, a limbii ebraice, a relației dintre limbă și limbaj în raport cu sursele lor, divină și omenească, istoria rostirii divine, istoria poporului ales ca popor al cărții:

Gershon Scholem, *Despre chipul mistic al divinității. Studii privitoare la concepțiile fundamentale ale Cabalei*, trad. de Viorica Nișcov, Hasefer, București, 2001; Abraham Joshua Heschel, *Dumnezeu în căutarea omului. O filozofie a iudaismului*, trad. de Ștefan Iureș, Hasefer, București, 2001; Maurice-Ruben Hayoun, *O istorie intelectuală a iudaismului*, trad. de Dumitru Hîncu, Hasefer, București, 1998; David A. Cooper, *Dumnezeu este un verb*, trad. de Lucia Vitcowsky, Hasefer, București, 2001; Jacob Bernard Agus, *Evoluția gândirii evreiești. Din vremurile biblice până la începutul epocii moderne*, trad. de Alexandru Boiangiu și Magdalena Boiangiu, Hasefer, București, 1998.

În acest areal literar iudaic, particularitatea scrierii lui B. Gross constă tocmai în a căuta sensurile istoriei poporului Israel prin intermediul limbii ebraice și a limbajului biblic, reliefând faptul că această „aventură a limbajului” în gândirea evreiască nu poartă „în inima tensiunilor care animă istoria poporului”³. Pornind de la întrebarea: „Ce ne învață aventura limbajului despre condiția umană, despre condiția evreiască, despre raporturile lor interne?”, autorul își propune să redelimiteze etapele principale ale acestei „aventuri a limbajului” și să prezinte cititorului „cât de strâns sunt acestea legate de dezvoltarea filosofiei diferitelor epoci și de mutațiile îndurate de poporul evreu de-a lungul zbuciumatei sale istorii”⁴. Este adevărat că, așa cum spune R. Iehuda Halevi în dialogul *Kuzari*, în cazul poporului Israel aventura lingvistică însoțește aventura istorică⁵. Această structură unitară popor-limbă

³ Benjamin GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, trad. de Horia Aramă, Ed. Hasefer, București, 2007, p. 374.

⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, pp. 13-14.

⁵ Judah Halevi, *Kuzari*, 2, 68, p. 81, apud: Moshe SHARON (ed.), *The Holy Land in History and Thought: Papers Submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986*, E.J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn, Köln, 1988, p. 132.

are propria tensiune, determinată de alegeri și respingeri, victorii și înfrângeri, pace și război, viață și moarte, experiențe pe care Scriptura ebraică le descoperă în detaliu. Aventura cuvântului este, în realitate, istoria existențială a umanității, pentru care Iudaismul este, exponențial, mediu al „chemării care dictează o devenire”⁶. Sfintele Scripturi și limba prin care Dumnezeu vorbește sunt, în felul acesta, legate indisolubil la baza aventurii istorice a iudaismului. Această vorbire-chemare de la Dumnezeu, „parte constitutivă a legământului dintre Dumnezeu și om”, trebuie considerată „aportul cel mai remarcabil și mai specific al experienței religioase potrivit Bibliei, una dintre aventurile a căror influență a fost decisivă pentru dezvoltarea tuturor religiilor monoteiste”⁷.

În această aventură a spiritului spre căutarea de sens, E. Levinas identifică două înțelepciuni, ebraică și greacă sau Biblia și filosofia. Tradiția biblică nu doar transmite cuvântul, ci invită la transformare, la înnoire, „secretul unei creativități și al unei eterne reinițieri de noutăți care, probabil, este urma inefabilă a unei gândiri marcate de Revelație”. Dacă înțelepciunea ebraică are ca punct de pornire experiența întâlnirii umanului cu divinul în Scriptură, ca „istorie a teofaniilor”, așa cum o numește Pr. prof. Petre Semen⁸, filosofia grecească încearcă doar să descifreze simbolurile⁹.

Astfel, prin *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, B. Gross ne propune o călătorie printre teoriile despre limbaj și rolul ebraicii biblice între celelalte limbi, mai vechi sau mai noi, poposind la acele evenimente ale istoriei gândirii iudaice care reliefează din preaplin relația specială care există între Sursa cuvântului, poporul Israel, istoria sa particulară și istoria universală, a umanității întregi. Această relație se bazează pe chemarea profetică, experiența a Revelației în contextul Legământului (Iș 34, 27), care conduce la o apreciere aparte a limbajului prin care aceasta este enunțată. De cuvânt, revelație și Legământ depinde însăși existența istorică a lui Israel (Nm 30, 1-3). „Legătura dintre Dumnezeu și om”, concluzionează B. Gross, „apare ca un *legământ prin rostire* între Dumnezeu și Israel, putere divină la care omul este invitat să participe. Revelație care continuă prin misiunea profeților ebrei, a căror esențială menire nu este precizarea viitorului, ci zicerea absolutului”¹⁰.

Evitând redundanța unei lucrări centrate pe căutarea unui răspuns la o problemă filosofică, cercetarea lui B. Gross aduce în discuție, prompt și cu

⁶ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 24.

⁷ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 24.

⁸ Pr. Petre SEMEN, *Experiența umanului cu divinul, după Sfânta Scriptură. Teologie biblică*, Ed. Performantica, Iași, 2007, p. 40.

⁹ Emmanuel LEVINAS, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Geneva, 1984, p. 46.

¹⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 351.

abilitate, întrebarea: „Ce este limbajul?”. Așa cum el însuși afirmă, cartea sa, de o imediată actualitate, se dorește a fi „o reevaluare a rolului limbajului, atât în formarea individului, cât și în structurarea – sau destructurarea – societăților”¹¹. Preocupat de faptul că omul modern este supus „efectelor dezintegrării sociale, ... adică pervertirii limbajului”, B. Gross consideră că „studierea funcției limbajului poate aduce o contribuție serioasă la explicarea omului, căci vorbirea își împlinește chemarea cea mai profundă atunci când practică schimbul și se realizează ca element de relație, apt de receptare și de dialog”¹². Este adevărat că timpul pe care îl trăim este unul al chemării necentenite a omului la dialogul existenței cu Dumnezeu. Caracteristica existenței, spunea Heidegger, citat de Păr. Dumitru Stăniloae, este „neputința de a fi o entitate închisă în sine, ci de a se afla într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește”¹³. Astfel, în actul revelației, Dumnezeu Persoană intră în dialog cu omul, istoria definindu-se ca „mediul în care se propagă revelația”¹⁴.

Capitolul I, „Manifestarea rostirii în universul biblic”, pleacă de la aserțiunea că „una dintre experiențele religioase cele mai semnificative, fără îndoială, este cea a rugăciunii: «ceremonie a inimii», care se manifestă însă prin cuvânt”¹⁵. Respirația vieții evreului este cultul, al cărui ritm liturgic este dat de binecuvântări, rugăciuni, sărbători, făgăduințe și jurăminte. Acest mod liturgic de a fi este mărturisit prin expresia unică *Am veLašon עם ולשון* („popor și limbă”), întrucât revelația „nu a fost un proces vizual, ci unul verbal”, așa cum accentuează autorul, aducând în atenție cititorului textele Dt 4, 12 și 5, 4. Limbajul omenesc nu se exprimă însă doar prin rugăciune, ci și prin *nominare*. Această particularitate a omului vine din faptul că el este „după chipul lui Dumnezeu”, primind de la Creator „suflu vorbitor”, așa cum traduce Targumul Onkelos, adică puterea de a rosti, „harul limbajului, prin aceasta ridicându-l mai presus de natură”.

„Menirea esențială a omului constă în a numi” – accentuează B. Gross – „a numi pentru a smulge din materia opacă energia creatoare pe care verbul divin a depus-o acolo cu scopul de a regăsi prin limbajul său intimitatea lingvistică ce unește creația mută cu Dumnezeu.

¹¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 7.

¹² B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 7.

¹³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 124.

¹⁴ Părintele Stăniloae adaugă: „Nu istoria însăși produce revelația și nici nu o propagă prin sine. Dar ea formează substratul în care se coboară și prin care se prelungește focul de sus” (Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 40).

¹⁵ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 21.

Lucrurile nu există, nu sunt chemate să apară decât eliberate prin cuvântul omenesc¹⁶.

Numirea lipsită de duhul creator de viață duce însă la eșecul realizării dialogului, al interrelaționării. Exemplul interpelării justificatoare și autosuficiente dintre Adam și Eva este dovada lipsei dialogului, a unei forme de muncă cuvântătoare. Minunată este, însă, reflexia acestui „cuvânt absent” în literatura patristică, unde, de pildă Sf. Efrem Sirul, în *Cuvânt despre Cain și despre glasul lui Abel*, rupe mutismul alienat al lui Cain, ce conduce spre uciderea fratelui, printr-un amplu dialog. Un dialog, mai întâi, cu sinele, dar, totodată, doxologic față de Dumnezeu:

„Ce să fac eu, căci nu pot să ajung la ceruri? ... Și cum să-L întristez pe Acesta care de mine S-a întristat, pentru darurile mele, pe care nu le-a primit? Dacă voi distruge munții și pădurile prin foc, ele vor reîncolți alături. Dacă omor animalele sălbatice și fiarele pământului, ele se vor înmulți și mai mult și vor mări și mai mult tristețea mea. Văd, deci, pe Abel, că s-a apropiat primul de Cel Preaînalt, Care i-a și primit darul. Fiindcă atunci când stăteam noi doi, [Cel Preaînalt] purtându-Se peste darurile noastre a coborât foc și a primit numai darul lui [Abel], iar pe al meu, dimpotrivă, l-a lăsat deoparte, așadar a lăsat jertfa în mâinile mele. Pentru aceasta și eu Îl voi întrista, după cum și El m-a întristat pe mine. Fiindcă nu pot să urc la ceruri ca să-I exprim gândurile inimii mele, am găsit un alt mod să-L întristez și eu: îl voi ucide pe Abel, cel mult dorit, și pe El Îl va cuprinde întristarea, cum m-a cuprins pe mine [acum]”¹⁷.

Apoi un dialog al lui Cain cu părinții, Adam și Eva, și un dialog între frați:

„Nu vezi lacrimile lui Adam și ale Evei, părinții noștri, care plâng cu amar ca să nu-L întristeze, fiindcă au nesocotit porunca Creatorului și nu pot nicidecum să se consoleze? ... Dar eu te povățuiesc să te apropii de Dumnezeu, rugându-L fără ezitare, ca să nu trăiești și tu însuși zilele tale în plângere, precum părinții noștri. Vezi, frate, că ți-am spus toate”.

Chemarea lui Abel în câmp, cu gândul de a-l ucide, este urmarea conștientizării prin dialog: „Când Abel a auzit toate [cuvintele] acestea de la Cain, i s-a făcut milă de el și i-a zis: «Așadar, sunt eu cauza împăcării tale cu Dumnezeu? Haide, deci, să mergem repede»”. De altfel, mama, Eva, intervine în dialog, dându-și seama de gândul viclean al lui Cain: „Copiii mei doriți, acest ceas nu este pentru jertfă. Cu adevărat, copiii mei, inima mea este agitată și

¹⁶ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 27.

¹⁷ SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Cuvânt despre Cain și despre glasul lui Abel”, (trad. și note de drd. Alexandru Prelipcean), în: *Teologie și Viață*, serie nouă, XXII (2012), 1-4, pp. 212-223.

arde văzând întâlnirea și lupta [voastră]. Ce este această grabă și această tulburare a voastră? Și [tu] Cain, unde-l duci pe Abel? Ce vi se întâmplă?”. Și, desigur, exemplificarea prin textul dialogic al Sfântului Efreem ar putea continua cu dialogul dintre Cain și părinți, după fratricid. Ceea ce Sfântul Părinte vrea să reliefeze este că „a cuvânta” nu înseamnă „a dialoga”, atâta vreme cât vorbirea caută doar anihilarea celuilalt, strivirea persoanei, trecerea aceleia sub anonimat. Sau, revenind la cuvintele lui B. Gross, „nu căutarea narcisistă a «renumelui» (»să ne facem faimă«), ci efort plin de răbdare pentru «a numi» în singularitatea lor lucrurile și ființele și a construi prin această vorbire polivalentă un univers de valori și de sensuri”¹⁸.

Concluzia la evenimentele preabrahamice – pe lângă cele mai-sus enunțate autorul făcând referire și la „claustrarea discursului” în vremea lui Noe, precum și la denaturarea și deturnarea vorbirii la Turnul Babel – este următoarea: „Capacitatea relațională – și în consecință disponibilitatea de a asculta vocea și inițiativa de a lua cuvântul – este pentru Tora o componentă esențială a identității umane”¹⁹. Avraam este primul „profet”, mediator și rugător; el ascultă și vorbește. El este început al unei lumi noi, „în care vorbirea devine act”²⁰. Două aspecte esențiale sunt sesizate aici de B. Gross:

- „Biblia pare că face din limbaj o esență superioară, care provine din verbul divin, și nu un simplu instrument, astfel că limbajul este mai mult decât un limbaj, ridicând până și problema omului și a locului său în lume”;
- „Dialogul ... trebuie să se angajeze pe baza structurii verticale a limbajului”²¹.

Capitolul al II-lea intră deja cu problematica limbajului în „Iudaismul elenistic” și dialectica statutului unei *Tora* universale, neasociată unei națiuni sau unei limbi. Aici autorul susține că textul grecesc se îndepărtează de evenimentul biblic și capătă un aspect „static și abstract”. Plecând de la mărturia lui Philon din Alexandria despre natura Logosului, autorul lucrării de față consideră că „noțiunea de limbaj ... capătă o dimensiune transcendențială: limbajul omenesc trimite la limbajul divin”²². Prin urmare, este insignifiant dacă Tora a fost scrisă în ebraică sau este citită, prin traducerea alexandrină, în grecește. Ea este universală.

Problema traducerii textului sfânt într-o altă limbă este abordată intens în scrierile talmudice și midrașice, la care se referă Gross în capitolul al III-lea: „Literatura Talmudului și a Midrașului”. Desigur, această discuție nu

¹⁸ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 34.

¹⁹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 37.

²⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 39.

²¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 41.

