

Lucrări
III



CUPRINS

Sfântul GRIGORIE PALAMA, <i>Cuvânt la cinstita și de-viață-lăcătoarea Cruce</i> , (traducere de Diac. Eugen Moraru)	3
Pr. Dr. CONSTANTIN COMAN, <i>Istorie și dezvoltare în Evanghelia după Marcu</i>	14
Pr. Dr. MIRCEA BASARAB, <i>Reconcilierea în Sfânta Scriptură. Studiu biblic-erminetic</i>	24
Pr. Lect. TACHE STEREA, <i>Polemica antignostică privind crearea lumii. Actualitatea problemei</i>	50
✓ Drd. CONSTANTIN PREDĂ, <i>Studiile biblice și metodele lor</i>	74
Pr. Drd. ROMICĂ ENOIU, <i>Taina Botezului și a Mirungerii în Biserica Vechi-Orientală</i>	90
X Pr. Dr. VASILE RĂDUCA, <i>Bioetica, familia și morala creștină</i>	103
Pr. Drd. DAN BĂDULESCU, <i>«Mărturisirile» Periclitul Augustin și actualitatea problematicii lor pentru tinerii zilelor noastre</i>	118

RECENZII

Pr. prof. NICOLĂ ȘI DURA, <i>Regimul sinodalității după legislația canonică ecumenică a mileniului întâi</i> , Editura «Ametist 92», București, 1999, 1023 p., de Pr. Prof. Dr. Gheorghe I. Drăgulin	131
Pr. TACHE STEREA, <i>Dumnezeu, omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenismului contemporan</i> , în «Ortodoxia», XLIX (1998), nr. 1—2, p. 3—96; nr. 3—4, p. 65—138, de Pr. Prof. Dr. Gheorghe Drăgulin	134

✻ STUDII ✻ TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LI. Nr. 3-4, IULIE-DECEMBRIE, 1999
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte T E O C T I S T, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan CONSTANTIN CORNÎȚESCU și Pr. Prodecan NICOLAE NECULA; din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU.*

Redactor: *DUMITRESCU DAN*

COLABORATORI:

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

CUVÂNT LA CINSTITA ȘI DE VIAȚĂ FĂCĂTOAREA CRUCE*

de SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

1. Crucea lui Hristos a fost preînchipuită și prevestită în chip tainic încă de la neamurile cele de demult și nimeni vreodată nu s-a împăcat cu Dumnezeu fără puterea Crucii. Căci după acea încălcare strămoșească a poruncii – prin pomul oprit – în paradisul lui Dumnezeu, păcatul se înmulțea, iară noi muream, fiind supuși morții sufletului, care însemnează despărțirea lui de Dumnezeu, încă înainte de moartea cea trupească. Și oricât trăiam după acea încălcare de poruncă, trăiam păcatului și vieții celei după trup, căci păcatul *"nu se supune legii lui Dumnezeu și nici nu poate, iar cei care trăiesc în carne, nu pot să placă lui Dumnezeu"*¹.

2. Deoarece, după cum și apostolul zice: *"trupul pofteste împotriva duhului și duhul împotriva trupului"*², iar Dumnezeu este Duh³ și însăși Bunătatea și Virtutea, și întrucât duhul nostru este după chipul și asemănarea Lui, spre care netrebnic s-a făcut prin păcat, cum ar fi fost atunci cu puțință să fie cineva înnoit și împăcat cu Dumnezeu după duh, fără să fie desființat păcatul și viața cea după trup? Cu adevărat, surparea păcatului este Crucea Domnului. De aceea, unul dintre de Dumnezeu-purtătorii părinți, când a fost întrebat de un necredincios, dacă crede în Cel răstignit, zice: da, cred în acela care a răstignit păcatul. Căci mulți prieteni ai lui Dumnezeu au fost mărturisitori de însuși Dumnezeu și înainte de Lege și după Lege, fără să fi fost încă arătată Crucea. Împăratul și profetul David, cu certitudinea că existau atunci prieteni ai lui Dumnezeu, zice: *"cinstiți au fost foarte prietenii Tăi, Dumnezeule"*⁴. Cum au fost făcuți prieteni ai lui Dumnezeu încă înainte de Cruce, vă voi arăta, dacă îmi făgăduiți bună ascultare și atenție.

* Traducerea s-a făcut după lucrarea: *Grigoriu tou Palama, Apanta ta erga*, Tom. 9 – Omilii, p. 282-325, Tessalonic, 1985, ediție nouă apărută sub îngrijirea unei comisii de reeditare a scrierilor palamite, care are în frunte pe cunoscutul patrolog *Panaghiotis Hristou*, prof. onorar al Fac. de Teologie din Tessalonic.

Omilia aceasta a Sfântului Grigorie Palama, a 11-a în volumul amintit, a fost rostită, după cum se poate deduce din cuprinsul ei, în duminica a 3-a din postul Sf. Paști, numită și *Duminica Crucii*. Tema centrală o constituie, pe de-o parte, *preînchipuirea și prevestirea tainei și lucrării Sf. Cruci înainte de împlinirea arătării ei prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos*, autorul explicând *tipologic* multe locuri din Vechiul Testament, iar pe de altă parte, *dimensiunea ascetică a Crucii* în viața omului credincios, renăscut în Hristos și hrănit continuu din harurile aduse de El lumii întregi prin Cruce, act concretizat prin acceptarea Crucii ca răstignire continuă în noi a omului celui vechi alipit plăcerii și deșertăciunii lumii, ca înveșmântare în virtute, ca urmare a lui Hristos prin purtarea Crucii, adică a acestei continue răstigniri, drept drum sigur, cu Hristos și după pilda lui Hristos, spre înviere și desăvârșire.

1. Rom. 8, 7.

2. Gal. 5, 17.

3. Ioan 4, 24.

4. Ps. 138. 17.

3. Căci precum înainte de a veni omul păcatului, fiul fărădelegii, adică Anti-hrist, zice teologul cel iubit al lui Hristos că : *"și acum fraților, Antihrist există"*⁵, tot așa și Crucea se găsea la cei mai de demult, încă înainte de a fi înfăptuită. Iar marele Pavel, învățându-ne clar că Antihrist este între noi, chiar dacă încă nu s-a arătat, zice că *"taina lui se și lucrează între noi"*⁶. Tot așa și Crucea lui Hristos, încă nearătată, se găsea la strămoși, iar taina ei se lucra în aceștia.

4. Și ca să las pe Abel, pe Set, pe Enos, pe Enoh, pe Noe, pe câți au fost bine-plăcuți lui Dumnezeu până la Noe și pe cei care au fost aproape de aceștia, am să încep de la Avraam care a fost rânduit a fi tată a mulțime de popoare, al iudeilor după trup și al nostru după credință. Și ca să încep deci de la acest părinte al nostru după duh și de la acest început bun care este de la el și de la întâia chemare a lui Dumnezeu către el: *"Ieși din pământul tău și din neamul tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu"*⁷. Acest cuvânt poartă în el taina Crucii, căci este exact ceea ce zice Pavel, care laudându-se în Crucea lui Hristos, zice: *"prin care lumea este răstignită pentru mine"*⁸. Pentru cel care a fugit din lume sau a ieșit din ținutul lui fără întoarcere, lumea sau ținutul cel după trup, pentru el nu mai există, sunt moarte. Aceasta este Crucea.

5. Și către Avraam, încă neieșind el din conviețuirea cu cei necredincioși, îi zice: *"ieși din pământul tău și vino în pământul"*, nu în care ți-l voi da, ci zice: *"pe care ți-l voi arăta"*, arătând prin aceasta un alt pământ, duhovnicesc. Și către Moise, după ce acesta a fugit din Egipt și s-a urcat în munte, ce zice oare primul cuvânt al lui Dumnezeu către el? *"Dezleagă-ți încălțămintea din picioarele tale"*⁹. Aceasta reprezintă altă taină a Crucii, urmând natural cele spuse mai înainte. Căci zice, chiar dacă ai ieșit din Egipt și ai părăsit slujirea lui farao și ai nesocotit cinstea de a te numi fiul fiicei faraonului și toate câte țineau de tine, încât prin asta lumea aceea a păcătoasei slujiri s-a dezlegat și s-a desființat, totuși trebuie să mai adaugi ceva; și ce anume? Să dezlegi încălțămintea din picioarele tale, să lepezi veșmintele de piele cu care te-ai îmbrăcat și în care lucrează păcatul și te scoate din pământul cel sfânt. Dezleagă-ți încălțămintea din picioarele tale, adică să nu mai trăiești o viață după

5. Cf. 1 Ioan 2, 18; aici Sf. Grigorie citează din memorie acest text care în original este la plural: "mulți antihriști s-au arătat" și vizează persoane și tot felul deeretici șierezii, care prin lucrarea lor sunt un fel de "înainte mergători" ai lui Antihrist.

6. 2 Tes. 2, 7; este interesantă această paralelă prin care sunt puse față în față cele două puteri ostile: puterea vrăjmașului și puterea Crucii, cu taina și lucrarea ei.

7. Facere 12, 1.

8. Cf. Gal. 6, 14; fuga de lume sau din lume, înțelegă ca și Crucea, este fuga de lumea păcatului, a nedreptății și a fărădelegii, lume pe care noi înșine, sub ispitirea puterilor vrăjmașe, prin neascultare și viețuire împătimită, ne-o creăm. Această fugă o experimentează cel angajat pe drumul Evangheliei lui Hristos, ca pe o cruce, ca pe o continuă răstignire. După Sf. Grigorie, și în general după Sf. Părinți, această fugă nu-i înțelegă ca desconsiderare a lumii și a lucrurilor din ea, ca o nesocotire a locului pe care trebuie să-l împlinească omul în cadrul creației lui Dumnezeu, care este bună și a fost dată omului ca să lucreze creator în ea și să o păzească. Fuga de lume și din lume are aici sensul unui exercițiu ascetic continuu, ca răstignire în noi a lumii ca păcat, ca patimă, ca alipire egoistă și exclusivă de opacitatea lucrurilor din ea, ca fugă de tot ce ne poate înstrăina de Dumnezeu Creatorul ei, și atașare de tot ce ne aduce sub incidența de har și de lumină a energiilor dumnezeiești care transfigurează totul, lumea întreagă cu omul ce viețuiește în ea după voia și chipul lui Hristos.

9. Exod 3, 5.

trup și în păcat, să fie omorâtă și desființată viața cea potrivnică lui Dumnezeu, iar grija numai de trup și legea cea din mădulare, care se opune legii minții și înrobește în legea păcatului¹⁰, să nu mai stăpânească și să lucreze, ci să fie adusă la tăcere prin puterea vederii lui Dumnezeu. Nu este oare aceasta Crucea? Crucea dar este, ca să zicem iară cu dumnezeiescul Pavel, a răstigni trupul *"împreună cu patimile și cu poftele lui"*¹¹.

6. *"Dezleagă-ți deci, încălțăminte din picioarele tale, căci pământul pe care stai este pământ sfânt"*¹², însemnând acest cuvânt sfințirea care avea să fie lucrată pe pământ de Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos. A văzut atunci Moise, mai înainte, arătarea lui Hristos ce avea să fie, privind la arătarea cea măreață a rugului nears de foc¹³. Vederea aceasta în Dumnezeu a Crucii este taină, și încă mai mare decât cea dinainte.

Atât marele Pavel, cât și dumnezeieștii noștri părinți gândesc că acestea sunt cu înțeles îndoite, căci primul zice: *"lumea este răstignită pentru mine"*, dar adaugă: *"și eu pentru lume"*¹⁴, iar părinții, poruncindu-ne să nu ne grăbim a urca crucea înainte de Cruce, gândesc că două sunt cuvintele și tainele Crucii.

7. Prima taină a Crucii este fuga de lume și despărțirea de rudeniile cele după trup¹⁵, dacă acestea împiedică viețuirea în dreapta cucernicie, precum și exercițiul trupului care, după cum zice și Pavel, la puțin folosește¹⁶. Prin unele ca acestea se răstignește pentru noi lumea și păcatul, atunci când fugim de ele. După cel de-al doilea înțeles al tainei Crucii, noi suntem răstigniți lumii și patimilor, acestea fugind de la noi. Desigur că nu-i cu puțină ca acestea să fugă desăvârșit de la noi și să nu mai lucreze în noi în chip înțeleghător, dacă nu am ajuns încă la vederea lui Dumnezeu. Când însă prin exercițiu practic urcăm la vedere și curățim și îngrijim omul cel lăuntric, căutând dumnezeiasca comoară ascunsă în noi și cercetând împărăția lui Dumnezeu care este înlăuntru nostru¹⁷, atunci ne răstignim lumii și patimilor. Căci dintr-o astfel de preocupare se crează în noi o căldură care îndepărtează ca pe niște insecte cugetele cele viciene și face să intre în suflet pace duhovnicească și rugăciune, și dă sfințire și trupului, după psalmistul care zice: *"încălzitu-s-a inima mea înlăuntru meu și în cugetul meu se va aprinde foc"*¹⁸. Aceasta este și ceea ce ne-a învățat unul dintre de Dumnezeu-purtătorii părinți, zicând: *"îngrijește-te astfel încât lumea ta lăuntrică să fie după Dumnezeu și vei birui și patimile cele din afară"*. Spre aceasta ne îndeamnă și marele Pavel când

10. Rom. 7, 23.

11. Gal. 5, 24.

12. Exod 3, 5.

13. Exod 3, 2.

14. Gal. 6, 14.

15. În acest sens, viața monahală, ca dezlipire de cele ale lumii, poartă în ea ceva din taina Crucii, fiind o continuă răstignire a monahului, întrucât prin ascultare își răstignește voia proprie, prin viețuire curată răstignește patimile trupului, iar prin sărăcia cea de bună voie răstignește egoismul și alipirea de coaja, de deșertăciunea lucrurilor, nefăcând niciodată din acestea un scop în viața sa.

16. I Tim. 4, 8.

17. Luca 17, 21.

18. Ps. 38, 4.

zice: "*cu duhul să umblați, iar pofta trupului să nu o împliniți*"¹⁹, iar altundeva poruncește: "*stați în cinși pe la mijloc cu adevărul*"²⁰, căci cugetarea ajută și întârește răvna și înlătură patimile cele trupesti. Iar marele Petru ne arată mai clar care este acest mijloc și care este adevărul, și zice: "*încingând mijloacele cugetului vostru, trezindu-vă nădăduși cu desăvârșire la harul cel adus vouă întru arătarea lui Iisus Hristos*"²¹.

8. Întrucât nu pot fugi de tot de la noi patimile cele viclene și nici lucrarea păcatului, și să nu mai lucreze în noi nici cu cugetul, dacă nu am ajuns încă la vederea lui Dumnezeu, de aceea, cu adevărat taină a Crucii este și această vedere, căci ea răstignește lumii pe cei ce s-au făcut vrednici să ajungă la ea. Așa este cazul lui Moise cu vederea celui rug arzând și nemistându-se și care, taină a Crucii era, mai mare și mai desăvârșită decât cea a lui Avraam. Dar oare Moise a inițiat taina cea desăvârșită a Crucii, iar Avraam nu? Ce logică ar fi în asta? Căci atunci, în acea chemare nu o arătase, însă după aceea a arătat-o, o dată, de două și de mai multe ori, chiar dacă acum nu este timpul să vorbim despre toate.

9. Eu vă aduc în atenție preamînunata acea vedere a lui Avraam, când a văzut clar pe Dumnezeu cel Unul și Tri-ipostatic, care încă nu era vestit așa, în acest fel. S-a arătat lui, la stejarul Mamvri, Dumnezeu și "*ridicându-și ochii – zice – a privit și iată trei bărbați și a alergat spre ei*"²². Iată că în Unul-Dumnezeu care S-a arătat, vede Trei, căci zice: "*i S-a arătat lui Dumnezeu și iată trei bărbați*", dar după ce a alergat spre cei trei, vorbea ca și cu unul singur, zicând: "*Doamne, dacă am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe sluga Ta*"²³. Iar aceia trei, ca și unul fiind, vorbesc cu el. Și zice că au spus către Avraam: "*Unde este Sarra, femeia ta? Întorcându-mă după un timp, cam pe vremea aceasta, Sarra va avea un fiu*"²⁴. Și cum a auzit bătrâna Sarra a râs, iar Domnul a zis: "*de ce a râs Sarra, femeia ta?*"²⁵. Iată deci, un Dumnezeu este în trei ipostasuri, iar cei trei sunt un Domn, după cum și zice: "*a zis Domnul*".

10. În acest fel s-a lucrat lui Avraam taina Crucii. Iar Isaac a fost el însuși tip al Celui ce a fost pironit pe ea fiindcă ascultător s-a făcut tatălui, ca și Hristos, până la moarte²⁶. Berbecul care i s-a dat atunci a preînchipuit pe Mielul lui Dumnezeu, care S-a dat pe Sine spre a fi jertfit pentru noi. Lăstărișul în care era prins berbecul era tip al tainei Crucii, pentru că evreii se numea *sabec*, adică lemnul sau planta iertării, precum și crucea se numea lemnul mântuirii. De asemenea, lucrătoare era taina și tipul Crucii și la Iacob, fiul lui Isaac, căci prin lemn și apă i-a înmulțit turmele²⁷. Lemnul preînchipuia Crucea, iar apa sfântul Botez, care cuprinde în el taina Crucii, după cum și zice apostolul: "*Căți în Hristos v-ați botezat, întru*

19. Gal. 5, 16.

20. Efes. 6, 14.

21. I Petru 1, 13.

22. Facere 18, 1-2.

23. Facere 18, 3.

24. Facere 18, 9-10.

25. Facere 18, 13.

26. Facere cap. 22.

27. Facere cap. 30.

moartea Lui v-ați botezat"²⁸. Iar Hristos, prin lemn și prin apă, adică prin Cruce și Botez Și-a înmulțit aici pe pământ turmele Lui cele cuvântătoare.

11. Și atunci când Iacob se închina spre vârful toiagului său²⁹ și când a binecuvântat cruciș pe nepoții săi³⁰, a exprimat și mai clar chipul Crucii. Dar și fiind el la părinții săi, supus și ascultător până la sfârșit, iubit și binecuvântat pentru aceasta, dar și urât de Isav, suferind el cu bărbăție multe necazuri, a avut lucrătoare în toată viața lui taina Crucii. De asemenea și Dumnezeu a zis: *"am iubit pe Iacob și am urât pe Isav"*³¹. Ceva asemănător se petrece și cu noi fraților. Acela care este supus atât părinților duhovnicești, cât și celor după trup, după apostoliceasca poruncă: *"fiilor, ascultați pe părinți"*³², asemănat fiind prin asta Fiului iubit al lui Dumnezeu, este și el la rândul lui iubit de Dumnezeu. Acela însă care nu ascultă, fiind străin acestei asemănări spre Fiul Cel iubit, nu este plăcut lui Dumnezeu. Înțeleptul Solomon arătând că aceasta nu se petrece doar cu Iacob și cu Isav, însă totdeauna cu toți, zice: *"fiul ascultător va trăi, iar cel neascultător se va pierde"*³³.

12. Dar Iacob, fiul ascultării, nu a dobândit el oare și taina cea mare a Crucii, adică aceea a vederii lui Dumnezeu, după care omul se răstignește și moare într-un chip mai desăvârșit păcatului și trăiește virtuții? El însuși mărturisește despre sine, de vedere și de mântuire când zice: *"am văzut pe Dumnezeu față către față și s-a mântuit sufletul meu"*³⁴. Unde sunt cei dispuși acum la vorbării urăcioase³⁵? Să audă acum că Iacob a văzut fața lui Dumnezeu și nu numai că nu a murit, ci după cum el însuși spune, s-a mântuit, deși Dumnezeu zice că: *"nimeni nu va vedea fața Mea și va rămâne viu"*³⁶. Există oare doi dumnezei? Unul care are o față accesibilă vederii sfinților, iar altul care este mai presus de orice vedere? Ce blasfemie mai rea! Fața cea văzută a lui Dumnezeu în timpul arătării Sale către cei vrednici este energia și harul lui Dumnezeu. Fața Lui, în sine, nu poate fi văzută niciodată și este, după cum se spune de mai multe ori, ființa lui Dumnezeu, și este dincolo de orice exprimare și vedere. Și după cum este scris, nimeni n-a stat în ipostasul sau ființa Domnului sau a văzut sau a descris ființa lui Dumnezeu³⁷. Astfel, vederea cea după Dumnezeu și dumnezeiasca taină a Crucii, nu numai că alungă din suflet patimile cele rele și pe demoni, creatorii acestora, dar alungă și relele cugetări și descoperă pe apărătorii acestora și îi scoate pe ei din grădina Bisericii celei sfinte a lui Hristos. În această Biserică ne-a fost hărăzit acum să sărbătorim și să vestim harul cel dumnezeiesc și lucrarea Crucii în mijlocul strămoșilor, încă înainte de Cruce³⁸.

28. Rom. 6, 3.

29. Facere 47, 31.

30. Facere 48, 14.

31. Rom. 9, 13.

32. Efes. 6, 1.

33. Pilde 13, 1.

34. Facere 32, 30.

35. Aici Sf. Grigorie face aluzie la cei care susțineau că Dumnezeu nu poate fi văzut nici după energiile Sale, pe care le confundau cu ființa Sa.

36. Exod 33, 20.

37. Cf. Ieremia 23, 18.

38. Avem aici indiciu clar că omilia a fost rostită în Duminica Sf. Cruci, a 3-a din post.

13. Căci precum lui Avraam lucrătoare era taina Crucii, iar fiul său Isaac, tip a fost Celui răstignit, tot așa și lui Iacob, în întreaga lui viață lucra taina Crucii, iar Iosif, fiul lui Iacob, tip și taină a fost a Cuvântului întrupat și care avea să fie răstignit. Căci și el din invidie a fost adus spre ucidere de către frații săi cei după trup, pentru care și către care a fost trimis de tatăl său, precum și Hristos, mai târziu. Că nu a fost ucis Iosif, ci doar vândut, nu-i nimic de mirat în asta, căci nici Isaac, până la urmă, n-a fost omorât, întrucât ei nu erau adevărul, ci erau numai tip al adevărului ce avea să vină. Și lor trebuie să le dăm sensul dublu al tainei, după cele două firi ale lui Hristos: ducerea spre înjunghiere arată mai dinainte patima după trup a lui Dumnezeu-Omul, dar faptul că nu a suferit pătimirea aceasta, a preînchipuit nepătimirea dumnezeirii. Acestea le poți găsi însă și în cazul lui Iacob și al lui Avraam care, deși au fost ispitiți, au învins, fapt care a fost scris clar și despre Hristos. Astfel, dintre aceștia patru, deosebiți în virtute și credință înainte de Lege, doi – Avraam și Iacob – au arătat lucrătoare taina Crucii prin viața lor, iar ceilalți doi – Isaac și Iosif – au prevestit taina Crucii în chip precaminunat.

14. Dar ce s-a petrecut oare cu Moise, cu primul căruia i s-a dat Legea de către Dumnezeu și a transmis-o și altora? Nu s-a mântuit el oare încă înainte de Lege, prin lemn și prin apă, când a fost pus pe apa curgătoare a Nilului într-un coș de papură³⁹? Și nu a salvat el poporul lui Israel cu lemn și cu apă⁴⁰? Cu toiagul de lemn preînchipuind Crucea și cu apa dumnezeiescul Botez, după cum și Dumnezeiscul Pavel, văzătorul tainelor, zice clar că: *"toți prin Moise s-au botezat în nor"*⁴¹. Și tot el, încă înainte de mare și de toiagul acela, ne spune că a suferit de bună voie Crucea lui Hristos, căci zice: *"a socotit mai mult decât bogățiile Egiptului, ocara lui Hristos"*⁴². Crucea, și o zice tot Pavel, este numită de cei fără de minte ocara lui Hristos, căci El a suferit Crucea, nesocotind ocara ei⁴³. Continuând, Moise a preînchipuit foarte clar chipul Crucii, forma ei și mântuirea care este prin acest chip. Căci după ce a așezat drept toiagul, a întins pe el mâinile lui, arătându-se pe sine ca fiind răstignit pe toiag⁴⁴ și așa, cu această înfățișare, a fost biruit repede Amalek. Iar punând Șarpele de aramă pe un anume loc, a înălțat astfel semnul, tipul Crucii în mod clar și a poruncit iudeilor mușcați de șerpi să privească spre acesta și așa a vindecat mușcăturile șerpilor⁴⁵.

15. Nu-mi îngăduie timpul ca să povestesc despre Iosua, despre judecători și profeți, despre David și cei de după el, care lucrând cele ale tainei Crucii, au trecut râuri, au oprit soarele, au dărmat cetăți necredincioase, au biruit în luptă, au nimicit oștile vrăjmașe, au scăpat de loviturile sabiei, au stins puterea focului, au astupat gurile leilor, au muștrat pe regi, au nimicit pe mai marii cetelor de ostași, au înviat morți, au oprit cu cuvântul cerul și iar l-au dezlegat apoi, au făcut norii să nu-și lase ploaia lor și apoi iarăși roditori i-au arătat. Dacă pe toate acestea

39. Exod 2, 3.

40. Exod 14, 16.

41. 1 Cor. 10, 2.

42. Evrei 11, 26.

43. Evrei 12, 2.

44. Exod 17, 9-12.

45. Numeri 21, 8-9.

credința le-a lucrat, cum zice și Pavel⁴⁶, înseamnă că toate sunt cu puțință celui ce crede și credința este putere spre mântuire. Și o astfel de putere este Crucea lui Hristos pentru cei care cred, căci tot Pavel și zice: "*cuvântul Crucii pentru cei ce pier este nebunie, iar pentru noi cei mântuiți este puterea lui Dumnezeu*"⁴⁷.

16. Și ca să lăsăm pe toți cei mai dinainte de Lege și pe cei de sub Lege, nu zicea oare Domnul Însuși înainte de Cruce, El pentru care și prin care sunt toate⁴⁸: "*cel care nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine*"⁴⁹. Vedeți cum, înainte de a fi ridicată, Crucea era cea care mântuia? Dar și când Domnul a prevestit clar ucenicilor Săi patima Sa și moartea Sa pe Cruce, Petru, neputând să suporte că I se va întâmpla așa ceva și știind că El are putere, a zis: "*ai milă de Tine Doamne, să nu Ți se întâmple așa*"⁵⁰, iar Domnul l-a muștră, căci a înțeles numai omenește faptul Crucii și nu în chip dumnezeiesc. Și după ce a chemat mulțimea împreună cu ucenicii Săi, le-a zis: "*cine vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie*"⁵¹, pentru că cine va vrea să-și salveze sufletul său, îl va pierde, dar cel care îl pierde pentru Mine și pentru Evanghelie, îl va afla".

17. Cheamă și mulțimea împreună cu ucenicii și le spune și le poruncește aceste mari și mai presus de fire griji, nu după oameni, ci după Dumnezeu, ca să arate că nu cere aceste strădanii doar de la ucenicii Săi cei aleși, ci de la fiecare om care crede în El. A urma lui Hristos, înseamnă a trăi după Evanghelia Lui, arătând toată virtutea și buna credință. Să se lepede de sine, cel ce vrea să urmeze Lui, să-și ia crucea, înseamnă să nu-și cruțe, să nu-și regrete sinea lui, iar dacă vremea o cere, să fie gata ca pentru virtute și pentru adevărul dumnezeieștilor învățături să primească și moartea. Acest fapt, ca să se lepede cineva de sine și să fie dat la necinste și chiar la moarte, cu toate că este ceva deosebit și cu totul mai presus de fire, nu este lipsit de înțeles. Căci și împărații cei pământești n-ar accepta vreodată, când se duc la luptă, să fie însoțiți de unii care nu sunt gata să moară pentru ei. Este oare de mirare dacă și Împăratul cerurilor, care pe pământ S-a arătat după a Lui făgăduință, caută să aibă astfel de următori, spre a întâmpina dușmanul comun al neamului omenesc? Dar împărații cei pământești nu pot face vii pe cei care au murit în luptă și nici nu pot răsplăti cu ceva mai deosebit pe cei ce s-au distins mai mult, căci ce ar putea lua vreunul din ei, câtă vreme nu mai trăiește? Chiar și pentru aceștia, dacă au murit pentru cei credincioși, nădejdea este la Domnul și așa Domnul va dărui viața veșnică, celor care, în urma Lui, s-au situat în primele rânduri.

18. Împărații cei pământești însă, cer de la cei ce îi urmează să fie gata de moarte, pe când Domnul S-a dat pe sine morții pentru noi și ne poruncește să fim gata de moarte nu pentru El, ci pentru noi înșine. Și arătând că această moarte este pentru noi, adaugă: "*cel care vrea să-și scape sufletul său, îl va pierde, iar cine îl*

46. Evrei 11, 32-40.

47. I Cor. 1, 18.

48. Col. 1, 16.

49. Matei 10, 38.

50. Matei 16, 22.

51. Matei 16, 24-25.

va pierde pentru Mine și pentru Evanghelie, îl va afla"⁵². Dar ce vrea să însemne cuvântul: "cel care vrea să-și scape sufletul, îl va pierde"? precum și cuvântul: "cine îl va pierde îl va afla"? Omul are o dublă alcătuire, din partea din afară, zic de trup, și din cea dinăuntru, zic de suflet. Atunci când omul cel din afară⁵³ se dă morții, pierde și sufletul care se desparte de el; dar cel care îl pierde pentru Hristos și Evanghelie, cu adevărat îl va afla și-l va mântui dându-i acestuia viața cea cerească și veșnică pe care o va primi la înviere și prin care omul se va arăta veșnic și creșt și după trup. Cel care iubește însă vremelnicia acestei vieți și nu este gata, dacă i se cere, să se lepede de ea, iubind deci vremelnicia și toate cele ale acestui veac, își va păgubi și sufletul, lipsindu-l de adevărata viață și îl va pierde, predându-l chinului veșnic. Plângând pe unul ca acesta, El, Stăpânul milostivirilor și arătând grozăvia acelei nenorociri, zice: "ce va folosi omului dacă va dobândi lumea toată și își va pierde sufletul?"⁵⁴ sau "ce va putea da omul în schimb pentru sufletul său?". Căci nu se va coborî cu el nici mărirea lui și nici altceva din cele ce păreau de cinstite și plăcute în veacul acesta și pe care le-a crezut astfel, față de moartea izbăvitoare. Ce anume între acestea ar putea fi găsit în schimb sufletului rațional, căruia nici lumea toată nu-i este egală în prețuire?

19. Chiar dacă ar dobândi omul lumea întreagă, fraților, aceasta nu-i va aduce lui nici un folos pierzându-și sufletul; și cât de mare este necazul, de vreme ce fiecare numai o foarte mică parte din această lume poate să dobândească și că, străduindu-se atât de puțin, pentru puținul acesta va pierde sufletul său, nevoind să poarte chipul și cuvântul Crucii și să urmeze Dăătorului de viață! Căci Crucea este și chipul de închinat, precum și cuvântul acestui chip.

20. Dar pentru că a premers cuvântul și taina acestui chip, așa și noi astăzi, le vom explica dragostei voastre, mai dinainte. Sau mai bine, a explicat aceasta Pavel, mai înainte de noi și zice că se laudă în Crucea lui Hristos și că nu știe nimic altceva decât pe Domnul Iisus, și pe Acesta răstignit. Și zice el: "Crucea este ca să răstignim trupul cu patimile și poftele lui"⁵⁵. Credeți oare că a zis acestea numai despre plăcere și de lăcomia pântecelui? Atunci cum scrie corintenilor că: "sunteți încă trupești și umblați după cele amenești, câtă vreme mai există între voi dezbinări"⁵⁶? Așa încât și cel care iubește avuția și slava deșartă sau simplu, vrea să impună voia sa și astfel se silește să biruiască, este trupesc și umblă după trup. De aceea se și creează dezbinări, după cum zice și Iacov cel numit și fratele Domnului: "De unde vin între voi războaieri și certuri? Nu oare din poftele voastre care se luptă în mădularele voastre? Răvniți și nu puteți dobândi, vă războiți și vă certați"⁵⁷.

Asta înseamnă a-și răstigni trupul cu patimile și plăcerile lui, adică să nu fie dispus a lucra tot ce este neplăcut în fața lui Dumnezeu. Și chiar dacă trupul îl supără și îi produce mâhnire, trebuie ca fiecare să-l ridice cu grijă spre înălțimea

52. Marcu 8, 35.

53. Accentuarea aceasta a "omului din afară" vizează în mod deosebit viețuirea după trup și nu cea după duh, vizează pe omul trupesc, robul patimilor sau vândut păcatului (Rom. 7, 14).

54. Marcu 8, 36.

55. Gal. 5, 24.

56. 1 Cor. 3, 3.