²² B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 60.

putea evita problematica legitimității ebraicii ca limbă sfântă (*Lașon haKodesh* (להקודש לשון) și, în raport cu aceasta, a celorlalte limbi susceptibile de sacralitate. Răspunsul pe care autorul îl oferă este sintetizat într-un subcapitol foarte consistent teologic: „Metoda hermeneutică a Talmudului”, în care enunță două principii fundamentale ale interpretării rabinice. Mai întâi, Cuvântul este de origine divină și de aceea trebuie acordată o atenție specială conținutului textului revelat, dar, în egală măsură, și limbii ebraice în care a fost enunțat el: „Limbajul informează sau cel puțin îl orientează pe cititor în înțelegerea existenței, și nu este doar expresia unui joc pur lingvistic”²³. În al doilea rând,

„dacă Dumnezeu se manifestă prin cuvânt este pentru ca limbajul acesta să fie primit și acceptat. Din această cauză, paradoxal, Revelația este inseparabilă de exegeză, care devine parte integrantă a ei. Într-adevăr, caracterul divin al acestui discurs plenar îi conferă o valoare transcendentă față de om, iar semnificația lui n-ar putea fi înțeleasă de acesta în totalitate și fără intermediari”²⁴.

Pentru a înțelege mai bine conținutul capitolului al IV-lea: „Filosofia evreiască medievală”, este necesară o scurtă incursiune în accepțiunea filosofică a termenului „materie”, pentru că, din perspectivă iudaică și creștină, materia, cosmosul creat, este spațiul propagării revelației. Platon consideră materia preexistentă, deci străină Divinității, totuși o imagine a lumii Formelor²⁵. Aristotel socotește că materia este principiul activ și veșnic, a cărui natură nu poate fi detectată²⁶. Plotin vorbește despre emanația materiei și, implicit, de o ruptură și o disipare a ei în raport cu unicitatea divinității, materia devenind rea în sine²⁷. Aceste teme ale filosofiei antice sunt readuse în discuție în perioada medievală. Astfel, contrar dualismului filosofiei grecești, Rabbi Iehuda Halevi „insistă asupra faptului că Dumnezeu Se comunică oamenilor și prin intermediul materiei, care „constituie suportul indispensabil pentru manifestarea puterii divine”²⁸.

Este ceea ce și Biserica a afirmat dintotdeauna: creația materială este lucrarea lui Dumnezeu „bună foarte” (*Fc* 1, 31), este plină de viață (*Fc* 9, 2-3) spre hrana omului, iar „robia stricăciunii” pe care a adus-o neascultarea protopărinților (*Rm* 8, 21) este înlăturată prin Întruparea Cuvântului (*In* 1, 14), pentru ca Dumnezeu să fie „totul în toate” (*I Co* 15, 28). Întreaga

²³ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 71.

²⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 71-72.

²⁵ Cf. Francis E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 76-77.

²⁶ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1036a (trad. de Ștefan Bezdechi, Ed. IRI, București, 1996, p. 282).

²⁷ Grigorie TAUSAN, *Filosofia lui Plotin*, Ed. Agora, Iași, 1993, p. 146.

²⁸ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 80.

creație este o sinteză între divin, sensibil și inteligibil, orientată spre Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa insistă pe adevărul că, în amestec cu elementele materiale, natura spirituală nu-și pierde calitățile, ba chiar – Sfântul Părinte preluând aici idei din filosofia stoică – macrocosmosul trăiește în armonie cu microcosmosul²⁹. Această armonizare a „contrariilor” nu este artificială, întrucât materia se împărtășește de forța Spiritului și participă la Spirit. Însă această participare a materiei la spirit este văzută de Sfântul Grigorie – spre deosebire de marele Origen, obedient filozofiei grecești despre trup – ca o condiție intimă, ontologică, ce cauzează mișcarea sufletului omului spre Dumnezeu. Pentru Iehuda Halevi important este, însă, rolul Cuvântului în această relație Dumnezeu-cosmos/creație, căci limbajul este „instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea”³⁰ și prin Cuvânt intervine El în evoluția fizică și morală a lumii”³¹.

Dacă Halevi numește, în *Kuzari* (2, 2; 2, 72), ebraica „limbă a creației”, „un idiom creat de Dumnezeu înaintea celorlalte”, „limbă sfântă”³², Maimonide (R. Moșe Ben Maimon) insistă pe faptul că toate limbile sunt egale, între care ebraica este *Lașon haKodeș* לשון הקודש „prin modul în care ea este utilizată”³³. Prin urmare, „Șema (mărturisirea unicității lui Dumnezeu) poate fi recitat în orice limbă pe care o înțelegi”³⁴. Afirmațiile lui Maimonide, intens criticate mai târziu de Nahmanide, pot fi sintetizate astfel: „*Lașon haKodeș* nu este o limbă sfântă ori sacrală, ci o limbă a sfințeniei”³⁵. Izvorât din rațiunea umană și legat de experiența senzorială, limbajul, „prizonier al fortăreței cuvintelor”, se poate transforma într-un izvor de greșeli. De aceea, Maimonide propune, după o reflectare la textele din Psalmi (65, 2 și 4, 5), asceza tăcerii, a ne lipsi cu totul de limbaj. Astfel, teoria sa cu privire la limbaj conduce spre o logică hermeneutică ce presupune înțelegerea limbajului figurat și alegoric, aluziv și omonimic, eliminând astfel orice materialitate a sa. În Scriptură, profetul, deși spune un lucru, „de fapt el spune în același timp altceva, fără a înceta să-l semnifice pe cel dintâi”³⁶. Așadar, sunt două niveluri ale semnificației: primul literal, exterior, și al doilea metafizic, interior. B. Gross concluzionează:

²⁹ Cf. SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre moarte* (PG 46, col. 46 AB), apud: Marius TELEA, „Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni”, în: Petre SEMEN, Liviu PETCU (coord.), *Părinții Capadocieni*, Editura Fundației Academice „AXIS”, Iași, 2009, p. 165.

³⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 89.

³¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 87.

³² B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 82 și 108, n. 8

³³ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 93.

³⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 111, n. 39.

³⁵ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 95.

³⁶ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 100.

„Rolul dublului înțeles este de a înfățișa ascunzând, cu scopul de a permite celor care sunt în stare să descifreze treptat și conform nivelului lor intelectual sensul ascuns în sensul aparent. Acest procedeu răspunde grijii pedagogice de a nu dezvălui «secretele Torei» decât celor care sunt susceptibili să le înțeleagă»³⁷.

Dar această afirmație aduce în discuție problema autorității subiective a interpretului față de adevărul revelat al Scripturii:

„Apelând la participarea activă a cititorului, nu lasă el, la urma urmei, alegerea criteriului de interpretare pe seama deciziei subiective a interpretului? ... Nu înseamnă aceasta să introduci un criteriu exterior Revelației, care poate deschide calea unor explicații diverse și care, desigur, nu se bazează pe litera, dar poate chiar nici pe spiritul textului?»³⁸.

Răspunsul lui Maimonide a fost intens criticat de urmașii săi, întrucât pune accent pe valoarea inteligenței omenești, „care departajează ce anume din textul biblic este compatibil cu gândirea și certitudinile sale și ce nu. Ea hotărăște alegerea omonimiilor, aplicarea lor, interpretarea lor”, interpretul fiind „condus de o gândire dreaptă și de ajutorul divin”³⁹.

Se cuvine aici un excurs legat de limitele interpretării cuvântului revelat, din perspectivă ortodoxă. Simpla afirmație că interpretarea trebuie să fie corectă nu este suficientă, pentru că trebuie precizat concret care este etalonul obiectivității acestei corectitudini hermeneutice. Exegeza ar trebui să fie una propriu-zisă, care să conducă la explicarea sensului dat de autor, dar, în lipsa acestuia, însuși textul Sfintei Scripturi și Sfinții Părinți ai Bisericii ne ajută, prin rigorile pe care le-au impus interpretării și predicării cuvântului dumnezeiesc, să trecem de la lectură la meditație, la exegeză, la înțelegere, finalizând în rugăciune. Clement Alexandrinul accentuează că interpretarea nu este o lucrare a rațiunii cu ajutor divin, ci ea însăși este o lucrare ce vine mai întâi din inițiativă divină și prin rugăciune:

„Știința predicării Cuvântului este oarecum o lucrare îngerească și aducătoare de folos, oricum s-ar face, fie cu mâna, fie cu limba. „Că cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viață veșnică. Să nu pregetăm dar, a face binele”. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu dă celui care se îndeletnicește cu predicarea Cuvântului cele mai mari bunătăți: început al credinței, zel pentru viețuire creștină, impuls spre adevăr, dorință de cercetare, descoperire a gnozei; într-un cuvânt, îi dă pricini de mântuire; iar cei care sunt hrăniți cum se cuvine cu cuvintele

³⁷ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 101.

³⁸ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 102.

³⁹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 102.

creдинței celei adevărate dobândesc merinde pentru viața veșnică și-i face să zboare la cer. Foarte minunat spune apostolul: «În toate înfățișându-ne ca slujitori ai lui Dumnezeu; ca niște săraci, dar îmbogățind pe mulți; ca unii care nu au nimic, dar pe toate le stăpânesc. Gura noastră s-a deschis către voi». Scriindu-i lui Timotei, apostolul spune: «Te îndemn cu stăruință înaintea lui Dumnezeu, a lui Hristos Iisus și a aleșilor îngeri să păzești acestea fără a lua dinainte hotărâre, nimic făcând cu părținare». Este, dar, de neapărată trebuință ca și unul și altul să se cerceteze pe ei înșiși: unul să vadă dacă este vrednic să vorbească și să lase scrieri, altul dacă are dreptul să asculte și să citească. Ca la euharistie...»⁴⁰.

Lucrarea de interpretare este dar dumnezeiesc și vine ca răspuns la rugăciunea interpretului de a desluși cuvintele Scripturii Sfinte, după cum spune și Apostolul Pavel:

„Nu încetez a mulțumi pentru voi, pomenindu-vă în rugăciunile mele ca Dumnezeu Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere, și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui, în cei sfinți (subl.n.)” (Ef 1, 17-18).

sau, iarăși:

„Ci precum este scris: «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El». Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebulie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni. Căci «Cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L învețe pe El?» Noi însă avem gândul lui Hristos” (1 Co 2, 9-16).

⁴⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 1.4 (CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scriseri*, partea a II-a: *Stromatele*, trad., cuv. înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 13).

Sf. Maxim Mărturisitorul întărește această credință: „Înțelegerea în-tocmai a cuvintelor Duhului se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică acelor care printr-o îndelungată cultivare a virtuților, curățindu-și mintea de funinginea patimilor, primesc cunoștința celor dumnezeiești”⁴¹. O atenție deosebită trebuie acordată cuvintelor Sf. Grigorie Taumaturgul, care vorbește mai întâi despre cauzele multiple ale obscurității unor texte:

„Fie că Dumnezeu nu S-a exprimat pe înțelesul tuturor, ca nu cumva cuvântul divin să pătrundă gol și neacoperit în sufletul celor nevrednici; fie pentru că descoperirea divină, foarte clară și foarte simplă prin natura ei, ne apare mai puțin clară și chiar obscură din cauză că ne-am îndepărtat de Dumnezeu și ne-am dezobișnuit să-L înțelegem; fie pentru că Scripturile s-au scris într-un timp foarte îndepărtat”.

Dificultatea interpretării poate fi depășită doar atunci când interpretul, într-un act aidoma inspirației, primește prin Duhul Cuvântul divin:

«...de puterea Duhului Sfânt au nevoie atât cei ce profetesc, cât și cei care ascultă de profeți, dacă Duhul însuși care a vorbit prin el, nu i-a dat darul înțelegerii cuvintelor sale, așa cum rezultă din spusele Sfintei Scripturi: «Cel care închide, acela poate să și deschidă și nimeni altul» (Is 22, 22; Iov 12, 14; Ap 3, 7). Deci, Cuvântul divin este cel care deschide ceea ce este închis și limpezește ceea ce este expus enigmatic”⁴².

Concepția lui Maimonide despre limbă, limbaj, interpret și interpretare a fost greu acceptată de contemporani, dar a readus în discuție posibilitatea relecturii cuvintelor revelate în afara spațiului cultural iudaic, a trecerii lor de la oralitatea tradiției evreiești la exegeza scrisă. Maimonide este cel care „inaugurează un dialog”, întrucât, așa cum accentuează B. Gross, „textul scris, retras în sine însuși, solicită exegeza și necesită interpretare”⁴³.

Capitolul al V-lea – „Fundamentul scripturar al Scrierilor sfinte în religiile monoteiste”, foarte concis, este și destul de provocator pentru cititorul creștin, mai ales în cele trei pagini dedicate relației dintre „Biblia ebraică și Vechiul Testament”⁴⁴. Dorind, parcă, să fie *politically correct*, B. Gross

⁴¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia*, vol. III, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994, p. 420.

⁴² SF. GRIGORIE TAUMATURGUL, *Discursul adresat lui Origen*, XV (SF. GRIGORIE TAUMATURGUL ȘI METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, stud. introd. trad., note și indici de Pr. Constantin Cornițescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești, 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 33-34).

⁴³ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 119.

⁴⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, pp. 121-124.

justifică creștinismul ca finalitate a unui deziderat de împlinire și desăvârșire a iudaismului („Venit⁴⁵ pentru a împlini și a desăvârși iudaismul...”), care „a păstrat de la religia-mamă principiul unui fundament scripturar al credinței – Vechiul Testament –, dar a abandonat ebraica pentru greacă și latină, limbi ale Imperiului”. „Făcând aceasta”, continuă B. Gross, „*el a despărțit Sfânta Scriptură de autenticul său izvor viu și s-a condamnat la o cunoaștere trunchiată, inexactă și stereotipă a Cuvântului (subl.n.)*, care o rupe de dinamismul creator al exegezei talmudice și posttalmudice”. Acest prim paragraf este, de altfel, în concordanță cu întreaga teorie iudaică despre limba ebraică – *Lașon haKodeș* *לשון הקודש*, ca sursă de viață, dar în contradicție cu mărturisirea Duhului în Scriptură și, în consecință, cu credința Bisericii.