57. Iacob 4, 1-2.

Crucii. Ce anume vreau să zic aici? Aceea că, Domul fiind pe pământ a trăit o viață în sărăcie și nu numai a trăit, ci și a predicat zicând: *"Cine nu se leapădă de toate câte are, nu poate fi ucenicul Meu"*⁵⁸.

21. Nimeni însă, vă rog, fraților, să nu se întristeze auzind vestindu-se de noi, în chip curat voia lui Dumnezeu, care este bună, bineplăcută și desăvârșită și nici să se mârhească crezând greu de dobândit cele făgăduite. Mai întâi se cuvine să înțeleagă aceea că *"împărăția lui Dumnezeu se ia cu silință, și cei ce se silesc o dobândesc"*⁵⁹ și să audă pe Petru zicând că: *"Hristos a pătimit pentru noi, lăsându-ne pildă ca să pășim pe urmele Lui"*⁶⁰. Apoi să gândească și asta, anume aceea că fiecare înțelegând cu adevărat cât datorează el lui Dumnezeu și că nu poate răspunde Acestuia decât cu o mică parte, pe care să o ofere cu modestie, așa cum poate și după cum socotește, și că despre cealaltă parte care lipsește, nu poate decât să se smerească și așa să atragă mila Lui, va împlini în acest fel și lipsa. Iar dacă cineva va vedea cugetarea lui că răvnește bogăție și stăpânire, să înțeleagă că este trupească și de aceea este mănătită spre acelea. Dimpotrivă, cel alipit Crucii, nu poate cugeta așa ceva. De aceea trebuie ridicată cugetarea spre înălțimea Crucii, pentru ca să nu fie tras în jos și despărțit de Hristos Cel răstignit pe ea.

22. Dar cum va începe să o ridice spre înălțimea Crucii? Nădăduind în Hristos, Dătătorul și Hrănitorul tuturor, depărtându-se de orice ar proveni din nedreptate și să nu se alipească de ceea ce obține prin dreptă rânduială, ci să o folosească astfel încât să facă, de este cu putință, și pe cei săraci părtași de ea. Porunca dispune ca omul să se lepede de trup și să-și ia crucea. Dar și prietenii lui Dumnezeu și cei care trăiesc după Dumnezeu, au trupul, dar nu sunt legați mult de trup, se folosesc de el doar atât cât este necesar și sunt gata, dacă vremea o cere, să se și lepede de el. La fel se întâmplă și cu averile și cu trebuințele cele trupești. Dacă lucrează cineva cu acestea în chipul de mai sus, bine face, chiar dacă nu poate face ceva mai mult și mai bineplăcut lui Dumnezeu. Simte cineva mișcându-se în el cugetarea spre desfrânare? Să înțeleagă că încă nu și-a răstignit sinea lui. Să evite priveriști curioase ale femeilor, discuțiile necuvenite cu ele și obiceiurile nepotrivite ale lor, să împușineze hrana care întărește patima, să se depărteze de băutură prea multă, de beții, de lăcomia de mâncare, de somnul peste măsură, să pună și smerenia odată cu depărtarea de aceste patimi, chemând împotriva patimei, cu zdrobire de inimă, pe Dumnezeu. Atunci va zice și el: *"am văzut pe cel necredincios înălțându-se și mărindu-se ca cedrii Libanului și iată am trecut prin cumpătare și nu mai era acolo, și l-am căutat prin rugăciune în smerenie, dar locul lui nu s-a mai găsit în mine"*⁶¹.

23. Și iară, ne supără cugetul iubirii de slavă deșartă? Adu-ți aminte acolo unde ești chemat și în adunare, sfatul Domnului pentru asta: în discuții să nu cauți să-i depășești pe alții, iar virtuțile pe care le ai, nu le fă arătate, ci lucrează-le în ascuns căutând pe Dumnezeu și fiind văzut de Dumnezeu și Tatăl *"care vede în ascuns"*

58. Luca 14, 33.

59. Matei 11, 12.

60. 1 Petru 2, 21.

61. Cf. Ps. 36, 35-36.

îți va răsplăti *"la arătare"*⁶². Dar dacă te supără cugetul lăuntric și după tăierea acestor patimi, să nu te mai temi, căci aducător de cunună ți se face ție, deoarece nu mai poate fi lucrător și nici nu mai convinge cu supărările lui, fiind deja ca o mișcare moartă, biruită de lupta ta după Dumnezeu.

24. Astfel este cuvântul Crucii, și fiind așa, nu a lucrat numai la profeți, mai înainte, ci și acum după săvârșirea lui, fiind o taină măreață și cu adevărat dumnezeiască. Cum? După cum se vede, s-ar părea că-și aduce lui însuși necinste acela care se defăimează pe sine și se smerește întru toate și că, părăsind plăcerile trupului, i s-ar aduce chin și durere, iar cel care împarte bogățiile ce le are, s-ar face pe sine cauza propriei sărăcii. Dar toate acestea, necinstea, durerea, sărăcia, prin puterea lui Dumnezeu, aduc slava cea veșnică, bucuria cea nesfârșită, bogăția cea nespusă, atât în lumea de aici, cât și în cea viitoare. Pe cei care nu cred în aceasta și nu arată prin faptă credința lor, Pavel îi socotește cu cei pierduți și cu cei închinători la idoli, căci zice: *"noi propovăduim pe Hristos Cel răstignit, care pentru iudei este sminteală"* din cauza necredinței lor în mântuitoarea patimă, *"pentru elini este nebunie"* căci nu doresc nimic altceva decât cele vremelnice, din cauza necredinței lor în dumnezeieștile făgăduințe, *"iar pentru noi cei chemați este Hristos, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu"*⁶³.

25. Căci astfel este înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu: a birui prin suferință, a te înălța prin smerenie, a te îmbogăți prin sărăcie. Și nu numai cuvântul Crucii și taina ei, ci și chipul ei este vrednic de închinat și dumnezeiesc, căci este pecete sfântă, cinstită și mântuitoare, este săvârșitoarea și sfinșitoarea bunurilor mai presus de fire și negrăite lucrate de Dumnezeu în neamul omenesc, este surpare a blestemului și a osândei, desființare a morții și a stricăciunii, aducătoarea binecuvântării și a vieții celei veșnice, lemn mântuitor, sceptru împărătesc, biruință dumnezeiască împotriva văzuților și nevăzuților vrăjmași, chiar dacă susținătorii ereticilor fără de minte sunt nemulțumiți de aceasta, ca unii care nu au reușit să împlinească dorința apostolică, aceea de a înțelege împreună cu toți sfinții care este lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea acestei taine. Căci Crucea Domnului exprimă toată economia arătării Lui în trup și cuprinde toată taina care este din aceasta și se întinde spre toate laturile și cuprinde toate, cele de sus, cele de jos, cele de jur împrejur, cele de mijloc. Punându-le acestora în față un astfel de motiv, ar fi trebuit și ei, dacă ar fi avut socoteală dreaptă, să se închine Crucii cu noi, fiind înfricoșați de semnul Împăratului slavei, semn pe care Domnul însuși îl numește clar înălțime și slavă a Să când urma să urce pe Cruce, iar arătarea Lui se prevestește la a doua venire, că va veni acest semn al Fiului Omului cu putere și slavă multă⁶⁴.

26. Dar zic ei, întrucât pe el a murit Hristos răstignit, nu suportăm să privim la chipul și la lemnul pe care a fost omorât. Dar zăpăditul care era împotriva noastră și a fost scris prin neascultarea noastră față de lemnul oprit, prin întinderea mâinii strămoșului, în ce a fost oare pironit și cum a fugit din mijlocul nostru și s-a făcut nevăzut, ca să revenim iarăși la binecuvântarea cea de la Dumnezeu? Cu

62. Matei 6, 6.

63. 1 Cor. 1, 23-4.

64. Matei 24, 30.

ce oare a îndepărtat Hristos și a scos afară de tot începătoriile și puterile duhurilor răutății care au intrat în firea noastră prin lemnul neascultării și le-a rușinat victorios, așa încât noi să dobândim libertatea? În ce oare s-a surpat zidul din mijloc și a fost desființată și distrusă dușmănia noastră cu Dumnezeu și prin mijlocirea cui ne-am împăcat cu Dumnezeu și am învățat pacea spre El? Nu oare în Cruce și prin Cruce? Să audă pe Apostolul care scrie Efesenilor: *"Hristos este pacea noastră, care a surpat peretele despărțiturii, ca pe cei doi, în sine să-i zidească într-un singur cm nou, făcând pacea, și să-i împăce pe cei doi cu Dumnezeu uniți într-un singur trup, prin Cruce, omorând prin ea dușmănia"*⁶⁵. Iar către Coloseni scrie: *"fiind morți în greșeli și în nețărirea împrejur a trupului, va făcut vii împreună cu El, iertându-ne toate păcatele și a șters zapisul care era asupra noastră și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe Cruce, dezbrăcând începătoriile și puterile și le-a dat pe față, biruindu-le cu hotărâre prin Cruce"*⁶⁶.

27. Oare nu vom cinsti noi și nu vom folosi acest trofeu dumnezeisc al eliberării de obște a neamului omenesc, care numai la arătare pune pe fugă pe șarpele cel începător de răutate, îl biruiește și îl rușinează, vestind biruirea și surparea lui, care mărește în el și preaslăvește pe Hristos, arătând lumii biruința Lui? Iar dacă Crucea n-ar fi demnă de privire, pe motiv că pe ea Hristos a suferit moartea, atunci nici moartea Lui n-ar trebui să fie respectată și nici mântuitoare. Cum oare atunci zice Apostolul că am fost botezați în moartea Lui?⁶⁷ Cum să nu fim părtași învierii Lui, dacă am crescut împreună cu El întru asemănarea morții Lui?⁶⁸ Desigur, dacă cineva s-ar închina unui semn al Crucii care nu are pe el înscris numele Stăpânului, cu adevărat ar fi judecat că săvârșește ceva necuviincios. Dar pentru ca *"în numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece, cele cerești, cele pământești și cele de dedesubt"*⁶⁹, pe acest nume închinat îl are pe ea Crucea și deci, câtă necuviință ar fi dacă nu ne-am pleca Crucii lui Hristos?

28. Dar noi, plecând odată cu genunchii și inimile, să ne închinăm cu psalmistul și profetul David *"la locul unde au stat picioarele Lui"*⁷⁰ și unde și-a întins mâinile care au cuprins totul și unde a fost întins pentru noi trupul cel începător de viață și să ne închinăm sărutându-l cu credință și să luăm de acolo sfințenie bogată și să o păzim. Și așa, la preamărita viitoare venire a lui Hristos, a Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru, văzând-o că vine înaintea Lui în chip strălucit, ne vom bucura și ne vom veseli pururea dobândind partea cea de-a dreapta, glasul cel fericit și binecuvântarea făgăduită spre slava Fiului lui Dumnezeu Cel răstignit, după trup, petru noi;

29. Căruia I se cuvine slava, împreună cu Părintele Său Cel fără de început și cu Preasfântul și Bunul și de viață Făcătorul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin!

(Traducere de Diac. Eugen Moraru)

65. Efes. 2, 14-16.

66. Col. 2, 13-15.

67. Rom. 6, 3.

68. Rom. 6, 5.

69. Filip. 2, 10.

70. Ps. 131, 7.

ISTORIE ȘI DEZVOLTARE ÎN EVANGHELIA DUPĂ MARCU

Preot dr. CONSTANTIN COMAN

Într-o conferință cu titlul de mai sus, ținută la Facultatea de Teologie din Tesalonic, profesorul american Helmut Koester¹ propune cercetării biblice o nouă teorie în legătură cu scrierea Evangheliei după Marcu. Ipoteza profesorului american prezintă importanță, atât prin ineditul ei, cât și prin faptul că este relevantă pentru spațiul de cercetare al criticii biblice protestante actuale și pentru una din metodele care s-a impus în acest spațiu.

În ultimele decenii, cercetarea biblică protestantă a fost cu deosebire orientată spre exploatarea și prelucrarea datelor noi, furnizate de publicarea în ediții critice a textelor descoperite la Qumran și Nag Hamadi, și spre o reconsiderare a problemelor de critică și istorie biblică în lumina noilor informații. În consecință, s-a pus un accent deosebit pe cercetarea literaturii extrabiblice, produsă în mediul creștin, iudaic sau creștin-eretic. Acesta este cadrul general în care se plasează și prof. Koester cu întreaga sa producție teologică dar și cu ipoteza referitoare la Evanghelia după Marcu.

Este binecunoscut faptul că istoria exegezei biblice protestante, ca și a celei romano-catolice din ultimii 70-80 de ani, a fost marcată de existența succesivă a unor școli delimitate de metoda de cercetare predominantă².

După ce majoritatea criticii protestante a acceptat teoria conform căreia Evanghelia după Ioan, în forma ei finală, așa cum o avem astăzi, este produsul unui proces de redactare în mai multe etape, H. Koester propune ceva asemănător

1. Născut în Germania, prof. Helmut Koester a studiat teologia în patria sa, fiind unul dintre ultimii ucenici ai cunoscutului teolog biblist german Rudolf Bultmann. Acesta din urmă l-a pregătit pentru cariera didactică, făcându-l conferențiar la catedra sa. H. Koester își continuă cariera didactică în America, unde se stabilește definitiv ca profesor de Noul Testament și Istorie Bisericească la Facultatea de Teologie a Universității Harvard. S-a remarcat și este foarte bine cunoscut ca unul dintre cei mai reputați specialiști în istoria epocii nou-testamentare și, în special, ca cercetător al literaturii epocii respective. Rod al acestor cercetări este o Introducere în literatura epocii Noului Testament, apărută la începutul anilor '80 în limbile germană și engleză. Este o primă introducere de acest fel, unicitatea constând în faptul că autorul tratează împreună cărțile canonice cu cărțile necanonice sau apocrife, ordinea fiind cea dată de criteriul cronologic și de spațiul geografic și religios care a produs fiecare carte în parte. Profesorul Koester este, de asemenea, editorul cunoscutei serii de comentarii la cărțile Noului Testament, apărută sub genericul "Hermineia", în care sunt publicate cele mai reprezentative comentarii critico-istorice apărute în lumea protestantă în ultimele decenii. În această serie, H. Koester și-a anunțat intenția de a publica în continuare și comentarii la cărțile apocrife. Încercarea de atenuare la minimum a graniței dintre cărțile canonice și cele necanonice constituie o caracteristică a perspectivei propuse de H. Koester cercetării biblice. De reținut că această încercare are loc pe fondul unor tot mai insistente presiuni semnalate în lumea protestantă și neoprotestantă în direcția reconsiderării problemei canonului nou-testamentar.

2. Vezi Textual Criticism, Source Criticism, Form Criticism, Redaction Criticism, Structuralism etc. O prezentare concisă dar foarte clară poate întâlni cititorul în cartea lui Christopher Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, SPCK, London, 1992.

și în cazul Evangheliei după Marcu, încercând să distingă mai multe stadii în redactarea textului acestei Evanghelii și vorbind, în consecință, despre o istorie și o dezvoltare a acesteia. Demersul cercetătorului american se înscrie în școala protestantă cunoscută cu denumirea ei germană *Redaktionsgeschichte* (Istoria redactării) sau engleză, *Redaction Criticism*³. Această școală se distinge prin accentul pe care-l pune pe sinteză, pe viziunea de ansamblu, spre deosebire și ca urmare firească, am spune, a școlii analitice *Formgeschichte*⁴ (istoria formelor). Metoda promovată de *Formgeschichte* pleca de la textul biblic distingând în acesta unități logice mai mici sau mai mari, în funcție de "formele" sau genurile literare pe care le conține (parabole, discursuri, dialoguri, narațiuni etc.) și căutând, prin analiza lor, să ajungă la formele cele mai vechi ale acestor unități și prin acestea la izvoarele documentare inițiale ale creștinismului și ale credinței creștine. După părerea susținătorilor acestei ipoteze, unitățile care acum sunt articulate la un discurs unitar în Sfintele Evanghelii au existat și au circulat izolat făcând parte dintr-o tradiție orală sau chiar scrisă care a precedat etapa Evangheliilor scrise așa cum le avem noi astăzi. Studiul acestor "forme" ale tradiției, pe care le regăsim și le putem desprinde din textul Evangheliilor, ne poate ajuta să descifrăm situațiile concrete de viață în care acestea au fost produse și să ajungem astfel la cunoașterea cât mai exactă a istoriei Bisericii primare. Prin studiul formelor în care a fost păstrată tradiția, *Formgeschichte* încearcă să identifice situația de viață concretă, *Sitz im Leben*, care a condus la păstrarea tradiției în modul în care a fost aceasta păstrată⁵.