Ca să rămânem încă în cadrul literaturii ebraice, autorul Proverbelor insistă pe faptul că „învățătura” este „viață”: „Ține cu tărie *învățătura* și nu o părăsi, păzește-o căci *ea este viața ta*” (*Pr* 4, 13). Sfântul Ștefan, în cuvântarea sa înainte de martiriu, aducea ca exemplu pe Moise, care a primit „cuvinte de viață”: „Acesta este cel ce a fost la adunarea în pustie, cu îngerul care i-a vorbit pe Muntele Sinai și cu părinții noștri, primind *cuvinte de viață* ca să ni le dea nouă” (*FA* 7, 38). Așadar, nu litera, nici limba nu înseamnă ceva, ci duhul de viață pe care acestea le transmit profetic omului. De aceea Sfântul Evanghelist Ioan afirmă că: „Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață” (*In* 6, 63). „Taina dreptei credințe” (*I Tim* 3, 16), așa cum o numește Sfântul Pavel, este Întruparea Fiului, Dumnezeu care „S-a arătat în trup” și Care, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt este izvor și dătător de viață: „Căci, după cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiesc” (*In* 5, 21). „Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai *cuvintele vieții celei veșnice*” (*In* 6, 68), arată Sfântul Petru. Din punct de vedere creștin-ortodox, concluzia este că Hristos „ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai literei, ci ai duhului; pentru că litera ucide, iar duhul face viu” (*2 Co* 3, 6).

Discutabile sunt și afirmațiile următoare: „Adoptarea de către creștinism a unei traduceri în locul versiunii originale ebraice ca text sacru de referință implica o anumită concepție despre funcția limbajului, diferită, credem, de concepția – neformulată și nici gândită – evreiască” și „...abandonarea de către Părinții Bisericii a limbii în care se exprima fondatorul credinței lor...”. B. Gross revine apoi asupra ideii „adoptării” unui text „în locul” celui ebraic, spunând că, spre deosebire de iudaism, „doctrina creștinismului nu este legată de o limbă specifică”. Folosirea textului grecesc al

⁴⁵ Acest participiu, „venit”, pare a sugera un postulat impersonal, o apariție mai degrabă ca rezultat al unei evoluții sociale, și nu realizarea unui plan divin de mântuire prin Mesia – Hristos Domnul.

Septuagintei ține de contextul cultural și istoric al apariției și extinderii Bisericii, și nu de abandonarea textului Scripturii ebraice. De exemplu, Biblia de la Blaj (1795), în „Cuvânt înainte”, argumentează de ce Septuaginta este textul standard al Scripturii Bisericii:

„Apostolii, mărturiile care din Testamentul cel Vechiu le aduc, dintr-această a celor șaptezece de dascăli tălmăcire o scriu. Aceasta besearica la săboarăle a toată lumea o au cetit și, ca dintru o adevărată S. Scriptură, dogmele credinței le-au adevărit și le-au întărit, aceasta S. Părinți o au cetit și o au telcuit și cu aceasta au adevărit și au întărit învățăturile sale, aceasta toate neamurile creștine, la începutul Legii Noao, ca pre o adevărată dumnezeiască Scriptură în limbile sale o au tălmăcit, aceasta easte Scriptura carea toată besearica Răsăritului pururea o au ținut și astăzi o ține”⁴⁶.

Nu putem trece cu vederea că traducerea grecească a fost făcută de erudiți evrei vorbitori de greacă din diaspora Alexandriei Egiptului și, prin urmare, Septuaginta, ca produs al fenomenului „aculturației” iudeo-eline, a fost, dintru început, „proprietatea” exclusivă a iudeilor. Aceasta, precum și folosirea Septuagintei de către Biserică nu pot fi, așa cum B. Gross afirmă, doar „o pactizare cu «puterile»”. Așa cum argumentează Prof. Eugen Munteanu, „în momentul nașterii mozaismului rabinic, Septuaginta a fost repudiată de evrei, care s-au întors la textele ebraice originare. Este acesta momentul în care membrii comunităților creștine primitive din Orientul elenofon adoptă ei înșiși Septuaginta ca text sacru, inspirat de Sfântul Duh”⁴⁷. Dar trebuie să luăm în calcul faptul că prețul mare al unui astfel de manuscris biblic, precum și lipsa de instruire (primară chiar) a multor credincioși făceau de necitit textele sacre grecești sau latinești. Cei mai mulți dintre traducătorii Sfintei Scripturi au fost educați în mediul ecleziastic grecesc sau latinesc, de unde și preferința pentru un text sau altul, cum este cazul lui Nicolae Milescu Spătaru, educat în mediul ecleziastic cel mai conservator, reprezentat de Școala Superioară a Patriarhiei de la Constantinopol⁴⁸. Încă un argument

⁴⁶ *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*. Toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțălesul limbii românești. Acum întâiu s-au tipărit românește, supt stăpânirea preainălțatului împărat al romanilor, Franțisc al doilea, craiului apostolicesc, mare prințip al Ardealului și cealealalte. Cu blagoslovenia Mării Sale, prealuminatului și preasfințitului domnului domn, Ioan Bob, vlădicul Făgărașului. În Blaj, la Mitropolie. Anul de la nașterea lui Hristos 1795, p. 6.

⁴⁷ Eugen MUNTEANU, Ana Maria GINSAC, Ana Maria MINUȚ et al. (eds.), *Vechiul Testament: versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române)*, ed. de text, pref., notă asupra ed, introd., bibliografie, indice de cuvinte și forme, indice de nume proprii de Eugen Munteanu, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2016, p. LX.

⁴⁸ Eugen MUNTEANU, Ana Maria GINSAC, Ana Maria MINUȚ et al. (eds.), *Vechiul Testament: versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu...*, p. 6.

este adus de Prof. Munteanu, în *Studiu filologic*, la ediția critică a Septuagintei lui Nicolae Milescu Spătarul: „Până târziu, în secolul al XIX-lea, mai precis până la 1843, când la Atena se tipărește un text aprobat de Sinodul Bisericii Elene al *Septuagintei*, nu a existat nici o ediție „ortodoxă” oficială a Sfintei Scripturi în limba greacă”. Inclusiv Nicolae Milescu folosește Septuaginta „calvină” de la Frankfurt am Main (1597) ca text „recept” al Septuagintei⁴⁹.

Ca orice traducere, folosind concepte ale unui univers mental diferit de cel ebraic, textul grecesc deformează însă și schimbă semnificația conceptelor originare, fiind sursă de neînțelegeri. „Pentru toate aceste motive”, concluzionează B. Gross, dezrădăcinarea mesajului cuprins în Vechiul Testament din limba lui și din pământul său natal trebuie socotită un moment crucial pentru orientarea noii credințe, o renegare inevitabilă a rădăcinii care i-a dat naștere”. Făcând referire la *Coran*, autorul nostru consideră că iudaismul și islamul nu sunt inițiatoarele Scripturilor Sfinte (oare o aluzie la creștinism?), ci produsul lor, fundamentându-se pe acest suport identitar⁵⁰. De aceea, particularitatea lui Israel constituie doar o parte a întregului, așa cum și Maimonide afirma.

Capitolul al VI-lea se ocupă cu „Cabala și doctrina mistică a limbajului”. Revenind la idei enunțate în *Sefer Iețira* și scrierile lui Iehuda Halevi, cabaliștii, din dorința de a fi în continuitatea tradiției profetice, susțin că limbajul este esența universului. Semnele limbii ebraice constituie universul dintru începuturi și de aici ideea că „stăpânirea elementelor fundamentale ale limbajului, sunet și grafie, cuvinte și nume, va putea îngădui omului să ajungă la Dumnezeu, să aibă o influență asupra Lui, ca și asupra universului”⁵¹. Așa se explică dorința cabaliștilor de a inventa tehnici și procedee mistice utilizând limbajul, permutarea și combinarea consoanelor și a vocalelor, cu scopul de a pătrunde în profunzimea limbajului. La sfârșitul sec. al XII-lea, hasidimii renani au recurs la metode extatice bazate pe valoarea numerică și permutarea literelor, aplicate de această dată nu doar la textul Torei, ci, în primul rând, deși tot în raport cu unele pasaje biblice, la cel al rugăciunii liturgice⁵². Fiecare literă este o lume în sine, afirma Abraham Abulafia, în sec. al XIII-lea, iar Tetragrama este esența oricărei substanțe lingvistice, idee enunțată și de Nahmanide, pentru care Tora este o succesiune de nume divine. Numele Însuși, nepronunțabil, nu trimite la o altă realitate decât

⁴⁹ Eugen MUNTEANU, Ana Maria GÎNSAC, Ana Maria MINUȚ et al. (eds.), *Vechiul Testament: versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu...*, p. LXI.

⁵⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 127.

⁵¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 133.

⁵² B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 143.

la Sine. Așadar, limbajul constituie o categorie religioasă primordială, iar limba nu este doar un instrument de comunicare, ci are și o virtute creatoare și revelatoare.

Capitolul al VII-lea – „Structura umană a întâmpinării” – face referire la teoriile privind limbajul enunțate de Rabi Löw (Maharalul). Mai întâi, B. Gross vorbește despre cele două tipuri de limbaj omenesc: „unul superficial, social, profan, și altul, derivat din aspirația spirituală către sfințenie. Și unul, și celălalt își au centrul de gravitație în om și traduc actualizarea lui ca ființă omenească, al doilea realizând această actualizare în toată extensia sa, în toată plenitudinea sa”⁵³. Apoi, autorul aduce în discuție antropomorfismele biblice: „Totul este formulat din punctul de vedere al celui care primește”. „Antropomorfismele” nu ar putea duce la o concepție corporală asupra divinității, pentru că ele nu vorbesc în nici un fel, nici măcar aluziv, despre Dumnezeu, ci despre modul în care El este perceput în viața oamenilor. Astfel, „textul biblic nu ar fi astfel nici o teologie, nici o antropologie, ci povestea unei întâlniri”⁵⁴.

Un subiect interesant tratat în acest capitol este legat de pervertirile, defăimările, „maladiile” limbajului. Definind *Lașon haRa* לַשׁוֹן הָרָע ca pe un rău radical, Rabi Löw ne conduce în planul metafizic, unde calomnia înseamnă „o atingere adusă noțiunii înseși de unitate, coerenței lumii, finalității și universalității realului”⁵⁵. Deși am mai adus anterior în discuție tema tăcerii, trebuie să spunem că Maharalul este primul care o leagă de problematica limbajului. El invită la o prețuire a tăcerii, la o suspendare a „gândirii vorbitoare”, pentru a găsi „gândirea abstractă”. Tăcerea nu este un refuz al limbajului și nici o stare de extaz. Tăcerea este, pe lângă vorbire, un alt mod de a comunica, afirmă Heidegger⁵⁶, iar von Wittgenstein spune: „Wovon man

⁵³ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 164.

⁵⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 168.

⁵⁵ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 176.

⁵⁶ „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. [...] Die befindliche Verständlichkeit des Inner-Welt-sein spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. [...] Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen *gehören als Möglichkeiten Hören und Schweigen*” („Vorbirea este articularea inteligibilității. [...] Inteligibilitatea situată afectiv a faptului-de-a-fi-în-lume se exprimă ca vorbire. Întregul semnificativ al inteligibilității ajunge la cuvânt. Cuvintele devin semnificații. [...] Ca o condiție existențială a deschiderii Dasein-ului, vorbirea este constitutivă Existenței aceleia. Vorbirii rostite îi aparțin ca posibilități a auzi și a tăcea.”). (Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 2: „Sein und Zeit”, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 214-215).

nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen (Cu privire la ceea ce nu se poate spune, trebuie păstrată tăcerea)⁵⁷.

Tăcerea lui Dumnezeu este diferită de tăcerea oamenilor⁵⁸. Pentru omul necredincios, nici măcar tăcerea lui Dumnezeu nu îi comunică ceva. Dumnezeu Se revelează și prin tăcere, dar rămâne la alegerea omului dacă vrea să primească cel puțin mesajul tăcerii Sale. Dumnezeu, chiar și atunci când tace, este prezent aici, lângă om, El comunică disponibilitatea imediată a intrării în dialog. Dacă ne facem a nu auzi că Dumnezeu ne vorbește, alte voci, alte zgomote ne acaparează auzul. Este evident, astăzi, că cele mai multe conflicte vin din faptul că nu ne auzim unul pe altul. Astăzi, mai mult ca oricând, tăcerea omului trebuie să însemne o întoarcere la o auzire a tainicului, la ceea ce Dumnezeu, în adâncul sufletului omului, vorbește, la revelația Sa în pustia arzătoare de dor divin a conștiinței noastre. În acest loc tainic al liniștii, tăcerea este un dialog al omului cu Dumnezeu.

Tezele enunțate de hasidici privind limbajul sunt prezentate în capitolul al VIII-lea, expunerea lui Benjamin Gross începând cu fondatorul hasidismului, R. Israel Baal Șem Tov. După ce vorbește despre literele Scripturii ca fiind straturi de coajă, Baal Șem Tov dă exemplul cuvântului *teva*, care înseamnă „arcă” și „cuvânt”, și propune o relectură a narațiunii potopului, mai concret *Fc* 6, 16: „Vei face o deschizătură luminoasă cuvântului [Torei și rugăciunii] pentru a contempla prin ea lumea de la un capăt la celălalt”⁵⁹. B. Gross enumeră apoi câteva idei despre limbaj la Țadok haCohen Rabinowitz (sfârșit de sec. al XIX-lea). Acesta respinge critica lui Nahmanide privind conținutul de sfințenie al limbii ebraice doar pentru că este a Torei și pentru că prin ea au vorbit profeții și se întreabă: pentru ce Dumnezeu a ales-o tocmai pe asta și nu alta? Răspunsul este prezentat de B. Gross în paginile următoare, din care redăm principalele afirmații:

„Limba este sfântă deoarece ea este izvorul creațiunii, forța interioară care o face să existe și o menține în exercițiu”. „Toate limbile derivă din limba sfântă”, și sunt ca un ecou mai mult sau mai puțin sonor al acestei Voci primordiale. Totuși, foarte puțini sunt cei conștienți de această origine și gata să facă efortul de a regăsi în idiomurile lor izvorul din care provin. Atunci limba lor devine greoaie, încetează să crească și minciuna se infiltrează imperceptibil

⁵⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 7 (trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2012, p. 188).