Spre deosebire de *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte* străbate drumul invers, plecând de la concluziile celei dintâi și încercând să analizeze contribuția redactorilor finali ai textelor biblice la înglobarea formelor inițiale ale tradiției în discursul coerent și unitar al fiecărei cărți în parte. Adepții școlii *Formgeschichte* considerau că autorii cărților noutestamentare au făcut mai mult o muncă de editori, asamblând "formele" izolate ale tradiției într-un document unitar, lucrarea lor nefiind socotită ca importantă din punct de vedere teologic. Promotorii școlii *Redaktionsgeschichte*⁶ se întorc cu interes asupra contribuției redactorilor textelor biblice, ajungând la concluzia că aceasta nu a constat numai într-o muncă de editare, ci, dimpotrivă, a fost una substanțială, care se finalizează într-un discurs propriu coerent, chiar dacă sunt folosite elemente ale tradiției. *Redaktionsgeschichte* consideră cartea biblică în forma ei finală și încearcă să descifreze elementele care

3. Vezi: "Whats is Redaction Criticism?", Fortress Press, Philadelphia, 1969. Inițiatori și reprezentanți de seamă ai acestei școli au fost M. Dibelius cu lucrarea *From Tradition to Gospel*, London, New York, 1934; R. Bultmann cu *The History of the Synoptic Tradition*, ET, Oxford 1968; V. Taylor cu lucrarea *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1933.

4. Inițiatori și reprezentanți de seamă ai acestei școli au fost M. Dibelius cu lucrarea *From Tradition to Gospel*, London, New York, 1934; R. Bultmann cu lucrarea *The History of the Synoptic Tradition*, ET, Oxford 1968; V. Taaylor cu lucrarea *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1933.

5. Vezi mai multe amănunte despre această școală în cartea lui Cristopher Tuckett, *Reading the New Testament*, pag. 95-115.

6. De regulă, sunt socotite ca deschizătoare de drum în această școală lucrările lui W. Marxen, *Mark the Evangelist*, New York, 1969; G. Bornkamm, G. Barth, J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, London, 1963; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, 1960. Edițiile originale, în l. germană ale lucrărilor de mai sus au apărut în anii '50.

dau unitate cărții și, în egală măsură, evaluează funcția fiecărei unități textuale în realizarea discursului global al lucrării. Cercetarea își îndreaptă, astfel, atenția spre teologia proprie autorilor biblici noutestamentari, spre evaluarea planului teologic propriu fiecărei cărți și autor, spre mesajul specific al fiecărui autor. Asistăm, astfel, la o înflorire a cercetării teologice a textelor biblice, fie în parte, fie în întregul tot, după cum, tot astfel se explică dezvoltarea rapidă a Teologiei biblice ca disciplină aparte în cadrul celorlalte discipline biblice.

Ipozeza prof. Koester privind scrierea Evangheliei după Marcu ne oferă o imagine edificatoare atât a preocupărilor teologiei biblice protestante, cât și a metodelor de cercetare ce o caracterizează și o definește într-o măsură oarecare.

Propunând un proces de redactare în mai multe etape a Evangheliei după Marcu, H. Koester speră că oferă soluții la unele probleme care până acum nu au primit un răspuns satisfăcător, cum ar fi: problema deosebirilor care există în cazul locurilor paralele între Marcu și ceilalți doi sinoptici⁷ precum și problema de integritate textuală a Evangheliei după Marcu care se referă la cap. 16, 9-20, fragment considerat de unii exegeți ca neautentic, datorită faptului că lipsește din principalele manuscrise⁸.

Dar să urmărim pe scurt argumentele profesorului american în sprijinul ipotezei sale. Mai întâi, H. Koester face următoarele observații critice:

a. Mărturiile externe referitoare la Evanghelia după Marcu sunt mai sărace decât cele referitoare la celelalte Evanghelii canonice. Astfel, în timp ce Matei și Luca sunt folosiți în mod regulat începând chiar cu a doua jumătate a secolului al II-lea (Policarp, Justin Martirul, Clement Romanul), nu suntem siguri de nici o citare a Evangheliei după Marcu înainte de Irineu și Clement Alexandrinul.

b. Manuscrisele vechi nu ne dau mărturii despre textul inițial al lui Marcu. Manuscrise din sec. al II-lea ne salvează fragmente din Evanghelia după Matei (P64, P67) sau din Evanghelia după Ioan (P52, P66), în timp ce fragmente din Evanghelia după Marcu apar pentru prima dată în manuscrisele care ni s-au păstrat până astăzi abia în secolul al III-lea, în P45, care conține, de altfel toate Evangheliile canonice.

c. În plus, tradiția manuscrisă consemnează o oarecare instabilitate a textului Evangheliei după Marcu. Cele mai vechi manuscrise încheie textul Evangheliei după Marcu la cap. 16, 8 (P45, Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus). De aceeași părere sunt Eusebiu de Cezareea și Ieronim. Ciudat este faptul că, deși nu apare

7. H. Holtzmann propusese soluția unei evanghelii Proto-Marcu (Ur-Markus), adică o variantă a Evangheliei după Marcu anterioară celei care ni s-a păstrat până astăzi și într-o oarecare măsură diferită de aceasta. Această ipoteză și-a mai găsit susținători și în secolul nostru. Vezi: D.F. Robinson, *The Sources of Mark*, în *Journal of Biblical Literature*, 66 (1947), pag. 153-164. Ch. Masson, *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome*, 1968.

8. Fragmentul deși apare în cea mai mare parte dintre manuscrise, lipsește din două dintre cele mai vechi manuscrise unciale ale Noului Testament, și anume: Codex Vaticanus și Codex Sinaiticus, amândouă din secolul al IV-lea. Lipsește de asemenea, din versiunea latină veche a manuscrisului k (sec. al IV-lea sau al V-lea), din cea mai veche versiune siriacă a Evangheliilor (sec. al IV-lea sau al V-lea) și din importanți codici ai versiunilor aramaică, georgiană și etiopiană. În edițiile moderne ale textului original al Noului Testament fragmentul în discuție este tipărit, de obicei în paranteze drepte, cu un spațiu care să indice faptul că a fost adăugat ulterior.

în manuscrisele amintite, fragmentul final cap. 16,9 -20 este la fel de vechi ca restul Evangheliei, din moment ce este cunoscut în secolul al II-lea de Tatian și Irineu, precum și de tradiția veche siriacă (SyC) și de tradiția latină. De aceea, fragmentul foarte mare de la cap. 6, 45 până la cap. 8, 26, deși îl găsim în toate manuscrisele existente, este considerat ca adaos ulterior. Dovadă este faptul că Matei îl preia în întregime, în timp ce Luca ne dă impresia că nu l-a găsit în textul Evangheliei după Marcu pe care l-a avut la îndemână. Tot pentru aceasta pledează și faptul că în acest fragment întâlnim câteva "dublete" sau texte paralele în cadrul aceleiași Evanghelii (Vezi: Mc. 6, 45-54 = Mc. 4, 35-41; Mc. 6, 34-44). Tot în legătură cu acest fragment, prof. Koester remarcă unele note specifice: numai aici vindecările săvârșite de Mântuitorul sunt relatate ca fiind săvârșite printr-o acțiune directă a Acestuia; din punct de vedere al terminologiei se distinge de restul Evangheliei; fragmentul începe și se sfârșește cu menționarea localității Betsaida (6, 45 și 8, 22), care nu mai este amintită niciodată în restul Evangheliei după Marcu.

În urma acestor observații, prof. Koester conchide că am putea vorbi cu relativă siguranță despre existența unui text al Evangheliei după Marcu mai extins, care includea și fragmentul cap. 16, 9-20, dar și a unei versiuni care sfârșea la cap. 16, 8. Apare, de asemenea, ca posibilă existența unui text Marcu care conținea fragmentul 6, 45-8, 26 și a altei versiuni a textului care nu conține acest fragment. Aceasta ar fi fost situația în epoca în care Matei și Luca scriau Evangheliile lor.

În sprijinul aceleiași concluzii este adus și faptul că textul actual al Evangheliei după Marcu conține câteva deosebiri caracteristice față de Matei și Luca în textele considerate de critică în unanimitate ca fiind preluate de la Marcu. Comparând, de exemplu, Mc. 2, 27-28 cu locurile paralele, Matei 12, 8 și Luca 6, 5, constatăm că la cei din urmă apare numai o a doua parte a "cuvântului" Mântuitorului, adică: "Căci Domn este și al sâmbetei Fiul Omului", în timp ce la Marcu, apare și o primă parte: "Sâmbăta este făcută pentru om și nu omul pentru sâmbăta" și trage concluzia că această primă parte a "cuvântului" Mântuitorului este un adaos ulterior, datorat unui redactor care nu a fost mulțumit cu forma inițială a textului și a modificat-o.

Recent, prof. Morton Smith de la Universitatea din Columbia a publicat o scrisoare a lui Clement Alexandrinul, în care este citat un pasaj din Evanghelia secretă a lui Marcu, care cuprinde istorisirea învierii unui tânăr. Prof. Koester consideră că această istorisire este o variantă a învierii lui Lazăr (Ioan cap. 11), dar că ea nu provine din tradiția ioaneică. Limbajul nu este deloc ioaneic (lipsește numele proprii), nu cuprinde ideea centrală introdusă ulterior de Ioan (11, 3-6), nu cuprinde nici cuvântarea Mântuitorului care la Ioan intervine în timpul relatării. Deși nu apare nici un nume propriu, citind numai acest text, dimeni nu se poate îndoi că este vorba despre învierea lui Lazăr. Redăm mai jos un fragment în traducere proprie: "Și au venit în Ierihon și era acolo o femeie, al cărui frate murise; și venind (aceasta) a căzut la picioarele lui Iisus și s-a închinat Lui și i-a zis: "Fiul lui David, miluiește-mă". Iar ucenicii o certau pe ea; și mâniindu-se pe ei, Iisus a plecat împreună cu ea în grădina unde era mormântul; și îndată s-a auzit din mormânt glas mare; și apropiindu-Se Iisus a dat la o parte piatra de pe ușa mormântului și intrând îndată unde era tânărul i-a întins mâna și l-a ridicat, făcându-l de

mână. Iar tânărul privindu-L l-a iubit pe El și a început a-L ruga ca să rămână la el. Și ieșind din mormânt, a venit la casa tânărului. Era deci bogat".

Prof. Koester nu se îndoiește de faptul că limbajul acestui fragment este al Sfântului Evanghelist Marcu.

În textul canonic al Evangheliei după Marcu, la cap. 10, 46, după "Și au venit în Ierihon" se continuă imediat cu "Și ieșind din Ierihon El și ucenicii Lui...", fără să se facă vreo mențiune despre șederea în Ierihon și despre vreo minune care s-ar fi săvârșit aici. În textul Evangheliei secrete, conform cu citarea aceluiași Clement Alexandrinul, imediat după Marcu 10, 46a ("Și au venit în Ierihon") se continuă cu: "Și era acolo sora tânărului pe care-l iubea Iisus și mama lui și Salomeea. Și nu le-a primit pe ele Iisus". Nici la Matei (20, 29) și nici la Luca (18, 35) nu apare fraza "Și au venit în Ierihon". Prof. Koester crede că, în textul de la Marcu, această frază poate fi o rămășiță dintr-o formă anterioară a textului actual al Evangheliei după Marcu, pe care o identifică cu Evanghelia secretă a lui Marcu. Redactorul textului canonic al Evangheliei după Marcu exclude istorisirea învierii tânărului, dar "uită" sus amintita propoziție. Textul Marcu care a fost folosit de Matei și de Luca nu poate fi nici cel al Evangheliei secrete a lui Marcu, dar nici cel al Evangheliei canonice.

Clement Alexandrinul amintește încă o variantă a Evangheliei secrete care era folosită de erezia gnostică a carpocraților. Aceasta se aseamăna cu Evanghelia secretă a lui Marcu pe care o folosea Biserica Alexandriei. Amândouă, după părerea profesorului american, au fost "ediții" diferite ale Evangheliei canonice a lui Marcu.

Între altele, prof. Koester mai observa că Evanghelia după Marcu folosește unii termeni diferit față de Matei și Luca, dar că acești termeni sunt folosiți cu același sens de Evanghelia secretă. Aproximativ dintre Evanghelia canonică și Evanghelia secretă ale lui Marcu poate fi mai bine observată în cazul relatării vindecării copilului epileptic (Marcu 9, 14-29), în cazul fragmentului referitor la bogatul pe care "îl iubea" Iisus (Marcu 10, 17-31), precum și în relatarea despre tânărul înfășurat în cearșaf, care a fugit gol (Marcu 14, 14, 51-52).

Concluziile conferinței prof. H. Koester, așa cum autorul însuși ne avertizează sunt ipotetice. Evanghelia după Marcu a fost scrisă, după părerea profesorului american, în jurul anului 70⁹, dar nu ni se păstrează forma ei inițială. Manuscrisele ce ne stau la dispoziție nu ne pot ajuta să refacem această formă inițială a ei, dar anumite indicii ne-ar îndreptați – crede H. Koester – să vorbim despre "o istorie a dezvoltării" acestei Evanghelii de la forma sa inițială până la forma finală, care stă la baza tradiției manuscrise existente. Prof. H. Koester consideră că se pot distinge cel puțin cinci stadii în dezvoltarea Evangheliei după Marcu. Acestea ar fi următoarele:

1. "Proto-Marcu", posibil, cea mai veche formă a Evangheliei, care ar fi fost folosită drept izvor de către Luca.

9. Tradiția ortodoxă plasează scrierea Evangheliei după Marcu în jurul anului 63. Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Constantinescu, *Studiul Noului Testament*, București, 1981, pag. 89. Într-un recent comentariu la Evanghelia după Marcu, Prof. Ioannis Karavidopoulos datează scrierea acestei Evanghelii în anii 60, oricum înainte de anul 70, foarte probabil între anii 64-70 (Το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, Θεσσαλονίκη, 1988, pag. 36-37).

2. O variantă a lui Proto-Marcu, care ar fi fost folosită de Matei.
3. Al treilea stadiu este identificat cu Evanghelia secretă a lui Marcu.
4. O variantă a Evangheliei secrete folosită de erezia carpocraților.
5. Ultimul stadiu este textul Evangheliei canonice, care, presupune, Evanghelia secretă. Diferența esențială între acestea două este că redactorul Evangheliei canonice exclude relatarea învierii tânărului, din motive pe care i le-a dictat, probabil, nevoile comunității căreia aparținea.

Cât despre textul canonic pe care l-a folosit Clement Alexandrinul, este ușor de constatat, după citatele pe care le aflăm în opera acestuia, că a fost același cu cel prezent în majoritatea manuscriselor. Finalul din cap. 16, 9-20, întâlnit în manuscrisele amintite mai sus și cuprins în textul care ni s-a păstrat până astăzi, demonstrează că istoria textului canonic al Evangheliei după Marcu încă nu luase sfârșit în epoca lui Clement Alexandrinul.

Cititorul ortodox nefamiliarizat cu cercetarea biblică protestantă își va pune, cu siguranță, câteva întrebări în urma lecturii celor de mai sus. Obişnuit cu viziunea tradițională autoritativă asupra cărților biblice noutestamentare, dacă va lua în serios o ipoteză asemenea celei lansate de profesorul H. Koester, se va întreba dacă nu cumva aceasta afectează autoritatea cărților biblice noutestamentare sau, dacă nu cumva ipoteza unui proces în etape de redactare a textului unei Evanghelii nu pune în discuție sau nu reclamă reconsiderarea problemei inspirației acestor cărți.

Personal consider datele oferite de H. Koester și de ipoteza avansată de acesta provocatoare în sens pozitiv pentru un biblist ortodox. Întâi de toate, pentru că ne oferă posibilitatea reconsiderării unor probleme de ermeneutică biblică, pe care teologia biblică ortodoxă le propune ca ortodoxe și ca intangibile de foarte mult timp, repetându-le la nesfârșit, fără a le verifica temeinicia din perspectiva proprie. Cea mai importantă problemă care se ridică în acest context este problema inspirației dumnezeiești a cărților sfinte și modul cum înțelegem această proces al inspirației. Manualele ortodoxe academice de profil au preluat o viziune mecanicistă a inspirației, care presupune conlucrarea între Dumnezeu și un autor uman, un aghiograf, printr-o acțiune minunată sau supranaturală, cum se obișnuiește să se spună. Din mâinile aghiografului iese textul finit al cărții sfinte, inspirat de Dumnezeu, întrucât Acesta îi descoperă adevărurile, îl luminează ca să le înțeleagă și îl ferește de greșeli în timpul scrierii lor¹⁰. În cazul în care s-ar adevăra ipoteza unui proces de redactare în etape a unor cărți noutestamentare, s-ar ridica întrebarea dacă cei care au intervenit ulterior, prelucrând textul moștenit de la autorul inițial, au beneficiat și ei de o inspirație dumnezeiască sau, prin intervenția lor, au alterat textul inițial inspirat.

Întrebări legate de problema inspirației ridică și presupusa existență a unor izvoare scrise sau orale, de care vorbește cu tot mai multă certitudine exegeza biblică contemporană și pe care le presupune și ipoteza lui H. Koester. Dacă au existat anumite izvoare scrise, pe care Sfinții Evangheliști le-au folosit – de exemplu, folosirea Evangheliei după Marcu de către Sfinții Evangheliști Matei și Luca – atunci, desigur, trebuie să înțelegem puțin mai diferit inspirația dumnezeiască,

10. Vezi manualul Studiul Noului Testament, semnat de Pr. Prof. Dr. Ion Constantinescu, București, 1981, pag. 17-18, ca și alte manuale asemenea.

mai puțin ca pe o acțiune simplă determinată și mai mult ca pe un proces complex care depășește relația exterioară dintre Dumnezeu și autorul sfânt, presupunând contextul eclesial ca fundamental pentru desfășurarea sa. Într-adevăr, definiția inspirației dumnezeiești la care ne-am referit nu ia în discuție lucrarea Bisericii sau dimensiunea eclesială a procesului inspirației. Realitatea cu totul nouă, inaugurată de Mântuitorul Iisus Hristos, care este Biserica Sa, este cadrul în care sunt scrise cărțile care mai târziu vor forma canonul Noului Testament. Așa cum știm cu toții, Biserica are rolul determinant în formarea canonului Noului Testament, un proces care are și el mai multe etape până la definitivare în forma pe care o avem astăzi. Există o istorie a formării canonului Noului Testament care durează câteva secole¹¹ și despre care avem mărturii concrete, pe care le citează toate manualele de introducere în studiul Noului Testament. Dintre numeroase cărți care circulau în diferite medii în primele veacuri creștine, Biserica le reține pe cele douăzeci și șapte, propunându-le ca expresie fidelă a credinței și a vieții bisericești și, în consecință, ca normative pentru toți cei care sunt sau doresc să devină, mădulare ale Bisericii lui Hristos. Criteriile în funcție de care cărțile respective au fost recunoscute ca normative, canonice au fost stabilite de Biserică. Unele erau exterioare, formale, ca de exemplu, dovedirea că provine de la unul dintre Apostolii Mântuitorului sau acceptarea de către toate comunitățile creștine – consensul Bisericii deci –, altele țineau însă de ceea ce un exeget anglican numea "intuiția Bisericii". "Biserica recunoștea intuitiv autoritatea acestor scrieri și o făcea atât de natural deoarece impulsul (citește "duhul") care determina selecția nu era altul decât cel care inițial a condus la scrierea în diferite circumstanțe a acestor cărți"¹². Criteriul ultim este recunoașterea prezenței și lucrării Duhului Sfânt în cărțile respective, același Duh care animă și viața Bisericii în toate aspectele ei. De reținut că avem de a face cu un proces istoric, complex, care se desfășoară în Biserică.

Istoria textului cărților Noului Testament ne dă mărturie și despre existența mai multor variante ale aceleași scrieri, care au circulat în paralel în diferite comunități creștine ale Bisericii primare. În spațiul ortodox există foarte puține studii în această direcție. Avem, însă o lucrare, unică în felul ei, care își aduce o contribuție esențială în această direcție. Este vorba de lucrarea Mitropolitului grec Hrisostomos de Peristerion, intitulată "Textele proevangelice. Mărturia Sfinților Părinți despre forma inițială a Tradiției Evanghelice și valoarea citatelor biblice ale Sfinților Părinți"¹³. În această lucrare avem dovezile cele mai clare despre circulația în paralel a mai multor variante ale cărților biblice noutestamentare în comunitățile creștine primare. Mitropolitul Hrisostomos cercetează relația dintre citatele biblice întâlnite la Sfinții Părinți ai primelor veacuri cu formele inițiale, scrise sau orale, ale tradiției evanghelice. Concluzia indiscutabilă a

11. De exemplu, la începutul secolului al IV-lea Codex Claromontanus nu include în canonul Noului Testament Epistola către Evrei, în schimb include cărți care nu vor rămâne definitiv în canon, precum: Păstorul lui Herma, Faptele lui Pavel, Apocalipsa lui Petru.

12. C. H. Dodd, *The Bible to-day*, Cambridge University Press, 1968, pag. 7.

13. *Επισκοπου Γερασμου – Χρισοστομου Ζαφειρη, Τα Προεuanggelika Κειμενα. Η μαρτυρια των Πατερων περι της αρχικης μορφης της Ευαγγελικης Παραδοσεως και η αξια των Πατερικων βιβλικων παραθεσεων*, Αθηναι, 1977, 465 pag. Mitropolitul Hrisostomos a fost profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă "Sfânta Cruce" din Boston.

cercetării mitropolitului este că a existat o "dezvoltare" sau o "evoluție" a textului Noului Testament, desigur, în sânul Bisericii. Tradiția evanghelică inițială necrisă sau "textele pro-evangelice" – cum le numește mitropolitul grec – nu au dispărut imediat după apariția și impunerea cărților noutestamentare, ci au continuat să fie folosite în Biserică, "fiind salvată de la o generație la alta, prin intermediul cultului, al catehezelor, al predicii, al antologiilor, al creștomațiilor și testimoniilor Bisericii primare, ca și prin intermediul influențelor de la un Părinte sau scriitor bisericesc la altul..."¹⁴. Mitropolitul grec analizează istoria a patru citate biblice, întâlnite în prima Epistolă către Corinteni a Sfântului Clement Romanul, la Iustin Martirul și Filosoful (I Apolog. XI, 4; Dialogul cu Trifon, LXXXVIII, 7) și la Eusebiu de Cezareea. Ne vom opri puțin, pentru exemplificare, la ultimul. Eusebiu de Cezareea citează cel puțin trei forme care circulau în Biserică în secolul al IV-lea ale textului de la Matei 28, 19, căruia cercetătorul grec îi consacră cea mai mare parte a studiului său¹⁵. Critica textuală a întâmpinat multe greutăți în a opta pentru una sau alta dintre cele trei variante de text. Aceste trei forme, pe care Eusebiu de Cezareea le citează în repetate rânduri, fără a le confunda, ci mai curând cu intenția de a le valida în egală măsură ca autentice pe toate trei, sunt următoarele:

I. "... așadar mergând, învățați toate neamurile în numele Meu, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă..."¹⁶.

II. "... mergând învățați toate neamurile, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă..."¹⁷.

III. "... mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..."¹⁸.

Concluzia la care ajunge cercetătorul grec, în urma unui studiu extrem de minuțios, este că avem de-a face cu o evoluție a textului biblic, care presupune o istorie proevanghelică, prosinoptică, sau procanonică și o istorie postcanonică a textului. Sunt indicii că textul de la Matei 28, 19, în forma lui actuală este rezultatul mai întâi, al întâlnirii a două "cuvinte" ale Mântuitorului, unul care cuprinde porunca "mergând învățați toate neamurile în numele Meu" și altul care cuprinde porunca "mergând botezați toate neamurile în numele Meu". A urmat o a treia etapă, în care textul dobândește forma actuală care include formula baptismală a botezului în numele Sfintei Treimi. În istoria Bisericii primare este binecunoscută trecerea de la formula baptismală hristologică la formula triadologică, determinată de apariția ereziilor hristologice. Așa cum avem mărturii în cărțile Noului Testament, mai ales în Faptele Apostolilor și în Epistolele pauline, botezul se săvârșea inițial "în numele lui Iisus Hristos" sau "în numele Domnului Iisus". Au

14. *Ibidem*, pag. 346.

15. *Ibidem*, pag. 141-345.

16. Vezi Ευσέβιου Καισαρείας, Ευαγγελική Αποδείξις, III, 7,32; IX, 11,12; III, 7,9-13; III, 7,22; III, 6,32; Εἰς τὸν βασιλεῖα Κωνσταντίνου Τριακονταετηρικός, XVI, 8; Υπομνήμα εἰς τὸν Ἡσαίαν, XVIII, 1-2; Υπομνήμα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς, LIX, 8-9; LXV, 5-6; LXVI, 3436; LXXVI, 20; Περὶ Θεοφανείας, I, 3,41; I, 4,8; I, 6,74. "

17. Ευαγγελική Αποδείξις, I,3-41; I, 4,8; 6,74.

18. Κατὰ Μαρκελλοῦ, I, 1; Εκκλησιαστικὴ Θεολογία, III, 5; Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ, III.

existat, așadar, rațiuni obiective, care au determinat Biserica primară să înlocuiască formula hristologică cu cea triadologică. Mitropolitul Hrisostomos scrie referitor la aceasta: "Biserica primară, răspunzând unor erezii mai întâi hristologice și apoi triadologice, formulează, pe baza învățaturii triadologice existentă în cărțile Noului Testament, o mărturisire de credință triadologică, folosită în cele mai multe cazuri în timpul săvârșirii. Botezului. Această mărturisire de credință, ca o formulă pur liturgică, este introdusă în textul finalului Evangheliei după Matei, adică în locul formulei hristologice folosite la săvârșirea Botezului"¹⁹. Schimbarea aceasta nu a fost deloc dificilă, consideră autorul grec, datorită autorității de care se bucura viața liturgică în Biserica primară, care, între altele, exprima și era girantul dreptei credințe și dreptei fături: "Înlocuirea s-a făcut în special prin intermediul cultului, al Liturghiei, care, ca act și credință a Bisericii se bucura de mai multă autoritate decât învățătura pur teologică, adică teoretică"²⁰. Această prelucrare a textului nu este exclus să fi fost operată chiar de Sfântul Evanghelist Matei: "Înlocuirea formei inițiale a «cuvântului» prin noua formulă triadologică, dacă nu a fost efectuată chiar de către Sfântul Evanghelist Matei, ea s-a efectuat la sfârșitul secolului întâi sau cel mai târziu în primele decenii ale primei jumătăți ale secolului al II-lea, sub supravegherea celor care asigurau păstrarea propovădirii și a învățaturii Domnului Hristos, sub îndrumarea și controlul învățătorilor Bisericii primare, care erau răspunzători pentru păstrarea Cuvintelor Domnului, pentru corecta interpretare și transmitere a acestora, pentru unitatea interioară și exterioară a Bisericii, precum și pentru protejarea membrilor ei în fața diferitelor erezii hristologice și triadologice și a altor răstălmăciri ale învățaturii Domnului".

Atunci când își pune întrebarea, dacă evoluția sau istoria textului biblic nou-testamentar afectează în vreun fel istoricitatea și autoritatea sa, Mitropolitul Hrisostomos răspunde negativ, sprijinindu-și răspunsul pe autoritatea Bisericii, care este cadrul în care se desfășoară această evoluție sau dezvoltare. "Neacceptarea formulei triadologice actuale ca formă inițială a «cuvântului» Mântuitorului Hristos, nu trebuie sub nici un motiv să fie înțeleasă ca o negare a nucleului istoric sau a autenticității «cuvântului» păstrat de către Sfântul Evanghelist Matei sau de către unul dintre ucenicii lui și nici ca negare a istoricității și autenticității instituirii Tainei Botezului de către Domnul nostru Iisus Hristos... Dezvoltarea istorică, pe care forma inițială a textului a suferit-o în Biserică, prin Biserică și sub controlul acesteia s-a datorat folosirii liturgice, catehetice și predicatoriale a acestuia. În plus – continuă cercetătorul grec – evoluția formei inițiale a «cuvântului», desfășurată pe parcursul a câtorva decenii, nu înseamnă respingerea canonicității formei actuale a finalului Evangheliei după Matei. Garantul canonicității, ca de altfel și al istoricității nucleului «cuvântului», nu este nimeni altul decât Biserica însăși care se află deasupra textului, în sânul căreia s-a realizat, mai întâi, întâl-

19. *Ibidem*, pag. 358.

20. *Ibidem*, pag. 359.

nirea și contopirea celor două «cuvinte» istorice diferite ale Domnului, rostite în împrejurări diferite, iar în al doilea rând, pe baza învățăturii triadologice existente, evoluția textului într-o formulă nouă, cea păstrată până astăzi²¹. Mitropolitul Hrisostomos își pune și întrebarea dacă nu cumva aceasta pune sub semnul întrebării problema inspirației textelor biblice; și răspunde: "Evoluția aceasta a textului nu contravine nici inspirației dumnezeiești a textului Evangheliei după Matei, nici, de altfel, canonicității acestuia, după cum nici prelucrarea inițială de către Biserica Apostolică a catehezei nescrise nu contravine nici inspirației și nici canonicității Noului Testament. Aceasta deoarece, atât forma inițială a textului (a «cuvântului»), cât și forma prelucrată ulterior sunt socotite ca fiind roade ale lucrării Duhului în Biserică și prin Biserică, adică expresie autentică a unei părți numai din experiența și viața Bisericii Apostolice"²².

În concluzie, putem spune că a existat un proces istoric de definitivare a unor texte biblice noutestamentare desfășurate în Biserică și prin Biserică, așa cum a existat un proces istoric de formare a canonului biblic noutestamentar tot în Biserică și prin Biserică.

21. *Ibidem*, pag. 359.

22. *Ibidem*, pag. 361-362.

RECONCILIAREA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ. STUDIU BIBLIC-ERMINEUTIC*

Pr. dr. MIRCEA BASARAB

I. PRELIMINARII

Reconcilierea, legată din punct de vedere teologic de problema mântuirii, constituie o preocupare centrală a teologiei, de a cărei actualitate nu se îndoiește nimeni. Reconcilierea sau împăcarea este tot atât de veche ca și strădania omului referitoare la refacerea comuniunii cu Dumnezeu. Păcatul strămoșesc a rupt legătura omului cu Creatorul, a dus la înstrăinarea lui de "viața lui Dumnezeu" (Efes. 4, 18). Împăcarea exprimă fenomenul invers, adică schimbarea atitudinii omului, începutul întoarcerii la comuniunea originală. Noțiunea de reconciliere¹ trebuie căutată în verbul ἀλλάσσω – *allasso* și exprimă ideea unei schimbări radicale. În LXX, prin καταλλάσσω (-ειν) *katalásson (-ein)* s-a redat ideea de schimbare, de întoarcere în general (Is. 9, 5; Ier. 31, 39, 48, 39), iar în 2 Mac. 1, 5; 7, 33 și 8, 29, termenul exprima împăcarea iudeilor cu Dumnezeu. În limbajul rabinilor, *katallássein* este redat prin רַצַּח *raṣṣah* care înseamnă a fi binevoitor, a îmblânzi, a domoli, a potoli, desemnând atât relația oamenilor cu Dumnezeu cât și raportul dintre oameni².

În noul Testament, Sf. Apostol Pavel³, evanghelistul împăcării, exprimă noțiunea reconcilierii prin substantivul καταλλαγῆ, *katallagé* și verbul καταλλάσσειν, *katallassein* (2 Cor. 5, 18-20; Rom. 5, 10-11; 11, 15) sau prin sinonimul ἀποκατά-λάσειν, *apokatállassein* (Efes. 2.16; și Col. 1,20, 22). Noțiunea marchează restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, iar în Mt. 5,24 (διαλλάσσειν – *diallássein*) și 1 Cor.

* Referat susținut în cadrul celei de a 8-a întruniri a dialogului teologic bilateral dintre Biserica Evanghelică din Germania (EKD) și Biserica Ortodoxă Română, care a avut loc la București, între 3-8 octombrie, 1998.