⁵⁸ Diac. Cătălin VATAMANU, „Tăcerea divină – dialog continuu între Dumnezeu și om, în revelație”, în: Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Diac. Cătălin VATAMANU, Pr. Cezar-Paul HĂRLĂOANU (eds.), *Vorbirea și tăcerea în revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Pr. prof. dr. Petre Semen*, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 53-54.

⁵⁹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 197.

prin cuvintele care și-au pierdut sensul prim, încărcătura emoțională și legătura cu adevărul”⁶⁰.

În capitolul al IX-lea regăsim teoria limbajului la Moses Mendelssohn (care a tradus Pentateuhul tocmai pentru a facilita contemporanilor învățarea limbii ebraice), pentru care ebraica nu este o limbă sfântă, ci doar mijloc de comunicare. Ceea ce propune M. Mendelssohn contemporanilor este ca, trecând peste șocul eclipsării ebraicii (un fel de negare a vechii credinței), să încerce să caute „izvoarele unei spiritualități vii, care se adresează totalității omului”⁶¹. În *Steaua Izbăvirii*, Rosenzweig folosește metafora nunții pentru rolul limbii în dialogul om-Dumnezeu: „Limba (*Die Sprache*) este un adevărat dar de nuntă pe care Creatorul îl oferă umanității în zorii acesteia; dar ea este și proprietatea comună a tuturor fiilor omului: fiecare participă la ea în felul său; și în cele din urmă este pecetea umanității din om”⁶². Limbajul este astfel asociat intim Revelației: „Creațiunea nu este decât bălbăiala începutului, căci abia în Revelație accede la deplina sa vitalitate pentru a tinde spre Izbăvire”. Limbajul uman trebuie înțeles ca fiind un răspuns (*Ant-wort*) la limbajul divin. Prin acest medium, omul este literalmente „chemat”, interpelat de Dumnezeu: „Te-am chemat pe numele tău, ești al meu” (*Is* 43, 11).

Tăcerea omului în fața lui Dumnezeu, așa cum aceasta este prezentată în Vechiul Testament, este pusă aproape întotdeauna în relație cu ascultarea atentă a cuvintelor Lui. De altfel, îndemnul profetic este de „a tăcea și a asculta”, întrucât auzirea cuvintelor lui Dumnezeu înseamnă, în primul rând, amuțirea locvacității omului și ascuțirea auzului spre un altfel de mesaj decât cel cotidian. Auzirea este un dar de la Dumnezeu, dar și o responsabilitate. *Ps* 39 (40), 9 (7) arată că „deschiderea urechii” (în textul ebraic), altfel spus, auzul, ca dar de la Dumnezeu, așteaptă răspunsul omului: „Iată, vin!... Vreau să fac voia Ta, Dumnezeul meu, și Legea Ta este înăuntrul inimii mele” (vv. 10-11 [8-9]). Deloc de neglijat este modul în care autorul inspirat reliefează în textul ebraic legătura pe care Dumnezeu o creează între ureche (care este deschisă, asemenea unui canal de comunicare) și inima omului, loc de depozitare și de păstrare în siguranță a cuvântului divin. Psalmistul pune accent pe faptul că jertfa și prinosul nu sunt acceptate de Dumnezeu (v. 9), dacă acestea nu vin ca *răspuns* (*Antwort*) la chemarea-vocație primită de om prin auzul coborât și transformat, metamorfozat, în inimă, apoi exteriorizat ca faptă bineplăcută Domnului⁶³.

⁶⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 210-211.

⁶¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 228.

⁶² B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 240.

⁶³ Diac. Cătălin VATAMANU, „Tăcerea divină...”, în: Pr. I. MELNICIUC-PUICĂ, Diac. C. VATAMANU, Pr. C. P. HĂRLĂOANU (eds.), *Vorbirea și tăcerea în revelație...*, pp. 53-54.

Revenind de la interpretarea personală la cuvintele lui Rosenzweig, tăcerea este văzută și ca un semn al singurătății, al unei lumi mute biruite de glasul Revelației, în care „Cuvântul nu este niciodată ultim; el nu este numai rostit, el este și vorbitor. Acesta este adevăratul mister al limbajului: cuvântul cuvântă”⁶⁴. Făcând referire la sărbătorile iudaice, Rosenzweig afirmă sublim:

„Cuvântul se stinge în tăcerea unui a-fi-împreună unanim – căci nu suntem uniți decât în tăcere: cuvântul reunește, dar cei care sunt reuniți păstrează tăcerea; la fel oglinda concavă care concentrează în strâmtul ciclu al anului razele soarelui eternității trebuie să ducă liturghia și pe oameni spre această tăcere [...] Trebuie ca însuși cuvântul să-l facă pe om să învețe tăcerea comunitară”⁶⁵.

Și atunci când vorbește despre statutul ebraiciei, îl leagă pe acesta tot de cult și rugăciune. Prin urmare, ebraica nu este limbă de comunicare, ci limbă sfântă, rezervată studiului și rugăciunii. Împreună cu Martin Buber, Rosenzweig a tradus Biblia în germană, acordând o deosebită atenție sonorității cuvintelor și concreteții lor, cuvântului viu al dialogului dintre Dumnezeu și om. Pentru Rosenzweig, cuvântul lui Dumnezeu este prezentă, este verb, este manifestare intrinsecă a diferitelor atribute divine. Revelația este întâlnire și, prin urmare, „Omul vorbește pentru că mai întâi i-a vorbit Dumnezeu; el poate folosi limbajul iubirii pentru că mai întâi a fost iubit de Dumnezeu”⁶⁶.

Filosofia lui E. Levinas este prezentată la debutul capitolului al XI-lea: „Discurs religios și limbaj al eticii”. E. Levinas pune accent pe rostire, pe întâlnirea eu-Tu, Cuvântul care așteaptă răspuns. Eu înseamnă „iată-mă!”, „trimite-mă!”. Considerând traducerea *Septuaginta* un miracol, E. Levinas numește limba greacă frumoasă, întrucât s-ar distinge prin eleganța stilului și mai ales prin claritatea expresiei⁶⁷. Revelația poate fi însă în orice limbă, căci „nici un rostit nu va epuiza vreodată bogăția Rostirii”⁶⁸.

„Două aventuri prin care trece Scriptura la lectură, două aventuri la fel de necesare. În lectura evreiască, inteligibilul se conturează cu pornire de la o experiență spirituală sau de la o vorbă mereu trecută deja, cu pornire de la o tradiție în care transmite și înnoie merg întotdeauna împreună. Lectură a unui spirit nicicând neprevenit [...] Ea rămâne secretul unei creativități și al unei eterne reinițieri de noutăți care, probabil, este urma inefabilă a unei gândiri marcate de

⁶⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 257.

⁶⁵ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 258.

⁶⁶ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 273.

⁶⁷ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 305.

⁶⁸ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 309.

Revelație. Pe de altă parte, lectura greacă – a cărților și a lucrurilor –, inteligență a unui spirit miraculos de neprevenit, datorită căreia simbolurile încearcă să se descifreze și cel puțin să se rostească limpede [...] Două aventuri inseparabile”⁶⁹.

Ultimul capitol al cărții este dedicat „Renașterii ebraicii și înnoirii ebraismului”. Acest excurs este mai degrabă unul istoric, fiind trasate liniile după care ebraica s-a impus ca limbă oficială (în 1918) și de stat (în 1948). Primul care a visat la o renaștere a ebraicii ca limbă vorbită uzual a fost Eliezer Ben Iehuda, care considera că restaurarea națiunii trebuie să fie concomitentă cu cea a limbii. Sionismul încerca să răspundă provocărilor emancipării societății, făcând un apel pentru întoarcerea la izvoare. Modernizându-se, ebraica ar deveni o limbă utilitară, pierzându-și puterea evocatoare, susceptibilă să ofere națiunii o forță vivificatoare. De unde teama, afirmă B. Gross, citându-l pe Scholem, „pentru ziua în care limba se va întoarce împotriva celor care o vorbesc” și va provoca o gravă criză de identitate, capabilă să repună în discuție însăși reușita acestei extraordinare aventuri”⁷⁰.

Concluziile sunt o sinteză a ideilor despre limbă și limbaj, de la care cititorul s-ar folosi enorm lecturându-le. Având în vedere însă densitatea ideilor unui astfel de demers al autorului, ne rezumăm și noi la a cita pasajul cel mai important al concluziei:

„Aventura limbajului în gândirea evreiască ne poartă astfel în inima tensiunilor care animă istoria poporului, între rezistență și adaptabilitatea unor concepții ideologice de bază. Ea îi exprimă datele intime, cele ale unei experiențe metafizice care încearcă să continue prin realitățile concrete, cele ale unei vocații universale strâns legate de singularitatea sa, cele ale căutării unui echilibru care transcende conflictul dintre sacru și profan”⁷¹.

Lucrarea lui B. Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, este o necesară și competentă reflecție asupra rolului primordial al Cuvântului și al funcției determinante a limbajului în societate, dintotdeauna. Ceea ce face, în plus, ca această scriere să fie recomandată este tocmai meșteșugul lui B. Gross de a reliefa necesitatea relației, a dialogului, a deschiderii unul către altul, a acceptării alterității, a mărturisirii nevoii de sens împreună. Puse cap la cap, teoriile privind limbajul, această „aventură a rostirii”, cum o numește autorul, nu țin de cazuistica filologică sau de analiza determinismului literar, ci sunt experiențe, întâlniri,

⁶⁹ Emmanuel LEVINAS, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Geneva, 1984, p. 46.

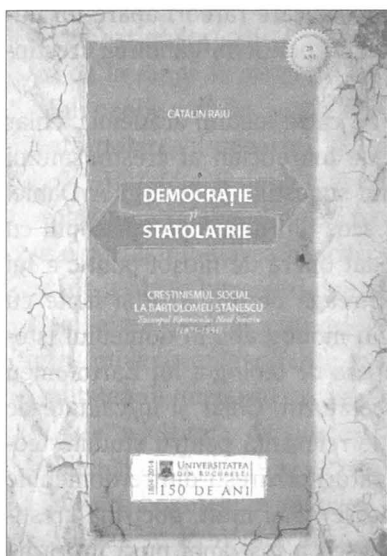
⁷⁰ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 331.

⁷¹ B. GROSS, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, p. 374.

în istorie, ale limbii Revelației cu alte limbi și culturi, reliefând dramele, dar și bucuriile vieții proniare de Dumnezeu.

(Diac. Lect. Dr. Cătălin VATAMANU)

Cătălin RAIU, *Democrație și statolatricie. Creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului Noul Severin (1875-1954)*, Ed. Universității din București, București, 2014, 396pp.



Cartea pe care o avem în vedere abordează, sub formă monografică, un personaj despre care încă se vorbește foarte puțin și, totodată, foarte interesant din istoria României. Ar fi limitativ să pretinzi că Bartolomeu Stănescu aparține (doar) istoriei Bisericii Ortodoxe Române, deși a funcționat un timp îndelungat ca arhiepiscop (1912-1938), iar apoi ca episcop titular al Episcopiei Râmnicului Noul Severin (1921-1938/1940). În egală măsură, el aparține și istoriei statului român, prin calitatea de senator de drept pe care i-a adus-o funcția de eparhial și prin scurta perioadă de directorat la Casa Bisericii (1912-1914). El mai aparține și mediului

universitar, în virtutea funcției de titular al catedrei de Exegeza Noului Testament, de la tânăra Facultate de Teologie Ortodoxă a universității bucureștene, catedră primită în anul 1914, precum și, în general, mediului academic, prin opera construită în jurul ideii sale de creștinism social. Dacă până la amplul studiu monografic al teologului și politologului Cătălin Rău s-a mai vorbit despre Bartolomeu (numit în unele documente și Vartolomeu) Stănescu, a fost numai datorită studiilor academice⁷², căci

„episcopul [...] a încetat să mai existe cu mult înainte să moară. Deși urmaș direct al Apostolilor Mântuitorului Iisus Hristos prin harul arhieriei, numele episcopului a fost șters imediat după 1938 din istoriografia oficială a Bisericii Ortodoxe Române, care are, de altfel,

⁷² Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, Ed. Antet, București, 1997; Alexandra IONESCU, *Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre morale et politique*, Ed. Universității din București, 2001.

vocația și obligația anamnezei nu doar liturgice, dar și pe aceea a membrilor Trupului mistic al lui Iisus Hristos”⁷³.

Din punct de vedere al structurii, monografia cuprinde două mari părți: cercetarea vieții și activității desfășurate de episcopul Stănescu („4. Viața și activitatea episcopului Bartolomeu Stănescu”), respectiv analiza operei de filosofie politică a acestuia sub câteva dimensiuni: conținutul viziunii sale despre creștinismul social („5. Reflecția intelectuală a lui Bartolomeu Stănescu”), analiza modernității politice pe care a formulat-o („6. Modernitatea politică în lectura lui Bartolomeu Stănescu”), identificarea regimului politic ideal pentru România („7. În căutarea celui mai bun regim politic”) și, ca interogație specifică domeniului politologic, dar care rareori apare formulată, identificarea subiectului politic („8. Subiectul politic în gândirea creștin-socială a lui Bartolomeu Stănescu”).

Recuperarea lui Bartolomeu Stănescu de către mediul academic, chiar dacă foarte timidă, s-a făcut în calitatea lui de teoretician al creștinismului social și autor al unor forme concrete. Urmând sugestiile politologilor Daniel Barbu și Alexandra Ionescu, primii care l-au scos din uitare pe episcopul cu origini teleormănene, Cătălin Raiu a aprofundat opera de filosof politic a lui Bartolomeu Stănescu și a restituit o serie întreagă de inițiative și fapte cu totul atipice din viața acestuia. Fiind un studiu monografic în domeniul istoriei ideilor politice, lucrarea lasă la o parte opera de teolog a lui Bartolomeu Stănescu, care își așteaptă nerăbdătoare cercetătorul. Chiar și în calitate de lucrare de știință politică, ea nu este lipsită de relevanță pentru studiile teologice, iar acest lucru nu doar pe temeiul legăturilor firești dintre domeniile cunoașterii umaniste (filosofie politică – teologie). Mai mult, doctrina creștinismului social pe care a teoretizat-o B. Stănescu a fost apoi pusă în forme concrete în eparhia pe care a păstorit-o în calitate de titular. Deci istoria bisericească ar trebui să-și arate interesul măcar pentru inițiativele și realizările din Râmnicul Noul Severin care, până la desființarea acesteia, în 1939, pentru a face loc Mitropoliei Olteniei, era o eparhie de mare însemnătate în jurisdicția românească a Bisericii Ortodoxe: cuprindea cinci județe, fiind a treia în ordinea de precădere după Arhiepiscopiile Bucureștiului și Iașului⁷⁴, unde viețuiau circa două milioane de credincioși, organizați în cel mai mare număr de parohii și mănăstiri de pe cuprinsul întregii țări și cel mai omogen teritoriu din punct de vedere confesional⁷⁵.