1. În limba română, *reconcilierea* este exprimată prin intermediul a două noțiuni.

a. – A împăca, împăcare de la latinescul *impacare* înseamnă a restabili înțelegerea, raporturile de prietenie cu cineva, iar ca substantiv desemnează acțiunea de a (se) împăca, înțelegere. Acest termen este foarte răspândit în limba română și numai de el se folosesc și traducătorii Sf. Scripturi, începând cu Noul Testament de la Bălgrad (1648) și Biblia de la București (1688).

b. – A reconcilia, reconciliere face parte dintre neologismele limbii române împrumutate din franceză: *réconcilier* și *réconciliation*. Termenul își are originea în latinescul *reconcilio* și înseamnă a restabili, a reîmpăca. În limba română s-a ajuns la formele a reconcilia și reconciliere cu sensul de a împăca, a (se) pune de acord.

2. Fr. Büchsel, *katallásson*, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Bd. I, p. 254; J. Dupont, *La réconciliation dans la Théologie de Saint Paul*, Paris, 1953, p. 23-24; H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen, 1970, p. 191-192; A. Papaderos, *Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, în *Ökumenisches Forum*, Nr. 18, Graz 1995, p. 122-123.

3. Fr. Büchsel, *art. cit.*, p. 259; K. Koch, *Versöhnung . IV Im NT*, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Bd. 6, Tübingen, 1962, col. 1371; Ch. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, în *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Bd. VIII, Berlin, 1989, p. 133-134; A. Papaderos, *art. cit.*, p. 122, consideră că în Noul Testament, noțiunea este folosită doar o singură dată la Matei și de câteva ori la Pavel.

7,11 este desemnată refacerea relațiilor cu semenii și respectiv a soților despărțiți. În studiul prezent, preocupările noastre sunt îndreptate spre împăcarea cu Dumnezeu și vom urmări, în continuare, doar aspectul teologic al reconcilierii.

Legată prin conținutul ei de problema mântuirii, reconcilierea oglindește, alături de alți termeni înrudiți, un aspect al soteriologiei. Reconcilierea desemnează actul mântuirii Tatălui în Hristos, prin Duhul Sfânt (Efes. 2, 18) sau restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu. Reconcilierea este lucrarea Sf. Treimi și implică o soteriologie strâns legată de hristologie și în același timp de pnevmatologie. Istoria mântuirii și în cadrul ei a împăcării cu Dumnezeu înseamnă un drum lung, cu aspecte și momente diferite, fapt ce face ca noțiunea împăcării sau a reconcilierii să apară în conexiune cu alte noțiuni înrudite. Fără a avea pretenția de a oferi o listă completă a acestor noțiuni amintim doar câteva dintre ele: îndreptare, justificare, satisfacție, pace, jertfă, ispășire, răscumpărare, iertare, milostivire, sfîșirea omului păcătos, viață nouă, îndumnezeire etc., dar și unele noțiuni opuse ca: înstrăinare, mânie, dușmănie, păcat⁴. Toate aceste noțiuni se întâlnesc și se completează, formând soteriologia Noului Testament, legată prin natura actului și a istoriei, așa cum am menționat deja, de hristologie și pnevmatologie.

Pornind de la aceste realități ne dăm seama cât de nuanțat poate fi înțelesul împăcării și mai ales cât de greu putem reda într-o traducere, sensul unor acte divine sau chiar umane. La aceasta se adaugă faptul că termenului nouetamentar *katallagé* îi corespund în Vechiul Testament noțiuni care nu acopăr totdeauna și în întregime sensul împăcării. Din acest motiv considerăm că încercarea de a explica împăcarea doar dintr-o perspectivă pronunțat juridică, exploatând la maximum vocabularul și imaginile ce se găsesc deja în limbajul biblic, mărginește, fără să vrem, înțelesul unui atât de profund act divin, care nu se lasă explicat întru totul prin comparații. Există pericolul ca în astfel de situații, obiectul să fie substituit prin comparația ce dorește să-l explice. Or, comparația servește doar ca un mijloc ajutător și nu este identică cu actul divin, pe care încearcă să-l explice.

Pentru a înțelege Evanghelia sau "cuvântul împăcării" (2 Cor. 5, 18), Sf. Pavel face aluzie sau apel direct la acte și realități vechitestamentare. Este vorba de tradiția jertfelor de împăcare, de ritualul sărbătorii Zilei împăcării sau de tradiția restabilirii comuniunii cu Iahve prin intermediul cultului divin (Lev. 3, 16). Alte texte pauline (Rom. 4, 25; 5, 6; 2 Cor. 5, 14u) se sprijină direct pe ideea suferinței celui drept pentru păcatele oamenilor, a dreptului care suferă substituindu-se "celor mulți" (Is. 53, 5). În continuare și înainte de explicarea reconcilierii în Noul Testament ne vom opri asupra realităților enunțate mai sus, pentru a ne forma o imagine referitoare la maniera în care este abordată reconcilierea în Vechiul Testament.

II. RECONCILIAREA ÎN VECHIUL TESTAMENT

În Vechiul Testament, reconcilierea dintre om și Dumnezeu este redată prin verbul **רָשָׁח** *raššah* (*rsh*) și derivatele lui care înseamnă a binevoi, a se face plăcut, a potoli, a domoli, a îmblânzi, a împăca (2 Sam. 24, 23; Ier. 14, 10; Ez. 20,

4. J. Dupont, *op. cit.*, p. 19-29; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen, 1989, p. 40-106; K. Koch, *art. cit.*, col. 1371; Fr. Büchsel, *art. cit.*, p. 254 și 258.

40-41; 43, 27; Os. 8, 13; Am. 5, 22 etc.)⁵. Lipsa unui corespondent direct pentru termenul reconciliere este o realitate vechitamentară, dar faptul acesta n-a constituit un impediment pentru a reda noțiunea împăcării prin cuvinte sau noțiuni înrudite ca ispășire sau noțiunea de pace, din care putem deduce împăcarea. Chiar dacă termenii prin care desemnăm împăcarea în Vechiul Testament nu pot fi traduși prin cuvintele consacrate împăcării la Sf. Pavel, sensul lor rămâne același: refacerea relației omului cu Dumnezeu. Și aici ca și în Noul Testament, acțiunea aparține lui Dumnezeu. Iahve este cel ce descoperă omului ceea ce acesta trebuie să facă pentru a intra în comuniune cu El. Dumnezeu este deci inițiatorul formelor de împăcare ca și a planului mântuirii. Actele de cult, sărbătorile, jertfele nu sunt decât acțiuni prin care omul caută, din poruncă divină, împăcarea.

1. Sensul sacrificiilor în Vechiul Testament

Sensul general al sacrificiilor, urmărit prin varietatea jertfelor, a fost reconcilierea omului cu Dumnezeu și încercarea de a reface comuniunea cu Creatorul. Căderea lui Adam a dus la întreruperea legăturii cu divinitatea, adică la înstrăinarea omului de viața lui Dumnezeu. Sensul tainic al jertfelor consta tocmai în restabilirea prin împăcare a comuniunii originare. Omul ducea dorul legăturii pierdute, iar jertfa reprezenta recunoașterea stării de păcat, exprimând atât dăruirea cât și adorarea lui Dumnezeu. Cu aceste gânduri erau aduse sacrificiile, urmărindu-se împăcarea și restabilirea comuniunii. Prin punerea mâinilor peste jertfă, credinciosul exprima simbolic propria-i jertfire, lăsându-se substituit prin jertfa adusă la altar. Cel care aducea jertfa sau poporul ca jertfitor căuta apropierea de Dumnezeu și prin intermediul jertfei considera că despărțirea provocată prin păcat poate fi depășită, sângele jertfei și caracterul lui ispășitor, făcându-l pe jertfitor bine plăcut lui Dumnezeu. Bineînțeles că jertfa trebuia însoțită de o stare sufletească corespunzătoare, formalismul fiind condamnat atât de profeții Vechiului Testament (Os. 6, 6; 8, 13; Am. 5, 21, 26; Is. 1, 11; Ier. 6, 20; 7, 21-23) cât și de Mântuitorul (Mt. 5, 23u; 9, 13; 12, 7).

2. Jertfele de împăcare

Jertfele de împăcare sau de pace erau cunoscute și sub numele de sacrificiul comuniunii sau al legământului⁶. Numele de *zebach selamin* (Lev. 3, 1; 3, 9; 4, 10) provine de la verbul *salem*, care are la forma qal o gamă variată de sensuri. Numele de sacrificiul comuniunii sau al legământului sugerează intenția credinciosului de a reintra, de a reface legătura cu Dumnezeu. Jertfele de împăcare erau de mai multe feluri și se aduceau pentru a recâștiga bunăvoința lui Iahve. Mesele comune, care urmau sacrificiilor de pace, sugerau comuniunea oamenilor (preoți, sacrificatorul, familia și prietenii) cu Dumnezeu. Jertfele de pace au primit în creștinism un sens tipic, prefigurând sacrificiul euharistic, prin care creștinii se împărtășesc cu Trupul și Sângele Mântuitorului. Adeseori, jertfa de pace, în spe-

5. J. Dupont, *op. cit.*, p. 23-24; Fr. Büchsel, *art. cit.*, p. 254.

6. Traduction Oecuménique de la Bible. Ancient Testament, Cerf, Paris, 1976, p. 201; X. Léon-Dufour, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, München, 1977, p. 319-320.

cial cea de mulțumire (euharistică), a fost interpretată ca tipul jertfei euharistice, adusă de Fiul lui Dumnezeu în Noul Testament ca jertfă de laudă și împăcare a omului cu Dumnezeu⁷.

3. Ziua împăcării – Yom kippur

Între sărbătorile anului, Ziua împăcării a devenit după exil sărbătoarea prin excelență, denumită adeseori simplu Ziua (Lev. 16). Ea simboliza pentru Israel împăcarea cu Dumnezeu, care avea loc la 10 Tisri și se desfășura după un ritual special, oferind poporului ispășirea păcatelor și restabilirea comuniunii cu Iahve. Era ziua când arhiereul intra în Sfânta Sfințelor, stropind cu sângele jertfei capacul (kaporet) chivotului, act prin care se iertau păcatele comise de slujitori și popor în decursul anului trecut (Lev. 16, 17; 30, 33-34). Sensul Zilei împăcării, ca și cel al jertfelor de pace și, în general, cel al sacrificiilor era reconcilierea cu Iahve, realizată prin iertarea păcatelor, simbolizată de sângele animalelor de jertfă. Este vorba de sfințirea poporului și întărirea lui în relația specială pe care o avea cu Dumnezeu. Jertfele erau însoțite în această zi de o pregătire specială a poporului prin post și rugăciune. Ca popor ales, în care domnea ordinea teocratică, comuniunea poporului cu Dumnezeu avea o importanță deosebită, din acest motiv și reconcilierea credinciosului și a poporului cu Iahve erau privite cu atenție, ea fiind înscrisă în ordinea cultică a lui Israel.

Capacul de aur (kaporet), care acoperea sicriul legii era considerat ca locul prezenței lui Dumnezeu, numit din acest motiv și tronul împăcării sau al îndurării⁸, de unde Iahve se descoperă lui Israel (Ex. 25, 22). Acest capac era stropit cu sângele jertfei de către arhiereu în Ziua împăcării. De aici, Iahve, prin intermediul arhiereului, acționa și ierta păcatele poporului. Iertarea păcatelor, era deci acțiunea lui Dumnezeu, care printr-o credință activă a oamenilor le putea oferi acestora iertarea și împăcarea. Intrarea arhiereului și stropirea capacului cu sânge au fost interpretate de tradiția exegetică creștină ca prefigurare a acțiunii de jertfă a lui Iisus Hristos, care cu propriul sânge a ispășit păcatele noastre (Evr. 2, 17), împăcând neamul omenesc cu Dumnezeu. Arhiereul mijlocind pentru popor preînchipuia pe Hristos mijlocitorul prin excelență, prin care am obținut împăcarea cu Dumnezeu (Rom. 7, 25; 1 In. 2, 2; 4, 10).

4. Ebed Iahve – Robul Domnului

Fără îndoială, mare interes pentru tema noastră prezintă împăcarea anunțată în Vechiul Testament prin Ebed Iahve. Nu ne interesează acum cine este autorul și nici să dezbatem mult discutata problemă a interpretării lui Ebed⁹. S-a scris mult pe această temă și pentru mulți problema a rămas încă o enigmă. Ceea ce urmărim hic et nunc este faptul că textele dedicate de către Deutero-Isaia lui Ebed

7. D. Abrudan, E. Cornișescu, *Arheologia biblică*, București, 1994, p. 276.

8. *Ibidem*, p. 209.

9. În legătură cu tema Ebed Iahve s-a scris foarte mult. Amintim doar câteva lucrări în această privință: K. Kertelge (Hg), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT*, Frankfurt, 1976; H. J. Hermisson, *Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, în *ZThK* 79 (1982), p. 1-24; H. Haag, *Der Gottesknecht*

Iahve (Is. 42, 1-7; 49, 1-9a; 50, 4-9; 52, 13-53, 12) aduc, în privința împăcării omului cu Dumnezeu, o noutate și o profunzime teologică deosebită. Robul Domnului este pentru o bună parte din exegeții Vechiului Testament o personalitate corporativă, care are rolul de a reconduce omenirea la refacerea legăturii cu Dumnezeu. *"Te voi face lumina popoarelor, ca să duci mântuirea mea până la marginile pământului"* (Is. 49, 6; 42, 1, 6). Funcția lui Ebed depășește granițele lui Israel, iar rolul lui constă în faptul că el recapitulează pe "cei mulți" și a primit misiunea de a-i răscumpăra, de a-i împăca cu Dumnezeu. Principiul reprezentării restrictive sau alegerea unei minorități în locul întregului este vechi și poate fi urmărit cu oarecare ușurință în Vechiul Testament. Israel a fost ales ca reprezentant al omenirii, apoi, după căderea acestuia, "rămășița" lui Israel i-a luat locul, iar în cele din urmă, a fost desemnat o persoană, care se substituie lui Israel și restului, după ce aceștia și-au ratat misiunea religioasă. Ebed Iahve din Deutero-Isaia depășește însă granițele lui Israel, el devine, prin substituție, cel care recapitulează întregul neam omenesc și care are de îndeplinit o misiune divină. Ebedul devine o figură universală, în care se regăsesc "cei mulți". El este o personalitate corporativă, "Unicul", care poate reconcilia omenirea cu Dumnezeu. Prin aceste amănunte, Deutero-Isaia aduce ceva nou în principiul reprezentării celor mulți prin substituție, care are la bază unitatea neamului omenesc și alegerea lui Israel.

a. Iahve și Alesul Său. Modelul Robului Domnului are până la un anumit punct tangențe serioase cu istoria Orientului. El îndeplinește rolul unui înalt funcționar regal oriental, care în numele Domnului său anunță supușilor (poporului meu și neamurilor Is. 42, 6) voia stăpânului. Ebed Iahve este alesul lui Dumnezeu (Is. 42, 1) și stă în serviciul Lui, făcându-se ascultător până la moarte. El are o misiune deosebită, care depășește granițele lui Israel. Este trimis ca legământ al poporului (Is. 42, 6), dar și cu rolul de a face cunoscută legea Domnului tuturor popoarelor (Is. 42, 1, 6). În Is. 52, 13-53, 12 este exprimată suferința dreptului, chipul său care trezește dezgust datorită desfigurării provocată de suferința pentru alții. Imaginea mielului îndreptat spre junghiere sugerează ascultarea, care include sacrificiul vieții. Ascultarea sugerează în același timp comuniune cu Dumnezeu. Iconomia sau planul lui Dumnezeu cu lumea se descoperă și se împlinește prin intermediul Robului care suferă, dar care nu disperă, pentru că are convingerea că Domnul îl va apăra. Este optimismul celui nevinovat, care-l are ca apărător pe Dumnezeu (Is. 50, 7-8). Imaginea celui care suferă este prezentată cu și mai multă intensitate în ultimul text al poemului. Ebed, omul durerii, cel ce și-a asumat suferințele "celor mulți", a adus acestora vindecarea. El, care n-a săvârșit

bei Deuteriojesaja, Darmstadt, 1985; O. H. Steck, *Gottesknecht und Zion, Tübingen*, 1992; B. Janowski, *Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, în ZThK 90 (1993), p. 1-24; E. Haag, *Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53*, în ZThK 105 (1996), p. 1-20; în limba română un studiu și o prezentare a temei Ebed Iahve a făcut A. Plămădeală, *Câteva probleme în legătură cu Ebed Iahve în Deutero Isaia. Preliminarii la o teologie a slujirii*, în "Mitropolia Banatului", 20 (1970), Nr. 1-2, p. 70-94 și *Ebed Iahve în lumina Noului Testament*, în "Mitropolia Banatului", 20 (1970), Nr. 3-4, p. 284-304. Ambele studii au fost republicate de autor în volumul: *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 441-491. De asemenea, în limba română a publicat un studiu M. Chialda, *Ebed Iahve*, Caransebeș, 1943.