⁷³ Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie. Creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului Noul Severin (1875-1954)*, Editura Universității din București, București, 2014, p. 15.

⁷⁴ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 96.

⁷⁵ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 126.

Cea mai de seamă înfăptuire a fost, fără doar și poate, Societatea Preoțească Renașterea (1922-1938). Această organizație a fost creată anume pentru a pune în operă ideile sale de creștinism social pe care le-a dezvoltat în cadrul Cercului de Studii Social-Creștine și în revista „Solidaritatea” (1920-1926). Despre Societatea Preoțească Renașterea aflăm de la autorul monografiei că devenise, către sfârșitul perioadei interbelice, „unică în ortodoxia mondială, tocmai datorită împletirii atipice pentru ortodoxie a atotputerniciei chiriarhale cu libertatea de acțiune a preoților, sub forma unei societăți descrisă ca familie evanghelică, școală și instituție de colaborare⁷⁶”. Multe dintre ideile profesate de creștinismul social și-au găsit aplicarea în cadrul acestei societăți preoțești. Dintre acestea, reținem câteva de mare însemnătate: „ruperea barierelor canonice dintre chiriarh și clericii săi și apropierea de aceștia «ca de la sânge la sânge și de la suflet la suflet, o singură ființă»”, ceea ce era total neobișnuit în organizarea administrativ-canonice, unde „ierarhul are toată puterea în eparhia sa, preoții fiind doar delegați ai acestuia în teritoriu”⁷⁷. Reținem și două măsuri complementare, menite să rezolve complicata problemă a relației dintre Stat și Biserică și dramatica situație a preoților: pe de o parte, înființarea băncilor preoțești, iar pe de altă parte, obligarea preoților de a alege între cariera politică și vocația sacerdotală. Acestea sunt complementare deoarece un motiv pentru care preoții participau la viața politică prin implicarea în diferite partide era tocmai „situația financiară precară”: „calitatea de membru al unui partid politic era sinonimă pentru mulți clerici cu supraviețuirea, deoarece doar preoții parohi erau asimilați funcționarilor publici și deci plătiți de la bugetul de stat, iar restul personalului clerical era plătit din bugetele primăriilor comunale și, deci, la îndemâna oamenilor politici locali”⁷⁸. Prin radicalizarea atitudinii sale față de preoții care activau în politică (de la 1926, când manifesta o anumită moderație, până în 1930, când devine „primul ierarh” care cere preoților să renunțe la afilierea politică⁷⁹), Stănescu și-a antagonizat o bună parte din mediul bisericesc. Problema nu era deloc una simplă în epocă, căci dacă Bartolomeu Stănescu vedea o incompatibilitate între preoție și politică, Nicolae Colan, episcop al Clujului (1936-1957) și ministru al educației și cultelor în dictatura carlistă (1938-1939), afirma că preoții au îndatorirea de a practica politica de partid⁸⁰.

Ceva merită spus și despre locul ocupat de Stănescu în Sf. Sinod. E un paradox că, deși se bucura de influență, situându-se în epicentrul sinodal,

⁷⁶ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 145.

⁷⁷ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 145.

⁷⁸ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 153.

⁷⁹ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 155.

⁸⁰ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 155.

alături de patriarhul Miron Cristea și mitropoliții Nicolae Bălan al Ardealului (1920-1955) și Nectarie Cotlarciuc al Bucovinei (1924-1935)⁸¹, nicio clipă ideile și formele concrete ale creștinismului social nu au trecut dincolo de marginile eparhiei sale. Altfel spus, s-a aflat concomitent în nucleul influenței și la periferia adunării episcopilor. S-a opus nu doar lui Nicolae Colan, în ceea ce privește activitatea politică a clerului, ci și lui Miron Cristea, în ceea ce privește atitudinea față de camarila regală. În această privință, unicul „aliat” al lui Bartolomeu Stănescu a fost Gurie Grosu, mitropolitul Basarabiei (1928-1936). Relația a fost, s-ar putea spune, de proporționalitate inversă, căci pe măsură ce regele Carol al II-lea alimenta camarila căreia aparținea și patriarhul Miron Cristea, pe atât îi reducea la tăcere pe concurenții acestora⁸². Nu este întâmplător că atât Gurie Grosu, cât și Bartolomeu Stănescu și-au încheiat activitatea clericală prin decret regal, confirmat ulterior de Sf. Sinod⁸³ și, un timp relativ semnificativ (1932-1938), s-au aflat „în proximitatea Mișcării Legionare”⁸⁴. De altfel, felul în care Bartolomeu Stănescu a trecut de la susținerea democrației și a libertății, în cuvânt și în faptă, la simpatizarea unei mișcări nedemocratice și antisistem reprezintă o problemă care în mod profitabil ar trebui lărgită.

Obrocul sub care a fost plasată figura lui Bartolomeu Stănescu are o explicație obiectivă, căci acesta „iese din scena istoriei ca un personaj refuzat de mai multe regimuri politice (dictatura carlistă, legionarism, dictatura antonesciană și regimul comunist)”⁸⁵, dar și una subiectivă, pentru că B. Stănescu a exprimat idei greu digerabile pentru istoriografia oficială a Bisericii Ortodoxe Române, având calitatea unui avangardist sau a unui dizident (pe care nu le evocăm aici, lăsându-le cititorului spre a fi analizate cu discernământ) și pentru raportarea îndătinată față de mediul politic (pe care am schițat-o mai sus). Cu toate acestea, cele mai importante două proiecte ale sale au rodit în timp, chiar dacă numele și persoana sa au rămas în perimetrul discreției: este vorba despre creștinismul social, care a fost conservat în doctrina „apostolatului social” prin care patriarhul Justinian Marina s-a opus fazei opresive a regimului comunist (anii '50), și despre oficializarea soluției sale la problema politică, după anul 2000, când Sf. Sinod a decis că preoții care vizează o carieră politică trebuie să renunțe la epitrahil. În ambele situații, paternitatea nu i-a fost recunoscută, chiar și atunci când filiația era mai mult decât evidentă. Bunăoară, gestul din 1972 al patriarhului Justinian, „de

⁸¹ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 133.

⁸² C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 185.

⁸³ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 187.

⁸⁴ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, pp. 174-181.

⁸⁵ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 354.

a-și aroga sieși meritul pentru înființarea băncilor populare”, deși modelul, „de noutate la nivelul ortodoxiei românești” fusese pus în aplicare de Bartolomeu în eparhia unde Marina funcționa ca preot de țară și învățător⁸⁶.

Croiala atipică a lui Bartolomeu Stănescu, rezultată din întâlnirea calităților de episcop titular al unei importante eparhii, senator de drept și intelectual cu operă (nu trebuie uitat că, după licența în teologie ortodoxă, la Sorbona a mai obținut încă două licențe, în litere și drept, pentru ca să devină apoi doctorand al lui Emile Durkheim, toate acestea în decurs de șase ani, timp ce i-a permis să aprofundeze ideile creștinismului social din Franța), ne obligă să nu rămânem indiferenți. Interesul trebuie să însemne, deopotrivă, efortul de a continua studiul monografic prin studierea operei de teolog și necesitatea de a-i analiza critic viața și opera, dominată de lumini și umbre, de idei valoroase care, prin lucrarea Harului dumnezeiesc, au fost metabolizate de Biserica Ortodoxă, cât și de idei discutabile care ne interpelează. Pe lângă aceasta, este nevoie de republicarea, într-o ediție critică, a tuturor lucrărilor care acum se află risipite într-o mulțime de surse și, inevitabil, sunt amenințate cu dispariția totală. Efortul nu va fi lipsit de însemnătate, căci opera și viața lui Bartolomeu Stănescu reprezintă o prețioasă cheie de a înțelege extrem de complicata situație a Bisericii Ortodoxe Române din perioada interbelică.

(Lect. Dr. Nicolae DRĂGUȘIN)

Pr. Nicușor BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea: analiză și evaluare*, Ed. Universității din București, București, 2017, 530pp.

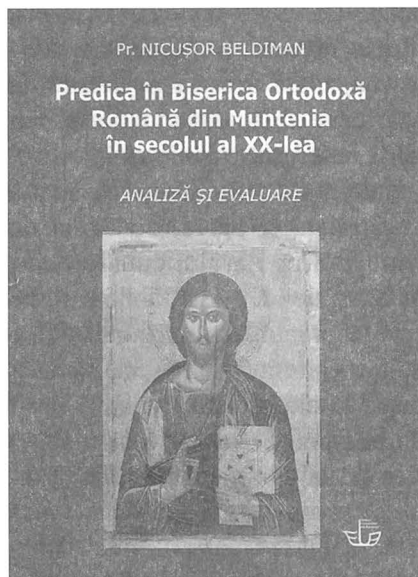
Lucrarea diaconului Gheorghe Comșa⁸⁷, *Istoria predicei la români*, tipărită în 1921, reprezintă încununarea unei cercetări de pionierat în domeniul omileticii, autorul prezentând scurte portrete bio-bibliografice ale slujitorilor Bisericii care s-au remarcat prin activitatea învățătoarească, dar și principalele colecții de predici tipărite în spațiul românesc, din sec. al XV-lea și până la începutul sec. al XX-lea. Evident, odată cu trecerea timpului, în mediul teologic s-a resimțit nevoia de a continua efortul viitorului ierarh arădean, astfel că, la aproape un secol distanță, lucrarea ce constituie teza de doctorat a părintelui Nicușor Beldiman, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea: analiză și evaluare*, publicată

⁸⁶ C. RAIU, *Democrație și statolatrie*, p. 144.

⁸⁷ Grigorie (Gheorghe) Comșa a fost episcop al Aradului între 1925 și 1935.

acum într-o nouă ediție, oferă o analiză temeinică și ancorată în realitatea activității omiletice din regiunea Munteniei, de la începutul secolului trecut și până în prezent.

Lucrarea este centrată asupra ilustrării celor mai destoinici predicatori ai Bisericii Ortodoxe Române care au activat în ultimele douăsprezece decenii, dar mai ales asupra conținutului și originalității discursului lor omiletic, reprezentând „o radiografie quasi-completă a istoriei predicii ortodoxe din Muntenia sec. XX”⁸⁸. Pentru a răspunde acestei provocări academice, autorul cercetează un număr impresionant de predici (predici tematice, omilii, panegirice și pareneze), prezentând principale teme omiletice identificate și, totodată, reliefând importanța acestora pentru viața Bisericii și a creștinului de astăzi.



Structurată în șase capitole, lucrarea se deschide cu prezentarea celor dintâi misionari creștini, care au făcut cunoscut cuvântul Evangheliei, și a primelor scrieri omiletice care s-au

tipărit pe teritoriul viitoarelor provincii românești. Prin acest demers, se afirmă fundamentul teologic și cultural al predicii sec. al XX-lea, conservat prin păstrarea neștirbită a învățăturii de credință, transmisă prin Sfânta Tradiție, și a asumării valorilor poporului român. Prezentarea modului în care învățătura Mântuitorului Hristos a pătruns și s-a propagat în decursul secolelor în acest spațiu dovedește legătura neîntreruptă dintre prezent și trecut, predica de astăzi fiind un ecou al predicii Sf. Ap. Andrei, rostită în Dobrogea primului secol creștin. De asemenea, părintele Nicușor Beldiman propune o selecție a celor mai importante scrieri omiletice cunoscute până în sec. al XX-lea, dintre care pot fi amintite *Cazaniile*, *Didahiile* Sf. Ierarh Martir Antim Ivireanul, precum și volumele de predici ale unor teologi, precum Samuil Micu (1754-1806), Petru Maior (1760-1821), Eufrosin Poteca (1786-1858), Zaharia Boiu (1834-1903).

În continuarea acestui capitol este prezentat un tablou exhaustiv, unde sunt zugrăvite portretele celor mai de seamă reprezentanți ai predicii

⁸⁸ Pr. Vasile GORDON, „Cuvânt introductiv”, în: Pr. Nicușor BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea: analiză și evaluare*, Ed. Universității din București, București, 2017, p. 13.

românești. Din rațiuni metodologice, sec. al XX-lea este împărțit în trei perioade, fiecareia fiindu-i dedicat un capitol distinct: 1900-1945, 1945-1989 și după anul 1989. Așa cum rezultă din paginile lucrării, intenția autorului nu este de a realiza un simplu dicționar în care să fie amintite date privitoare la viața și scrierile predicatorilor (sunt înfățișate, respectându-se criteriul cronologic, chipurile a peste 30 de personalități⁸⁹, ierarhi și preoți, dar și un mirean – Prof. dr. Teodor M. Popescu), ci de a expune stilul omiletic al fiecăruia, răspunzând următoarelor exigențe: delimitarea părților constitutive și identificarea strategiilor de alcătuire, precum și evidențierea elementelor de limbaj specifice fiecărei predici. Prin această analiză, autorul dovedește o cunoaștere temeinică a strategiilor de redactare a predicii, însoțită de un dezvoltat simț critic, identificând elementele prin care este particularizată opera fiecărui slujitor al amvonului. Întrucât spațiul nu permite o prezentare în detaliu, se cuvine a fi menționate câteva pasaje edificatoare cu privire la cercetarea de față. Astfel, se remarcă atenția acordată planului predicilor, fiind analizate, din punct de vedere al conținutului și al formei, elementele care contribuie la realizarea originalității omiletice. În acest sens, în subcapitolul denumit „Structura predicilor”, care însoțește analiza stilistică și de limbaj, părintele Nicușor Beldiman prezintă particularitățile de conținut, specifice operei omiletice a predicatorilor studiați. Asupra momentului *tratării* din cadrul predicilor Preafericitului Părinte Daniel, sunt emise următoarele considerații:

„*Tratarea* are ca scop dezvoltarea ideilor, expunerea argumentelor. Majoritatea cuvântărilor conțin mai întâi o explicație despre importanța zilei respective, așa cum remarcăm în *Predica la Duminica Vameșului și a Fariseului*, ce marchează începutul perioadei Triodului și e denumită astfel după Evanghelia ce se citește în acea zi, cultivând intens «rugăciunea smerită, pocăința sinceră, milostenia darnică și postul acceptat în mod liber». Prin narațiune sunt expuse faptele din punct de vedere istoric, așa cum procedează în predicile *Postul în Vechiul și Noul Testament* sau în *Postul – sprijinitor al pocăinței*, când răspunde la întrebarea «Cine este Sfântul Andrei Criteanul?». Argumentarea susține opiniile autorului într-o manieră bazată pe

⁸⁹ *Perioada 1900-1945*: Patriarhul Miron Cristea, Patriarhul Nicodim Munteanu, Pr. Marin C. Ionescu, Pr. Toma Chiricuță, Pr. Em. Pasculescu Orlea, Arhim. Vasile Vasilache, Pr. Mihail Bulacu, Pr. Gheorghe Paschia, Arhim. Iuliu Scriban; *Perioada 1945-1989*: Pr. Ștefan Slevocă, Patriarhul Justinian Marina, Pr. Ioan G. Coman, Pr. Ene Braniște, Pr. Sebastian Chilea, Pr. Nicolae Balcă, Pr. Anatolie Zarea, Patriarhul Iustin Moiescu, Arhim. Veniamin Micle, Pr. Nicolae Petrescu, Pr. Nicolae Necula; *După anul 1989*: Arhid. Petru I. David, Pr. Petre Teodor, Pr. Boris Răduleanu, Prof. Teodor M. Popescu, Pr. Constantin Galeriu, Patriarhul Teoctist Arăpașu, Pr. Leon Arion, Arhim. Sofian Boghiu, Pr. Vasile Gordon, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

logică, arătând în predica la *Duminica Sfintei Cruci* că Evanghelia a treia din Sfântul și Marele Post al Paștilor, deși scurtă, este bogată în semnificații privind taina vieții creștine și întărește duhovnicește pe aceia care postesc, pentru a ajunge la concluzia că trebuie «să ne asumăm și să purtăm crucea vieții noastre și să facem din ea drum spre Înviere, adică prilej de apropiere și de unire cu Hristos cel Răstignit și Înviat»⁹⁰.

Asupra parenezelor reunite în volumul al XII-lea din opera Patriarhului Justinian Marina, *Apostolat Social*, este alcătuită o sinteză critică, în care, făcând amintire de contextul în care ele au fost alcătuite, sunt evidențiate principalele elemente de originalitate:

„Forma succintă, înlănțuirea originală a ideilor exprimate în diferite ocazii, presărate cu mult iz specific discursurilor partizanilor politiciii din acele vremuri, rămân totuși mărturii demne de luat în seamă pentru o perioadă grea din istoria României. Având neghina discursului precizat mai sus, fără de care însă cuvântările nu puteau să iasă de sub teascurile tipografiei, aceste pareneze sunt redactate într-o notă specifică, cuprinzând idei proprii învățaturii ortodoxe, ascunzând în miezul lor grăul curat al Predaniei și Evangheliei primite de la Însuși Mântuitorul Hristos [...] Adevărurile fundamentale ale dreptei credințe sunt înveșmântate în imagini cu figuri stilistice atrăgătoare, străbătute de căldură și naturalețe, stabilind comuniunea sufletească mereu chemătoare spre hotărâre și faptă. Pe lângă aceste formulări specifice, nota caracteristică a parenezelor de față o reprezintă totuși titlurile bogat formulate ale cuvântărilor, care nu sunt altceva decât rezultatul extragerii directe a acestor fraze din contextul în care au fost rostite, devenind titlurile generos exprimate ale volumului studiat»⁹¹.

De asemenea, analiza cuprinde și o identificare a izvoarelor studiate de predicatori în procesul de alcătuire a predicii. Prin acest demers, predica este arătată ca fiind rezultatul cercetării și valorificării surselor de inspirație. În cuprinsul predicilor se constată centralitatea cuvântului Sfintei Scripturi, însă, alături de acest izvor revelațional, mai sunt amintite și altele, precum scrierile Sfinților Părinți, *Viețile Sfinților*, Istoria Bisericească, literatura laică etc. Asupra surselor la care părintele profesor Ene Braniște face trimitere în cuvântările sale, autorul aduce următoarele precizări:

„În alcătuirea cuvântărilor sale, părintele utilizează în proporție covârșitoare Sfânta Scriptură spre a-i familiariza pe credincioși cu textul sfânt al Vechiului și Noului Testament. Textele scripturistice

⁹⁰ Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, pp. 237-238.

⁹¹ Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, p. 129.

folosite în predici sunt bine alese și integrate organic în corpul predicilor, sporind valoarea doctrinară a acestora. Nu omite, pe alocuri, nici izvorul patristic [...] Când vorbește despre cei care amână mărturisirea păcatelor, neglijând astfel importanța Tainei Mărturisirii în viața creștină, aduce un exemplu din scrierile Sfântului Teodor Studitul: «Un Sfânt Părinte bisericesc aseamănă pe unii ca aceștia cu corăbierii leneși, care, atunci când apa mării pătrunde prin vreo crăpătură în corabie, se lenevesc să o scoată, iar ea tot adunându-se mereu, îneacă și corabia și pe ei». De asemenea, tot pentru argumentarea acestei teme apelează la Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Clement Romanul, Tertulian și Fericitul Augustin. Dintre autorii români remarcăm că valorifică pe George Coșbuc (*Gazel, Rugămintea din urmă*), Gala Galaction (romanul *Roxana*), preotul martir Ilarion Felea (*Religia iubirii*) și pe Nicolae Iorga [...] O notă distinctă este folosirea cu predilecție a cărților de cult, deoarece prin formația sa de liturgist consacrat cunoștea foarte bine iconografia bisericească, dovadă că utilizează foarte des *Triodul, Ceaslovul, Molitfelnicul, Penticostarul și Octoiul*”⁹².

Capitolul al cincilea, intitulat „Genuri și teme prioritare în predicile secolului al XX-lea în Muntenia. Prezentare selectivă”, este rezultatul lecturării cu acribie a unui volum impresionant de predici, păstrate în manuscris sau tipărite, fiind prezentate aproximativ 100 de teme omiletice. Această amplă expunere este precedată de o introducere într-un subiect de mare importanță pentru omiletică, anume *genurile predicii*, care cuprinde elemente teoretice despre *omilie, predica propriu-zisă sau sintetică, panegiric și pareneză*, constatându-se că în opera predicatorială din Muntenia sec. al XX-lea „au fost utilizate toate cele patru mari genuri ale propovăduirii – omilia (8%), panegiricul (25%) și pareneza (10%) –, o pondere mai mare având-o predica propriu-zisă (tematică), în proporție de 57%”⁹³. Cercetarea părintelui Nicușor Beldiman se întemeiază pe cunoașterea temeinică, adânc înrădăcinată în litera și duhul Sfintei Scripturi, a învățăturii de credință a Bisericii, exigență fundamentală pentru asumarea acestei expuneri tematice exhaustive. Fără a fi covârșit de numărul impresionant de trimiteri bibliografice pe care le utilizează, autorul alcătuiește o analiză logică și coerentă, rezultată dintr-o atentă selecționare și dispunere a materialului cercetat. Astfel, este propusă o clasificare sixpartită a temelor omiletice, în următoarea ordine: *morale, dogmatice, misionare, liturgice, biblice, istorice* (enumerarea se realizează cu respectarea criteriului alfabetic).

⁹² Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, pp. 136-137.

⁹³ Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, p. 252.

Fiecărei teme i se alocă un spațiu consistent, fiind evidențiate multiple perspective redate în predicile studiate. De aceea, scopul lucrării nu este de a reitera principii și cugetări, ci de a valorifica și actualiza conținutul lor. Întrucât o prezentare amănunțită a temelor nu poate fi posibilă, se impune, totuși, indicarea câtorva elemente care particularizează cercetarea de față și care o transformă într-o sursă bibliografică de mare ajutor pentru slujitorii Sfântului Altar. În acest sens, tema „familia creștină” este alcătuită din scurte analize ale următoarelor subiecte: „Familia este cea mai veche și cea mai importantă instituție”, „Familia reprezintă cea dintâi și cea mai importantă școală a moralității”, „Necesitatea educației religioase a copiilor în familie”, „Importanța prezenței și ajutorului lui Dumnezeu în cadrul familiei creștine”, „Părinții sunt colaboratori cu Dumnezeu la opera creației neamului omenesc, sunt auxiliarii Lui”, „Educația copiilor în familia creștină este o obligație fundamentală a părinților”, „Școala continuă educația începută în familie”, „Cine se căsătorește trebuie să aducă pe lume vârstare noi”, „Atitudinea copiilor față de părinți”, „Cinstirea părinților nu trebuie să înceteze niciodată”. Cu privire la datoria celor ce se căsătoresc de a zămisli prunci, este proiectată o imagine a situației actuale, plină de provocări, a familiei, asupra căreia a reflectat și unul dintre cei mai mari predicatori ai Bisericii Ortodoxe Române, părintele Ștefan Slevoacă:

„Cine se căsătorește trebuie să aducă pe lume vârstare noi, după cum cel ce se încorporează în oștire trebuie să învețe mânăuirea armelor. Tot în legătură cu familia creștină stă și nașterea de copii, temă deosebit de actuală, întrucât rostul școlii este de a împărtăși știința de carte, cel al tribunalelor de a împărți dreptatea, iar rostul căsătoriei este de a zidi viața nouă prin nașterea de prunci. Există anumite situații, în care, prin voia divină, familiile sunt lipsite de copii. Cei care cred în Dumnezeu și în purtarea Lui de grijă, trebuie să primească cu toată resemnarea această încercare, stăpânindu-și întristarea prin înfierea de copii orfani și prin faptele înrudirii creștine față de cei lipsiți și părăsiți. Sunt nenumărate cazuri când soții nu voiesc să fie părinți. Ei împlinesc actul legiuit născător de viață, dar nu permit urmarea lui firească [...] Cu privire la acest aspect, preotul Slevoacă, în *Predica la Duminica a XXX-a după Rusalii*, consemnează: «Cauzele nerodniciei voite sunt mai multe. Este întâi goana după plăceri a omului modern. Nașterea și creșterea copiilor cer multe sacrificii, îl obligă pe om să se lipsească de multe. Odihna e tulburată, somnul părinților stingherit. Pentru a hrăni mai multe guri flămânde se cere o muncă mai intensă, pentru a te îngriji de acoperirea atâtor trupuri

trebuie să te îmbraci tu, părintele, mai modest. Oamenii vor să se distreze, să petreacă...”⁹⁴.

Din corpusul temelor, de o mare însemnătate pentru viața Bisericii sunt cele dogmatice și misionare. Deși sunt tratate separat, între acestea există o unitate indisolubilă, misiunea Bisericii fiind posibilă numai prin însușirea și păstrarea adevărului de credință, așa cum a fost primit de la Mântuitorul Iisus Hristos. Modul în care sunt expuse temele reprezintă mărturia înțelegerii învățăturii Bisericii, dar și a capacității de transmitere a conținutului acesteia către credincioși. În acest sens, poate fi redat un fragment în care, amintite fiind cuvintele părintelui Constantin Galeriu, se găsește expusă taina Sfintei Cruci, care îl conduce pe om către înviere:

„Pentru creștini, Crucea reprezintă, de la Răstignirea Mântuitorului, mijlocul prin care Hristos S-a adus jertfă, sfărâmând porțile iadului [...] Când vorbește de ancorarea crucii personale în Crucea lui Hristos, pentru părintele Galeriu, crucea devine nu doar jertfă (durere, necazuri, boli, moarte), ci cale către înviere: «În mod obișnuit, când vorbim de cruce, înțelegem mai întâi nevoie și încercări sau o boală, suferință, moarte. Dacă însă în toate acestea, care alcătuiesc crucea mea, rămân singur, le port singur, cu puterea și orizontul meu mărginit, în care dincolo de suferință și moarte nu mai văd nimic, decât sfârșitul, atunci, lipsit de harul și adevărul (*In* 1, 7), de lumina și puterea lui Hristos, lesne mă cuprinde neliniștea, descurajarea [...] Dar când crucea mea e prinsă în crucea lui Hristos, ca mlădița în viță, ca raza în soare, atunci se luminează întreg sensul și orizontul ei. În Hristos, crucea nu e un punct final, nu e sfârșit, ci cale; cale luminoasă spre înviere»”⁹⁵.

Partea finală a cărții tratează despre *limbaj* (mijlocul principal de comunicare între oameni) și *stil* (modalitatea prin care este marcată personalitatea oratorului/autorului într-un enunț), noțiunile teoretice găsiindu-și aplicarea în subcapitolul „Studii de caz. Prezentare selectivă a predicilor din cele patru genuri omiletice”. Analiza efectuată asupra cuvântărilor selectate este structurată în două părți: 1) prezentarea planului predicii și a strategiilor de redactare; 2) analiza stilistică a predicii – stilul gramatical și literar. *Studiile de caz* înfățișează creativitatea și originalitatea predicatorilor, stăruind asupra particularităților stilistice, elemente care transformă predica într-o creație personală, rod al gândirii luminată de har. Totodată, analiza propune un model de lucru pentru cei care sunt atrași de frumuse-

⁹⁴ Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, p. 273.

⁹⁵ Pr. N. BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, p. 331.

Tea predicilor, întrucât prezintă nu doar informația, ci și modalitatea prin care poate fi împărtășită auditoriului.