nici o nedreptate și-a dat viața ca jertfă pentru păcat (Is. 53, 9-10). Lui i-a fost dată de Dumnezeu capacitatea de a-i recapitula pe toți și tot el a fost cel care a primit misiunea divină de a răscumpăra pe "cei mulți". În personalitatea corporativă a Ebedului și în misterul lui se găsește rădăcina răscumpărării noastre colective¹⁰.

b. Ebed Iahve și "cei mulți" (harabbim). În ultimul text al poemului, îndeosebi la început (Is. 52, 14-15) și la sfârșitul lui (Is. 53, 11-12) apare foarte pregnantă relația dintre Ebed și "cei mulți" (harabbim). Exegeții sunt de acord a vedea în "cei mulți" marea masă, totalitatea compusă din inși. Sensul acordat termenului este cel inclusiv, acela de totalitate și nu cel exclusiv, care poate însemna mulți, dar nu toți¹¹. Răscumpărarea celor mulți este prezentată în Isaia 53, 12 ca răsplata pe care o primește Robul Domnului pentru faptul că și-a dăruit viața. I-a răscumpărat cu prețul vieții sale, "cei mulți" devenind astfel proprietatea spirituală a Ebedului. Robul Domnului devine figura prin care este anunțată cu lux de amănunte maniera pe care Iahve a ales-o să facă cunoscută substituția prin moarte și răscumpărarea tuturor prin intermediul alesului său. Ideea substituției prin reprezentarea unei persoane, bazată pe ideea alegerii lui Israel și a unității neamului omenesc este cunoscută în Vechiul Testament, dar amănuntele legate de planul împăcării oamenilor prin intermediul dreptului care suferă pentru "cei mulți" este proprie poemului Ebed Iahve. Măreția poemului constă în profunzimea teologică, pe care o primește substituția prin recapitulare în Ebedul isainic. El își asumă destinul neamului omenesc și primește o expresie nemaiîntâlnită în Vechiul Testament. Este vorba de un sacrificiu care schimbă total raportul oamenilor cu Dumnezeu. Îi readuce în comuniune cu El, îi face din nou părtași la "viața lui Dumnezeu". Considerăm că acest fapt este mult mai mult decât o justificare morală sau o încercare de restabilire a dreptății¹². Suntem aici în fața unui act divin, care în adâncul lui nu se lasă explicat întru totul după modele și logica omenească.

Ebed Iahve este chemat să instituie o nouă ordine spirituală și devine, în special după exil, o figură mesianică care întrunește atât elementele dinastiei lui David, cât și pe cele ale profetismului ideal¹³. În privința profunzimii teologice a poemului, trebuie remarcat faptul că Ebed Iahve întrunește așteptări ce sunt împlinite prin Iisus Hristos¹⁴.

c. Ebed Iahve în Noul Testament. Deși nu toate locurile din Noul Testament, care vorbesc sau folosesc numele de Robul Domnului (παῖς Θεοῦ – *pais theou*) sunt referiri la Ebedul isainic, totuși se poate spune că Ebedul este o profecie mesianică împlinită în Iisus însuși. Adevărul este că Iisus nu și-a atribuit niciodată denumirea de Ebed, așa cum a făcut-o cu cea de Fiul Omului, dar în repetate rânduri a vorbit despre sine și activitatea Sa în termenii Ebedului isainic. Patimile lui

10. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 456-457.

11. H. Wolff, *Jesaja 53 in Urchristentum*, Basel, 1984, p. 29.

12. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 466-467.

13. H. Gross, *Ebed Iahve. Im Alten Testament*, în LThK, Bd. III, 1959, col. 623-624.

14. H. Gross, *art. cit.*, p. 624. Exegeza patristică a văzut în Ebed Iahve figura profetică a lui Iisus. Pentru Sf. Ioan Hrisostom, *In Isaiam* PG 56; Ciril Alexandrinul, *In Isaiam*, Lib. V, PG 70, 1167-1191; Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaie*, Sources chrétiennes, Nr. 315, Paris, 1984; J. Ziegler, *Eusebius, Der Jesajakommentar*, GCS IX, Berlin, 1975.

Iisus și relatările cu privire la activitatea Sa, rezumate în Mc. 10, 45 și locurile paralele, sunt o referire la Ebedul isainic, o prezentare a teologiei răscumpărării, așa cum a fost anunțată ea în capitolul 53 al cărții Isaia și cum a fost receptată apoi în Biserica primară. Folosirea cuvintelor la Cina cea de taină (Mc. 14, 24 par.), sugerând ideea jertfei de substituie prin recapitulare, ne amintește de aceeași idee din Is. 5, 12. În Lc. 22, 37 avem singurul loc din Noul Testament, unde Hristos referă direct la persoana Sa textul din Is. 53, 12 afirmând că în El *"trebuie să se plinească ceea ce este scris: Și cu cei fărădelege a fost socotit"*. Tăcerea lui Iisus în timpul procesului amintește de textul din Is. 53, 7, iar textele din In. 10, 11, 15, 17 de Is. 53, 10. Vorbind despre suferințele Sale (Mc. 8, 31; 9, 31 și par.), Iisus se servește de imaginile și expresiile folosite în Is. 53, 1-12. În afara acestor referiri, mai sunt și alte texte ale Noului Testament, care preiau, direct sau indirect, imagini, expresii și cuvinte ce aparțin tradiției profetice a lui Ebed Iahve¹⁵.

Cuvintele lui Iisus din timpul Cinei: *"Acesta este sângele Meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă"* (Mc. 14, 24 și par.) ne aduc aminte de cuvintele rostite despre Ebed în legătură cu substituirea prin recapitulare a "celor mulți". Rădăcinile unității Bisericii ca și concepția creștină a recapitulării "celor mulți" în Iisus Hristos, care prin împărtășanie alcătuiesc Trupul Domnului, își au originea în această tradiție a Ebedului din Vechiul Testament¹⁶, care a devenit, în multe privințe, un text de referință. Ebedul este Mesia, care de la mărire până la umilință a întruchipat detaliile furnizate de această Evanghelie isainică a patimilor.

H.W. Wolff consacră un studiu detaliat capitolului 53 din Isaia și folosirii lui în literatura creștină, începând din primele zile ale Bisericii până la Justin Martirul. Literatura exegetică patristică a interpretat pe Ebed Iahve ca o profeție mesianică împlinită în Iisus Hristos. Tradiția exegetică ortodoxă a rămas fidelă acestei interpretări.

5. Alte aspecte ale reconcilierii în Vechiul Testament

Am amintit deja că între noțiunile înrudite împăcării se numără și cea a păcii, în special a păcii cu Dumnezeu, care are implicații și în relațiile sociale. Cu toate că multe pagini ale Vechiului Testament descriu situații conflictuale, străduința omului după împăcare și refacerea legăturii cu Dumnezeu sunt prezente peste tot. Prima speranță apare deja în Gen. 3, 15. Unii interpreți au văzut în textul discutabil din Gen. 49, 10 și în special în cuvântul *"shiloh"* pe un împăciuitoare, care poartă speranța reconcilierii¹⁷.

Vestirea păcii mesianice a fost însoțită de ideea de belșug, de liniște și siguranță, în care oamenii trăiesc împăcați cu Dumnezeu și între ei. Au existat chiar exprimări concrete ale acestui gen de reconciliere. Este suficient să luăm doar câteva exemple pentru a ne face o imagine asupra reconcilierii vechitestamentare.

15. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 624-625; H. Wolff, *op. cit.*, p. 55-106; E. Haag, *art. cit.*, p. 155-156.

16. J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, p. 60.

17. W. Ssarytschew, *Das Wesen der Versöhnung und deren biblische Grundlegung*, în *Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung*, Studienheft 5, Luther Verlag, Witten, 1967, p. 83; N. Neaga, *Facerea*, Sibiu, 1945.

Impresionantă prin aspectul ei universal este descrierea împărăției mesianice a păcii din Is. 2, 2-5. Popoarele se vor aduna în Sion ca să asculte și să învețe cuvântul Domnului. Legea Domnului va domni în mijlocul lor, iar reconcilierea cu Iahve are drept consecință împăcarea neamurilor între ele: *"nici un popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul"* (v. 4). Energia și cheltuielile pentru înarmare vor fi înlocuite prin preocupările de pace și belșug. Pacea va fi realizată prin nașterea unui fiu minunat, care va fi Domnul păcii și va purta garanția reconcilierii (Is. 9, 1-6). Peste vlăstarul care va ieși din tulpina lui Iesei se va odihni Duhul Domnului (Is. 11, 1-2) și el va fi împlinitorul voii Domnului. Pacea lui va avea un caracter universal și va stabili o nouă ordine spirituală în lume. Neamurile vor avea încredere în Dumnezeu, care le va conduce la mântuire (Is. 25, 6u.).

Ieremia anunță și el împăcarea lui Israel cu Dumnezeu (23, 7u.), marcată de încheierea unui nou legământ între poporul ales și Iahve. Este vorba de un legământ diferit de primul, prin intermediul căruia Dumnezeu va ierta greșelile poporului. Împăcarea era sugerată prin înnoirea legământului și înscrierea lui în inimile oamenilor (Ier. 31, 31-34). Profetul Zaharia vestește, de asemenea, pacea care avea drept autor pe Dumnezeu (Zah. 9, 10u.). Nu mai puțin interesantă este reconcilierea și pacea anunțată prin intermediul Psalmilor 22; 50; 51; 72; 73; 96-98; 110 etc., în care domină ideea mesianică a păcii, care-l are autor pe Dumnezeu. Împăcarea este marcată și aici prin schimbarea vieții, care presupune o înnoire a omului și a relației lui cu Dumnezeu. Reconcilierea urmărește, în fond, restabilirea comuniunii originare cu Dumnezeu.

*

Din exemplele vechitamentare amintite putem afirma că Dumnezeu este autorul împăcării, iar teologia reconcilierii în Vechiul Testament ca și formele ei cultice au fost descoperite de Dumnezeu. Prin această descoperire, Dumnezeu vine în întâmpinarea omului și se deschide pentru restabilirea comuniunii originare. Multe elemente vechitamentare ale tradiției reconcilierii sunt preluate și întregite cu un sens nou în Noul Testament. Tocmai această preluare a unei părți din tradiția reconcilierii vechitamentare ne-a încurajat și motivat pentru o scurtă privire asupra teologiei împăcării în Vechiul Testament.

III. RECONCILIAREA ÎN NOUL TESTAMENT

Pentru cei ce s-au ocupat cu tema reconcilierii în Noul Testament nu este nici un secret faptul că ea este amintită numai în câteva texte ale Sf. Apostol Pavel. Pentru restul scrierilor Noului Testament, reconcilierea apare doar în treacăt și totdeauna, ca de altfel și la Sf. Pavel, ca un aspect, alături de altele, legat de istoria mântuirii¹⁸. Așa se explică și faptul că tema împăcării n-a constituit pentru

18. Iisus Hristos este prezentat ca *"mijlocitor al noului legământ"* Evr. 9, 15; 1 Tim. 2, 5; răscumpărare Lc. 2, 38; 22, 28; Rom. 3, 24; 1 Cor. 15, 3-4; recapitulare Efes. 1, 10; 3, 1-21; alegere In 15, 16; F. A. 13, 17; Rom. 8, 28-30; 9, 6-29; 11, 1-32; 2 P. 1, 10-11; slujire Mt. 20, 28; Mc. 10, 45; Lc. 22, 26-27; In. 12, 26; substituie Rom. 5, 6; 6, 6-10; 2 Cor. 5, 14-15.

ortodocși o temă în sine, ci totdeauna strâns unită cu cea a mântuirii¹⁹. La Sf. Apostol Pavel și în cercul ucenicilor lui, cum obișnuiește exegeza apuseană modernă să vorbească despre unele epistole din corpul paulin, reconcilierea apare în 2 Cor. 5, 18-21; Rom. 5, 10-11; Efes. 2, 14-18 și Colos. 1, 20-22.

1. Evanghelia împăcării – 2 Cor. 5, 18-21

Întruparea, activitatea, moartea și învierea Domnului au adus în viața oamenilor o transformare radicală. O nouă ordine spirituală a relațiilor omului cu Dumnezeu este introdusă în lume prin Iisus Hristos, iar Apostolul Pavel se consideră chemat, în numele lui Hristos, să vestească această ordine nouă. În Hristos, opoziția sau dușmănia față de Dumnezeu, ca urmare a păcatului, este desființată; omul a fost împăcat cu Dumnezeu, și obține înfierea, care-i oferă posibilitatea de a lua parte la viața lui Dumnezeu. Prin împăcare, omul primește posibilitatea îndumnezeirii: "Dumnezeu S-a făcut om pentru ca noi să devenim dumnezei"²⁰. Sfântul Ioan Damaschinul ne oferă sensul acestei renumite afirmații patristice, considerând că oamenii "prin strălucirea dumnezeiască sunt îndumnezeiți, dar nu sunt prefăcuți în ființa dumnezeiască"²¹. Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, misterul îndumnezeirii începe tocmai prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. "Ce este acest nou mister în mine? Sunt mic, dar mare, muritor și nemuritor, pământean și ceresc... cu Hristos trebuie să fiu îngropat, cu Hristos înviez. Sunt împreună moștenitor cu El, devin Fiu al lui Dumnezeu, însuși Dumnezeu..."²².

a. Instituirea reconcilierii. Sf. Apostol Pavel așază la baza reconcilierii cu Dumnezeu dragostea lui față de oameni, concretizată în moartea Fiului Său (2 Cor. 5, 13-14, 18-19; Rom. 3, 25; 4, 25; 5, 10-11). Între dreptul care suferă și se sacrifică pentru "cei mulți", așa cum am văzut că apare în Ebedul isainic (Is. 52, 13-53, 12) și tradiția creștină a patimilor lui Hristos, transmisă în Mc. 10, 45 și par.; Rom. 3, 25; 4, 25; 1 Cor. 15, 3-5 remarcăm legătura strânsă dintre profeție și împlinirea ei. Patimile Robului Domnului au fost puse de creștini foarte de timpuriu în legătură cu patimile lui Hristos, iar Ebed Iahve a fost identificat cu Hristos. Robul Domnului ca și Fiul lui Dumnezeu trebuia să moară pentru "cei mulți". Această convingere s-a impus foarte repede în comunitățile creștine prin predica apostolică. Afirmația generală: "Unul a murit pentru toți" din 2 Cor. 5, 14-15 a fost preluată foarte concret în versetele 18 și 19, iar "Unul" a fost identificat cu Hristos. Noi suntem confrunțați aici cu un caz tipic de profeție, care și-a găsit împlinirea în Hristos. Este vorba de o tipologie, care a pecetluit viața comunităților creștine. Această legătură era bine cunoscută atât Sfântului Pavel, cât și cititorilor lui, fapt ce reiese din dese referiri, pe care le întâlnim în scrierile sale, cu privire la patimile sau jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului.

19. V. Ioniță, *Versöhnung als Herausforderung für die Europäischen Kirchen heute*, în Ökumenisches Forum, Nr. 18, Graz, 1995, p. 93.

20. Sf. Atanasie cel Mare, PG, 25, 192.

21. Sf. Ioan Damaschinul, *De fid. orth.* II, PG 94, 921.

22. Sf. Grigorie de Nazianz, PG, 35, 785 BC la A. Theodorou, *Die Lehre der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*, în Kerygma und Dogma 7 (1971), p. 295.