În concluzie, lucrarea de față reprezintă un material de mare importanță și actualitate pentru studiul teologic actual, întrucât, fără a fi o simplă sinteză istoriografică, valorifică operele unor personalități omiletice care s-au remarcat prin conținutul și originalitatea predicilor. Prin conținutul ei, cercetarea părintelui Nicușor Beldiman se adresează, în mod special, celor care se îndeletnicesc cu propovăduirea cuvântului Evangheliei, întrucât, prin varietatea temelor prezentate și a analizelor omiletice amplu dezvoltate, aceasta oferă noi metode de lucru și direcții de studiu.

(Drd. Andrei-Emanuel RADU)

François BRUNE, *Sfântul Pavel. Mărturia mistică*, trad. Șerban Velescu, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2011, 222pp.



Personalitatea Sf. Apostol Pavel fascinează lumea creștină de 2000 de ani. Epistolele sale răspund și astăzi nu doar întrebărilor teologilor și istoricilor cu privire la viața primelor comunități creștine, ci și credincioșilor simpli, care pot afla în aceste vechi scrieri revelate răspunsuri esențiale la provocările și nevoile lor spirituale. Savanții bibliști din modernitate au dedicat și dedică foarte multe studii, volume și monografii vieții și gândirii Sf. Apostol Pavel, vastitatea acestei literaturi și mai cu seamă diversitatea aspectelor abordate demonstrând, încă o dată, importanța personalității Sf. Ap. Pavel pentru gândirea creștină. Fără a cădea în extrema protestantismului liberal, care l-a făcut

responsabil pe marele Apostol de accentele cele mai importante ale creștinismului, chiar dincolo de ceea ce a învățat Iisus, se poate totuși afirma că dacă în Sfintele Evanghelii aflăm învățătura revelată prin Hristos, Epistolele pauline sunt cele în care aflăm pentru prima dată aceste învățături aplicate în varii contexte ale comunităților creștine din Biserica Primară. Iată de ce,

gândirea paulină reflectată în corpus-ul care îi poartă numele este model și normă pentru viața și gândirea creștină.

În spațiul teologic românesc, pe lângă volumele și studiile dedicate vieții și teologiei pauline redactate de bibliștii de la noi⁹⁶, au apărut în ultimii 20 de ani mai multe traduceri ale unor volume publicate în alte spații culturale. Printre multe alte titluri, este de remarcat volumul lui François Brune, apărut, în 2011, la Editura Univers Enciclopedic Gold sub titlul *Sfântul Pavel. Mărturia mistică*, în traducerea lui Șerban Velescu. Autorul este preot catolic cu studii consistente de limbi clasice (Sorbona) și de teologie (Institutul Catolic din Paris și Universitatea din Tübingen), specializat în domeniul biblic la Institutul pontifical Biblic din Roma și a predat la marile seminarii din Franța. F. Brune este autor al mai multor lucrări, o parte dintre acestea fiind traduse deja în limba română⁹⁷.

Volumul dedicat Sf. Pavel se distinge prin ingeniozitatea extraordinară a autorului de a prezenta chestiuni de specialitate într-un limbaj simplu, precum și prin capacitatea de sinteză. De asemenea, volumul este extrem de interesant prin tematica abordată, autorul luând în calcul mărturiile despre experiențele mistice ale Sf. Apostol Pavel (în mod special textul din 2 *Corințeni* 12, 7) în scopul de a avea acces la înțelegerea adecvată a vieții și gândirii pauline (p. 34). Împărțit în două capitole, precedate de o „Introducere” și încheiate cu „Concluzii” și „Bibliografie”, volumul este o veritabilă introducere în opera paulină. Fără să piardă din vedere tema specifică a volumului, autorul reușește să sintetizeze cele mai importante momente legate de viața și activitatea Sf. Apostol Pavel. Astfel, în „Introducere” se referă la cele mai importante surse ale cercetării sale: Faptele Apostolilor, Epistolele pauline, literatura apocrifă. Primul capitol este dedicat vieții Sf. Apostol Pavel, viață care nu este doar creionată în câteva pagini, ci autorul reușește, printr-un dialog critic cu literatura de specialitate, să atingă unele din cele mai controversate momente ale vieții Apostolului. Punctul central al acestui capitol îl constituie convertirea de pe drumul Damascului și celelalte experiențe mistice despre care găsim mărturii în *corpus*-ul paulin. Părintele Françoise face o

⁹⁶ Dintre monografiile românești, amintim aici doar: Diac. Dr. Grigorie T. MARCU, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939; Dr. Liviu G. MUNTEANU, *Viața Sfântului Apostol Pavel*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2004; Pr. Dr. Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Pavel*, Ed. Basilica, București, 2016.

⁹⁷ Redăm aici cele mai cunoscute titluri: *Pour que l'homme devienne Dieu*, Dangles, 1992; *Les morts nous parlent*, France Loisirs, 1993 (traducere în română: *Morții ne vorbesc*, trad. Șerban Velescu, Ed. Enciclopedică, București, 1994); *Christ et karma, la réconciliation*, 1995 (traducere în română: *Hristos și karma: Spre reconciliere*?, Ed. Univers Enciclopedic, 1997); *À l'écoute de l'au-delà* (în colab. cu Rémy Chauvin), Philippe Lebaud, 1999; *Les miracles et autres prodiges*, Editions du Félin, 2000 (traducere în română: *Miracole și minuni*, Ed. Univers Enciclopedic, 2008); *La Vierge du Mexique, ou le miracle le plus spectaculaire de Marie*, Le Jardin des livres, 2002, ș.a.

analogie interesantă, punând aceste mărturii din Noul Testament alături de alte mărturii creștine despre experiențe asemănătoare. Astfel, el amintește mai multe convertiri la creștinism care au avut loc în urma unor arătări ale lui Hristos sau ale Fecioarei Maria în sec. XX: hindusul Sundar Singh, tânărul indonezian musulman Bambang Dwi Byantoro – care devine primul preot ortodox din Indonezia cu numele de Daniel –, ateul André Levet (pp. 34-40). Fără să insiste, autorul amintește de experiențe mistice renumite din Apus, precum cele trăite de Thérèse Neumann sau Sf. Francisc de Assisi, de aparițiile Fecioarei de la Fatima, dar și de vederea luminii necreate din Răsărit, așa cum este această experiență descrisă în scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, ale Sf. Serafim de Sarov sau ale cuvioșilor contemporani din Sf. Munte Athos. Toate acestea arată că evenimentul Schimbării la Față, cu vederea lui Hristos în lumină, precum și celelalte texte, în special din *Fapte* și din *Epistole*, care relatează astfel de evenimente pot fi și trebuie luate în calcul. Concluzia lui Brune este că în Occident teologii au acordat mai puțină atenție acestui fenomen (p. 40), exegeza biblică occidentală văzând în textele care descriu aceste experiențe doar „compoziții literare cu conținut metaforic” (p. 31)⁹⁸. Părintele Françoise Brune merge mai departe și asociază cuvintele pauline din *2 Corinteni* 12, 2 despre ridicarea la „al treilea cer” cu fenomenul numit în modernitate „experiență la hotarele morții” – EHM (termenul consacrat în limba engleză este „near death experience” - NDE). Citând numeroase mărturii ale celor care în contemporaneitate au trăit și au descris o EHM, autorul trage din nou concluzia că experiențele mistice ale Sf. Pavel sunt esențiale pentru a înțelege viața și teologia marelui Apostol (p. 54).

Capitolul al doilea, cu titlul „Teologia mistică a Sf. Ap. Pavel”, ocupă cea mai mare parte a lucrării (pp. 69-206). Autorul pleacă de la constatarea că „Sf. Apostol Pavel s-a aflat, fără să fi vrut, în centrul tuturor marilor frământări teologice care au sfâșiat Bisericele” (p. 70). Prima frământare pe care o analizează este despărțirea Bisericii de Sinagogă. Fără să fie de acord cu cei care îl consideră pe Sf. Pavel drept unicul responsabil de această despărțire, Brune demonstrează că Hristos este sursa învățăturii creștine și că, deși există o continuitate între Iudaism și Creștinism, acesta din urmă vine cu o viziune diferită asupra „dreptății”, care nu este obținută prin legalism, ci prin libertatea iubirii. Fără îndoială, multe dintre textele pauline, mai cu seamă din *Epistolele către Galateni* și *Romani*, afirmă același lucru, iar autorul

⁹⁸ În aceste pagini, Françoise Brune intră în dialog critic mai cu seamă cu Marie-Françoise Baslez, a cărei lucrare *Saint Paul*, apărută la Fayard, în 1991, este printre cele mai bune monografii recente pe această tematică din spațiul francez. Lucrarea a fost tradusă și în limba română: Marie-Françoise BASLEZ, *Sfântul Pavel*, trad. de Anca-Maria Christodorescu, Ed. Compania, București, 2001.

insistă pe ideea că experiențele mistice ale Sf. Ap. Pavel l-au făcut apt nu numai să înțeleagă și să exprime, ci mai cu seamă să trăiască și să mărturisească dragostea eliberatoare a lui Dumnezeu. În aceeași manieră sunt dezbătute primele divergențe teologice dintre Apus și Răsărit și anume, viziunea asupra păcatului strămoșesc și asupra predestinării, dar și ruptura dintre Biserica Romano-Catolică și protestanți, mai cu seamă pe viziunea diferită asupra rolului faptelor în procesul mântuirii și a Euharistiei. Următoarele subcapitole abordează cele mai importante teme ale teologiei pauline: taina Crucii și a suferinței, modul diferit al înțelegerii textelor pauline despre Întrupare în Răsărit și Apus, viața în Hristos, timpul, îndumnezeirea omului, trupul duhovnicesc, învierea de obște și unirea tuturor în Hristos. În mijlocul acestora, autorul face din nou apel, în două mici subcapitole, la experiențele contemporane ale celor care au fost în apropierea morții, corelându-le cu mărturiile experiențelor mistice din Apus și din Răsărit. Pentru Brune experiența vieții duhovnicești, a lui Dumnezeu, despre care există atâtea mărturii, este esențială pentru înțelegerea profundă a Creștinismului. Concluziile care încheie volumul sunt relevante în acest sens:

„Pe termen lung, interpretarea cea mai mistică a Creștinismului va învinge în cele din urmă de la sine, fără certuri și condamnări, iar aceasta pur și simplu pentru că interpretarea raționalistă a Creștinismului care a dominat prea mult timp în Occident este pe cale să dispară, să se reabsoarbă în sine într-un val de filozofie umanistă și umanitară. Creștinismul, în Occident, va dispărea sau va regăsi mistică Sfântului Pavel, a Orientului creștin și a marilor mistici ai propriei sale tradiții” (p. 213).

Volumul părintelui Françoise Brune impresionează printr-o serie de calități greu de găsit într-o singură carte de mici dimensiuni. În primul rând, volumul este o bună introducere în viața și gândirea paulină. Marile momente, precum și punctele controversate ale vieții și teologiei marelui Apostol sunt foarte bine punctate. În al doilea rând, există un echilibru extraordinar între simplitatea prezentării și complexitatea chestiunilor discutate, între bibliografia de specialitate și lucrări din alte domenii, între utilizarea studiilor biblice consacrate, cât și a Părinților Bisericii, între științific și popular, între exactitate științifică și taină. În al treilea (dar nu în ultimul) rând, volumul pune în discuție cea mai mare provocare a teologiei academice contemporane și anume, găsirea echilibrului corect între acribia științifică și realitatea istorică, pe de o parte, și viața duhovnicească și taina Bisericii cu tot ce implică ea, pe de altă parte. Părintele Françoise Brune reușește să pună „degetul pe rană”, arătând că rațiunea singură nu poate pătrunde tainele credinței și că teologia nu este numai discursul cartezian despre Dumnezeu, ci participare

la viața lui Dumnezeu și mărturisirea acestei experiențe. Dacă chestiunea de mai sus este mult discutată în unele ramuri ale teologiei, precum teologia dogmatică, arareori o vom găsi abordată în domeniul studiilor biblice occidentale. Iată un argument în plus pentru care volumul părintelui Françoise Brune este unul de mare interes, iar cei care se vor osteni să-l lectureze vor găsi în acesta nu doar o carte bine scrisă și cu informații utile, ci mai cu seamă o mărturie asupra faptului că teologia biblică nu poate face abstracție de spiritualitate, adică de experiența adevărilor revelate.

(Pr. Lect. Dr. Marian VILD)

Contributors of this issue:

Mihai HIMCINSCHI (b. 1967), priest, professor, PhD supervisor at „1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia. Latest published: „The Foundation for Mission in the Orthodox Church: The Holy Trinity”, in *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends, Edition Regnum Edinburgh Centenary Series*, vol. 34, Corneliu Constantineanu *et alii* (eds), Oxford 2016, pp. 119-131; „Building a Nation: The Mission of the Church in Contemporary Society”, in *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends, Edition Regnum Edinburgh Centenary Series*, vol. 34, Corneliu Constantineanu *et alii* (eds), Oxford 2016, pp. 668-675; „Some Considerations Regarding the Cappadocian Trinitarian Ontology”, in *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, pp. 21-38.

Contact: mihai.himcinschi@uab.ro.

Constantin PREDA (b. 1968), priest, professor of New Testament Studies at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Latest published: „Modelul comunității apostolice în sumarele narative din Faptele Apostolilor 1-5”, in: *Ortodoxia*, 2 (2015), pp. 12-73; „Epistola Sfântului Iuda: Isagogie, exegeză și teologie”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, 14 (2015), pp. 151-179; „Introducere în Epistola către Romani”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, 14 (2016), pp. 243-266; „Opera Sfântului Luca (Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor) – prima parte – Identitatea autorului Luca: iudeu sau grec?”, in *Studii Teologice*, series III, year XII, no. 3, July-September, 2016, pp. 23-52.

Contact: costinpreda@yahoo.com.

David PESTROIU (b. 1973), associate professor at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Field of theological expertise: Missiology. A member of international societies: *International Association for Mission Studies*, *Central and Eastern European Association for Mission Studies*, *Orthodox Mission Network*. Important works: *Jehovah's Witnesses - Are They Christians?*, România Creștină Publishing House, Bucharest, 1999; *Orthodoxy facing the proselytism of Jehovah's Witnesses*, Insei Print Publishing House, Bucharest, 2005; *Liturgy and Mission*, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2012.

Contact: david.pestroi@ftoub.ro.

Adrian IVAN (b. 1974), Associate Professor at the Faculty of Orthodox Theology, University of Craiova, member of the Research Council of the Univer-

sity of Craiova, executive director of St. Nicodemus Pastoral-Missionary Foundation - Craiova, vicedean of the Faculty of Orthodox Theology of Craiova. Lines of research: Theology / Catechesis-Homiletics; important works: *The method of prayer in Christian education*, Aius Publishing House, Craiova, 2011; *Logos Parainetikos. Parenetic principles in the Homilies to Matthew and in other writings of Saint John Chrysostom*, Mitropolia Olteniei Publishing House, Craiova, 2015; *Homiletica* (co-author), Basilica Publishing House, Bucharest, 2015; *The parental authority in the debate about the constitutional status of religious education in Romania*, International Multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences & Arts, August 24 - September 2, Bulgaria, 2015, numerous studies in national and international journals.

Contact: pr_adrianivan@yahoo.com.

Răzvan BRUDIU (b. 1983), teacher of Religion, PhD in Theology awarded by „1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia, PhD thesis: *Cremation – Missionary Challenge or Counter-Christian Testimony*. Research in Orthodox Missiology and Dogmatic Theology. Works published: „The Point of View of the State and of the Romanian Orthodox Church Regarding Cremation in the Communist Period”, in *European Journal of Science and Theology*, 10.2 (2014), pp. 89-96; „Evangelization as Missionary Aspect Inside the Postmodern World”, in *Postmodernism – a Challenge to Contemporary Christianity*, Felicitas Publishing House, Stockholm, 2015, pp. 367-379; „Creștinism și libertate religioasă – un punct de vedere misionar”, in *Jurnalul Libertății de Conștiință*, IARSIC, Bucharest, 2015, pp. 388-401; „Tânărul creștin sau apologia frumosului moral versus surâsul trist al nedumeririi în societatea secularizant-postmodernă”, in *Young People in Church and Society*, Reîntregirea Publishing House, Alba Iulia, 2016, pp. 211-225.

Contact: razvanbrudiu@yahoo.com.

Georgian PĂUNOIU (b. 1976), priest, assistant lecturer at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Research into: Moral Theology, Spirituality, Bioethics. Latest published: „Iată, Eu fac toate lucrurile noi” (Met. Kallistos Ware) Romanian translation Georgian Păunoiu, in *Studii Teologice*, series III, II, 2, 2007; „Scrierile Sfântului Isaac Sirul și circulația lor în lumea creștină”, in *Studii Teologice*, series III-a, II, 2, 2010, pp. 31-62; „Viața Sfântului Isaac Sirul și izvoarele gândirii sale”, in *Tabor*, 11, IX, November, 2015, pp. 11-18.

Contact: georgepaunoiu@yahoo.com.

Ionuț Daniel BÂNCILĂ (b. 1981), PhD in Theology awarded by Humboldt University, Berlin; Research associate of the Institute for the History of Religions, Romanian Academy of Sciences. Lines of research: History of Religions, Gnosticism, Oriental Christianity. Publications: „Manichaeism and Spontaneous Generation”, *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies* 10 (2009), pp. 21-40; „Ugo Bianchi's religionsgeschichtliche «Gnosis» und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz”, *Archaeus. Études d'histoire des religions* 14 (2010), pp. 69-91; „Die Stellung der mandäischen Version des 114. Psalmes in Qolasta. Eine semantische Kontextualisierung”, in: R. Voigt (ed.), „Durch Dein Wort ward jegliches Ding!” 2.Mandäische und samaritanistische Tagung, *Mandäische Forschungen* 4, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013, pp. 3-44; „Zur Einordnung von Arsenie Boca (1910-1989) in der rumänischen Religionsgeschichte”, *Archaeus. Études d'histoire des religions* 19-20 (2015-2016), pp. 275-290.

Contact: ionut_bancila@yahoo.com.

Alexandru PRELIPCEAN (b. 1984), PhD student at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, and Assistant lecturer at the Faculty of Orthodox Theology „Dumitru Stăniloae”, Iași. Publications: „«From Adam to Moses»: the Typology of the Old Testament characters in the Kontakia of Romanos the Melodist and its Assessment on the *Great Canon* of Andrew of Crete”, in: *Review of Ecumenical Studies*, vol. 7 (2015), 3, pp. 388-421 [Romanian translation: „Tipologia Vechiului Testament în condacele lui Roman Melodul și Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul”, in: Alexandru Ioniță (ed.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate*, coll. Studia Oecoumenica 10, Publishing House Andreiană/ Presa Universitară Clujeană, Sibiu-Cluj-Napoca, 2016, pp. 260-302]; *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei românești*, vol. 1: „Studiu introductiv, indexuri și antologia notelor de subsol (A-L)”, vol. 2: „Antologia notelor de subsol (M-Z)”, preface Lidia Stăniloae, Publishing House Doxologia, Iași, 2013.

Contact: alprelipcean@yahoo.com.

Cătălin VATAMANU (b. 1978), deacon, lecturer at „Dumitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology- Iași, teaching the Old Testament Studies course since 2013. PhD in „Biblical exegesis of the Old Testament and Biblical Hebrew” (2010), MA in „Hebrew History and Hebraistics” at „Al. I. Cuza” University – Iași; research internship 2005-2007 at Martin- Luther- Universität Halle/Wittenberg and Institut für Bibelwissenschaften Halle, Germany. Published works: Lect. dr. deac. Cătălin Vatamanu (ed.), *Vinul – Dar al lui Dumnezeu și Euharistie a creației*, Doxologia, Iași, 2015; *Die Merkabah-Vision– eine ikonis-*

che Offenbarung der Ewigkeit Gottes, in *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitsvorstellungen im Alten Testament. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag*, BZAW 450, hg. von Jens Kotjatko-Reeb, Stefan Schorch, Johannes Thon und Benjamin Ziemer, De Gruyter Verlag, Berlin / Boston, 2014, pp. 317-327; *Educația la poporul ales*, Doxologia, Iași, 2011.

Contact: catalin.vatamanu@uaic.ro.

Nicolae DRĂGUȘIN (b. 1983), PhD in Philosophy, lecturer at the Christian University „Dimitrie Cantemir”, Bucharest – Faculty of Communication Sciences; Lines of research: political theology, 19th-20th centuries.

Contact: nicolaedr@yahoo.com.

Andrei Emanuel RADU (b. 1991), BA awarded by „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, MA in „Biblical exegesis and hermeneutics”. Currently, PhD student of „Isidor Todoran” Doctoral School, Faculty of Orthodox Theology, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. Published study: „Teme definitorii în pastoralele episcopului Iosif Gafton”, in *Studii Teologice*, 12 (2016) 3, pp. 191-210.

Contact: radu_andrei_emanuel@yahoo.com.

Marian VILD (b. 1975), priest, assistant professor of New Testament Studies at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Latest published: „Cadrul eclezial al exegezei patristice”, in *Teologie și Viață*, no. 5-8/2015, pp. 138-160; „Principles of Philokalic-Style Exegesis and Hermeneutics in the Writings of St Basil of Poiana Mărului and of St Paisius Velichkovsky”, in *Revue Romaine de Philosophie*, tome 60, 2016, no. 2, pp. 153-166; „Sfântul Ioan Gură de Aur – neegalat exeget și predicator al Dumnezeu-ieiștilor Scripturi”, introductory study to: Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre citirea Sfintei Scripturi*, Ed. Cuvântul Vieții, Bucharest, 2016, pp. 9-26.

Contact: marian.vild@unibuc.ro.

Sfântul Grigorie Teologul



Cuvântul la Sfânta Lumină
(Bobotează)
Cuvântul la Cincizecime
Cuvântul 37



colecția

CREDINȚA ORTODOXĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



Omilii la săracul Lazăr
Despre soartă și providență
Despre rugăciune
Despre viețuirea după Dumnezeu



Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



Despre desfătarea celor viitoare
Să nu deznădăjduim
Nouă cuvântări la Cartea Facerii



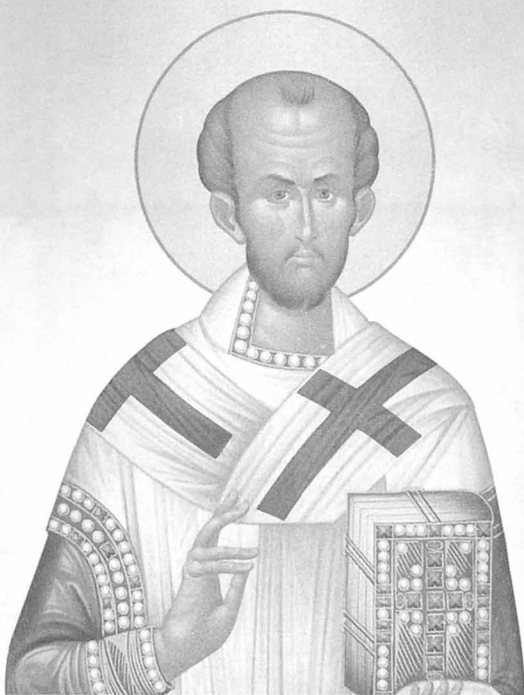
Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

DESPRE CITIREA
SFINTEI SCRIPTURI



EDITURA CUVÂNTUL VIEȚII



VIATA SFÂNTULUI

IOAN GVRĂ DE AVR

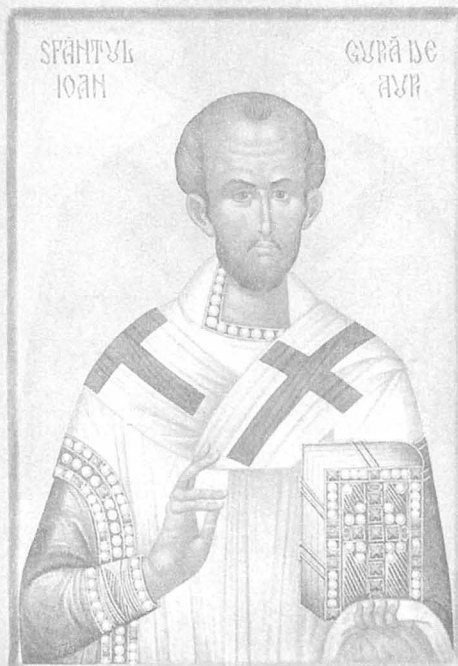
ÎN RELATĂRILE ISTORICILOR BISERICEȘTI:

PALADIE, TEODOR AL TRIMITUNDEI, SOCRATES,
SOZOMEN ȘI FERICITUL TEODORET AL CIRULUI

- EDIȚIA A II-A -



SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



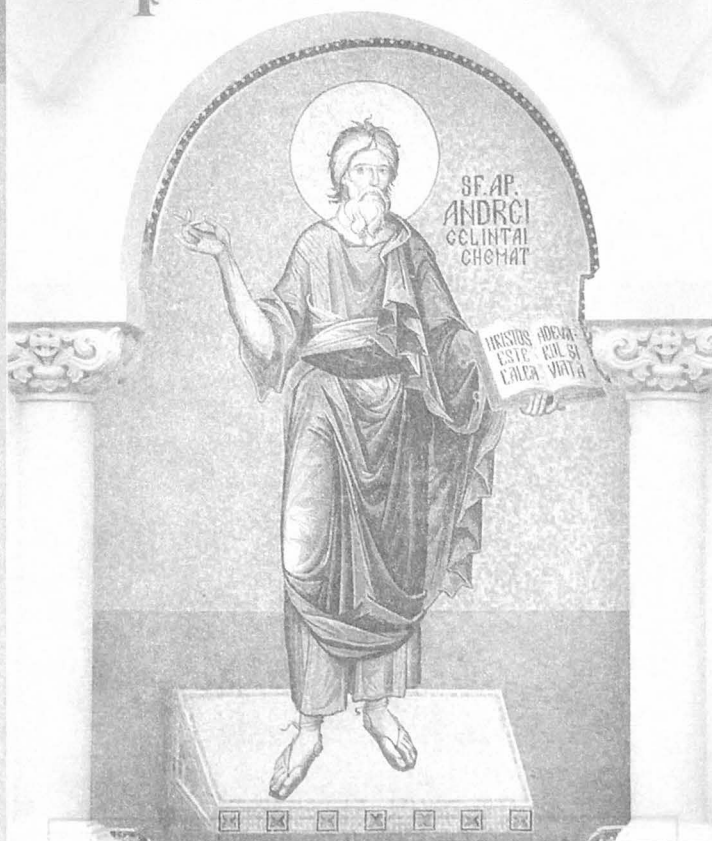
DESPRE PREOȚIE

BASILICA



PR. DR. SABIN VERZAN

Sfântul Apostol Andrei



CELESTI MIRO
CORȚĂȘI SOFOC
CĂLĂBĂȘI
GĂLĂBĂȘI

BASILICA
BUCUREȘTI
2016

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162, Bucuresti
Tel.: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
E-mail: contact@librariacartilorbisericessti.ro,
tipografia@patriarhia.ro, editura@patriarhia.ro,
www.librariacartilorbisericessti.ro

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINS:

Studii

Pr. Prof. Dr. Mihai HIMCINSCHI

Odihnirea Preasfântului Duh în Preacurata Fecioară Maria

Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA

Opera Sfântului Luca (Evangelia a treia și Faptele Apostolilor) - partea a doua

Rev. Assoc. Prof. Dr. David PESTROIU

Idolizing work? Towards a missiology of work within the Romanian postmoderen society

Pr. Conf. Dr. Adrian IVAN

Descoperirea sensului anagogic al Sfintei Scripturi în predică

Dr. Răzvan BRUDIU

Între cer și pământ: Fiat! - Verbul divin în rostirea umană

Pr. Asist. Dr. Georgian PĂUNOIU

Originile și dezvoltarea monahismului siriac până în secolul al VII-lea

Eseu teologic

Dr. Ionuț Daniel BÂNCILĂ

„Gnosticismul” ca problemă de limbaj teologic

Din Sfinții Părinți

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI

Comentariu la Cartea Profetului Isaia: Cuvântul al doilea (introd., trad. și note de Alexandru PRELIPCEAN)