Prin moartea și învierea lui Iisus, creștinii au devenit părtași ai misterului Lui și aparțin, din punct de vedere spiritual, celui ce și-a dat viața pentru ei (2 Cor. 5, 15). "Noi datorăm viața noastră lui Hristos", afirmă Sfântul Hrisostom²³ în comentariul său la 2 Cor. 5, 15. Conștiința unei apartenențe comune a tuturor este o realitate cunoscută. Corintenii știau tot de la Sfântul Pavel că alcătuiesc împreună cu Hristos un singur trup, Trupul lui Hristos (1 Cor. 10, 17; 12, 27). Comuniunea cu Hristos se răsfrânge și asupra raportului dintre om și Dumnezeu Tatăl, redând omului capacitatea de comuniune. În și prin Hristos suntem împăcați cu Dumnezeu (v. 15), iar procesul împăcării a început o dată cu întruparea Domnului, cu unirea dintre firea dumnezeiască și cea omenească în persoana lui Hristos. În Hristos, firea omenească a fost îndumnezeită și a intrat în comuniune cu Dumnezeu. Această convingere este foarte veche și o întâlnim deja la sfârșitul celui de al doilea secol la Sfântul Irineu²⁴, care afirma că întruparea lui Hristos a oferit oamenilor comuniunea cu Dumnezeu. Sfântul Chiril al Alexandriei considera că Hristos S-a făcut om "ca prin aceasta neamul omenesc să fie restabilit și în acest fel să aibă loc, după primul, un al doilea început al lucrurilor"²⁵. Aici începe pentru ortodocși procesul împăcării și al refacerii raportului omului cu Dumnezeu. Viața și activitatea Mântuitorului însemnează pentru Sfântul Apostol Pavel începutul unei noi vieți spirituale. Hristos este cel care a făcut posibilă schimbarea raportului cu Dumnezeu. Pentru a desemna această cotitură radicală, Sf. Pavel folosește noțiuni și expresii corespunzătoare: *kaine ktisis* – făptură nouă sau "iață că toate au devenit noi" (v. 17). Hristos marchează schimbarea lumii. El este punctul spre care se îndreaptă și de la care pornesc toate speranțele oamenilor. Hristos este autorul noii creații. "Noi suntem din nou născuți în Duhul, afirmă Sf. Ioan Hrisostom, cunoaștem o altă schimbare, un alt drum, o altă viață, o nouă stare a lucrurilor, așa cum sunt ele în cer"²⁶. *Kainē ktisis* însemnează a fi născut prin Duhul Sfânt la o nouă viață, care se obține prin acceptarea credinței în Iisus Hristos²⁷. Desigur că și criteriile de judecată și apreciere a noii vieți s-au schimbat. *Katū sārka* aparține trecutului, lumii vechi, dinaintea restaurării ei prin Hristos. Prin jertfa lui Hristos, noi am devenit curați și am fost făcuți nemuritori, fiind, din nou, așezați ca părtași ai dumnezeirii Sale²⁸. *Kainē ktisis* scoate în relief nu numai iertarea păcatelor și împăcarea cu Dumnezeu, ci mai ales faptul că omul devine o nouă creatură, care a primit prin învierea lui Hristos nemurirea și îndumnezeirea. Pentru ortodocși, tocmai această dimensiune pozitivă, adică îndumnezeirea omului în dialog cu Dumnezeu, primește o importanță deosebită. Noua ființă, născută în Hristos, se dezvoltă sub autoritatea și protecția Duhului Sfânt, care desăvârșește strădania omului spre îndumnezeire.

23. Sf. Ioan Hrisostom, *Ad. Kor. II, Homil. II* PG., 61, 474, trad. germ. BKV, Kempten, 1882, p. 197.

24. Sf. Irineu, *Adv. Haer. III*, 18, 7.

25. Sf. Chiril al Alexandriei, *Adv. Nest. blasph. I*, PG, 76, 17 la J. Karmiris, *Die Theologie der göttliche Ökonomie*, în *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Hrsg. P. Bratsiotis, Stuttgart, 1970, p. 53.

26. Sf. Ioan Hrisostom, P.G., 61, 475, *trad. cit.*, p. 198.

27. Idem, *ibidem*, p. 199.

28. Sf. Ioan Damaschinul, *De fid. ort.*, IV, 4, 13 P.G., 94, 1108 și 1137.

b. Slujirea împăcării. V. 18: "Dar toate sunt de la Dumnezeu, Cel ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă **slujirea împăcării**.

V. 19. Pentru că Dumnezeu era cel ce întru Hristos **împăca** lumea cu sine însuși, nesocotindu-le lor greșelile și punând întru noi **cuvântul împăcării**.

V. 20. Așadar, noi suntem purtători de cuvânt ai lui Hristos, ca și cum Dumnezeu ar îndemna prin noi. În numele lui Hristos vă rugăm: **împăcați-vă cu Dumnezeu!**

V. 21. De dragul nostru l-a făcut pe El păcat, pe Cel ce n-a cunoscut păcatul, pentru ca întru El să devenim noi dreptate a lui Dumnezeu".

Pericopa 2 Cor. 18-21 ne reține atenția prin frecvența cu care apare noțiunea reconcilierii și prin faptul că aici întâlnim pentru prima dată în Noul Testament reconcilierea într-o strânsă legătură cu opera de mântuire²⁹. Reconcilierea omului cu Dumnezeu face parte din planul economiei divine. Dumnezeu este autorul împăcării, fapt exprimat prin "toate sunt de la Dumnezeu", care întărește, de altfel, și legătura dintre cele afirmate în versetele 14-15 și 18b, dar și dintre versetele 17 și 18. Tot ce am primit prin înfiere, prin viața noastră în Hristos, este darul lui Dumnezeu. Reconcilierea ca parte integrantă a operei de mântuire este o acțiune ce aparține în întregime lui Dumnezeu. Omul n-a întreprins nimic în direcția împăcării, ci Dumnezeu este cel ce ne-a chemat la împăcare. Lui îi aparține atât inițiativa, cât și realizarea ei prin Hristos. Aici nu poate fi vorba de un parteneriat, în care partenerii sunt părți egale³⁰, ci de un plan al mântuirii omului, care aparține în întregime lui Dumnezeu și în care omul este subordonat. Totul vine de la Dumnezeu prin Hristos și este oferit omului ca posibilitate de a reintra în comuniune cu El. Paternitatea reconcilierii și a mântuirii omului nu poate fi pusă la îndoială, iar Apostolul Pavel subliniază acest lucru prin afirmația: Dumnezeu ne-a împăcat cu Sine prin Hristos. Fără îndoială că reconcilierea este opera lui Dumnezeu, dar El ne-a oferit nouă slujirea împăcării διακονία τῆς καταλλαγῆς *diakonia tēs katallagēs* ca șansă de a deveni activi. Prin acceptarea slujirii împăcării, omul devine partener activ în procesul refacerii legăturii cu Dumnezeu. Diaconia împăcării îi face omului cunoscută lucrarea lui Dumnezeu, dragostea și jertfa lui Hristos, motivându-l în acest fel pentru reconcilierea cu Dumnezeu³¹. Procesul împăcării omului cu Creatorul său cuprinde deci două aspecte. Unul obiectiv, care aparține lui Dumnezeu și altul subiectiv, de asimilare a darului oferit de jertfa lui Hristos. Abia prin acceptarea diaconiei împăcării, care implică și propovăduirea ei, reconcilierea devine un fapt împlinit.

Pronumele personal "noi", sub formele care apar în 2 Cor. 5, 18-21, a devenit pentru exegeți o adevărată problemă. Dacă în versetele 11-13, pluralul "noi" se referă direct la Pavel, în celelalte versete și în special în versetele 18 și 19, el a devenit o adevărată piatră de încercare. Majoritatea exegeților văd în pluralul "noi", pluralul maiestatic sau al autorului, fiind vorba deci în primul rând de Pavel

29. H.J. Findeis, *Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments* (2 Kor., Röm. Kol., Eph.), 1983, p. 172.

30. V. Ioniță, *art. cit.*, p. 93; C. Breytenbach, *op. cit.*, p. 173 și 187.

31. Fr. Büchsel, *art. cit.*, p. 256.

însuși. Pentru unele cazuri însă, și cele mai multe dintre ele nu sunt greu de precizat, alături de Apostol trebuie să includem în pluralul "noi" și cercul ucenicilor lui, al cititorilor și uneori chiar al creștinilor în general. Este cazul din versetele 18 și 19, unde "noi" este mai mult decât pluralul autorului³². Acestui cerc lărgit al pluralului "noi", Pavel îi aparține ca parte a întregului.

Diaconia împăcării – *diaconia tēs katallagēs* – trebuie privită dintr-un îndoit punct de vedere. Pe de o parte, ca și în cazul pronumelui personal "noi", este vorba de o experiență personală, iar, pe de altă parte, de situația generală a creștinilor sau experiența creștină. La porțile Damascului, Saul se împacă cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, Care l-a chemat la apostolat, oferindu-i slujirea împăcării. Această experiență personală face parte însă din procesul împăcării lui Dumnezeu cu lumea. Din perspectiva versetului 19, experiența personală trebuie lărgită și încadrată în procesul general al mântuirii omului. Jertfa lui Hristos n-a adus doar împăcarea lui Saul cu Dumnezeu, ci a oferit "lumii" refacerea comuniunii originare prin slujirea împăcării. Diaconia împăcării este legată de apostolatul Sfântului Pavel, dar, și în același timp, ea constituie și misiunea fiecărui creștin³³.

Tradiția exegetică patristică a văzut în pluralul "noi" și diaconia împăcării, strădania creștinilor spre îndumnezeire. În această tradiție, îndumnezeirea începe odată cu întruparea, cu omul care devine făptură nouă. Este o strădanie continuă a vieții creștinului spre o viață conformă lui Hristos. Îndumnezeirea are ca scop transformarea firii omului încă în această viață. Ea are caracter immanent și ontologic. Dimensiunea ei eshatologică prezintă încununarea eforturilor, dar nu constituie singurul aspect al îndumnezeirii. "Noi continuăm, consideră Sf. Ioan Hrisostom, împăcarea adusă de Hristos, pe care Dumnezeu ne-a transmis-o nouă, creștinilor"³⁴.

Textul ca și întreaga pericopă are un caracter teocentric, fiind legat de aspectul soteriologic al hristologiei creștine. Dumnezeu este cel ce determină o schimbare a raportului omului cu Creatorul său și care se trăiește prin reconciliere. Reconcilierea este deci lucrarea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos. Relația Dumnezeu-om a evoluat de la separare și dușmănie la prietenie și înfiere. "Noi suntem doar slujitori, remarcă Sf. Ioan Gură de Aur, cel care acționează este Dumnezeu, Care prin Unul născut al Său a împăcat lumea"³⁵.

Reconcilierea nu însemnează însă o schimbare a lui Dumnezeu, ci procesul transformării implică pe om, acesta este cel care se schimbă în raportul lui cu Dumnezeu. Intervenția aparține lui Dumnezeu, care a iertat oamenilor greșelile, "nesocotindu-le". Reconcilierea întrece așteptările noastre. Dumnezeu nu numai că ne-a iertat greșelile, ci în planul său a mers mai departe: nici măcar nu le-a socotit³⁶. Despre necesitatea unei satisfacții în schimbul iertării greșelilor, Sf. Pavel nu amintește nimic. El nu face nici măcar o aluzie în această direcție³⁷. Tot ceea

32. C. Breytenbach, *op. cit.*, p. 114-115; H-J. Findeis, *op. cit.*, p. 173 și 187.

33. A. Papaderos, *art. cit.*, p. 127.

34. Sf. Ioan Hrisostom, P.G. 61, 476, *trad. cit.*, p. 201.

35. Sf. Ioan Hrisostom, P.G. 61, 477, *trad. cit.*, p. 202.

36. Idem, *ibidem*.

37. H. Windisch, *op. cit.*, p. 191-192; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen, 1989, p. 77.

ce spune Pavel este faptul că Dumnezeu n-a socotit oamenilor greșelile, ci ne-a oferit nouă tuturor, în dar, cuvântul împăcării sau evanghelia împăcării. Baza reconcilierii o constituie dragostea lui Dumnezeu față de om (In 3, 16; Rom. 5, 8), iar planul lui de împăcare a fost împlinit prin întruparea, învățătura, moartea și învierea Domnului. Hristos a purtat păcatele noastre, iar îndreptarea obținută de El a fost transferată asupra oamenilor. Rolul jertfei este mântuirea și reîmpăcarea oamenilor cu Dumnezeu. Prin jertfa Sa, Hristos a oferit comuniunea de har între Creator și creație³⁸.

Prin moartea pe cruce a Fiului Său, Dumnezeu a creat posibilitatea împăcării. El n-a socotit oamenilor greșelile lor, a pus în schimb, în mijlocul lor cuvântul împăcării – τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς (*ton logon tēs katallagēs*). Între cuvântul împăcării și slujirea împăcării din versetul precedent este, desigur, o paralelă, ambele referindu-se la evanghelia reconcilierii, care trebuie propovăduită. Ea constituie nucleul legii celei noi, care trebuie anunțată lumii. Dumnezeu n-a socotit oamenilor greșelile săvârșite, ci i-a făcut, în schimb, slujitorii împăcării, pe care Hristos, prin jertfa Sa, a așezat-o în mijlocul lumii, ca o mărturie a lucrării lui Dumnezeu de a reface comuniunea Lui cu omenirea. Evanghelia împăcării este o continuă chemare la comuniune și în același timp o obligație, un imperativ și chiar un criteriu de judecată a lumii.

c. Sf. Apostol Pavel, legatus Christi. Împăcarea lui Dumnezeu cu lumea trebuie anunțată oamenilor, iar Sfântul Apostol Pavel apare în versetul 20 ca și legatus Christi. El este imputernicit din partea lui Dumnezeu și a lui Hristos de a vesti în numele lor evanghelia împăcării. Diaconia împăcării și cuvântul împăcării apar în strânsă legătură cu misiunea lui πρεσβεύς – *presveys* (ambasador, purtător de cuvânt al lui Hristos)³⁹. Ele se întrepătrund și constituie lucrarea misiunilor. Caracterul teocentric ca și cel hristocentric este și aici, ca și în versetul precedent, evident. Dumnezeu este autorul împăcării, pe care o împlinește prin Iisus Hristos⁴⁰. Din acest motiv, îndemnul Sf. Apostol Pavel: "împăcați-vă cu Dumnezeu" este rostit în numele lui Hristos. Sfântul Ioan Hrisostom consideră că misiunea lui Hristos de a vesti împăcarea, după moartea și învierea Lui, a fost preluată de creștini, pentru că ei sunt cei ce au preluat misiunea Lui⁴¹. Această preluare corespunde ideii că Hristos este Apostol, Trimisul prin excelență (Evr. 3, 1), iar misiunii nu sunt decât trimișii și purtătorii de cuvânt ai lui Hristos⁴².

Mesajul: "împăcați-vă cu Dumnezeu" καταλλάγητε τῷ Θεῷ (*katallágete to theo*) (v. 20), rezumat în forma unei invitații este o formulare paulină, care corespunde formulei *metanoéite* din Mt. 3, 2; 4, 17 sau sfatului din Mt. 5, 24 – *daiallágethi to adelpho sou* – împacă-te cu fratele tău. Formula este o invitație la reglementarea relațiilor cu Dumnezeu⁴³. Accesul la Dumnezeu este posibil. Dumnezeu prin Hristos S-a adresat oamenilor, dăruindu-le evanghelia împăcării și misiunea

38. J. Kanniris, *art. cit.*, p. 74.

39. C. Breitenbach, *op. cit.*, p. 137.

40. H. Windisch, *op. cit.*, p. 196, este de părere că Sf. Pavel se adresează lumii neconvertite.

41. Sf. Ioan Hrisostom, P.G., 61, 477, *trad. cit.*, p. 203.

42. H. Windisch, p. 195.

43. Idem, *ibidem*, p. 196.

de a deveni slujitorii reconcilierii. Invitația-rugămintă: "împăcați-vă cu Dumnezeu" poartă un caracter chenotic și se adresează tuturor oamenilor. "Împăcați-vă cu Dumnezeu" (v. 20) este urmarea logică a celor afirmate despre Dumnezeu "Care întru Hristos a împăcat lumea cu Sine" (v. 19).

d. Hristos, recapitularea noastră – Textul din 2 Cor. 5, 21 conține declarații și paralele pe care le întâlnim în tradiția creștină a primelor comunități (Rom. 4, 25; Mc. 10, 45), dar și reluări, cu accente diferite, din 2 Cor. 5, 14-15, 18-19. În orice caz, versetul aparține încă pericopei dedicată împăcării, iar subiectul lui, Dumnezeu, se deduce din îndemnul: "împăcați-vă cu Dumnezeu"⁴⁴. Hristos, cel fără de păcat (v. 21a) a fost făcut păcat și a murit pentru noi toți (Rom. 4, 25), osândind păcatul în trupul Său (Rom. 8, 3). El a murit pentru noi toți (2 Cor. 5, 15) și, în consecință, Dumnezeu n-a socotit păcatele oamenilor (2 Cor. 5, 19). Hristos a murit ca păcat, în numele oamenilor păcătoși și prin jertfa Sa ispășitoare pentru "cei mulți" a făcut din ei o nouă făptură (v. 17). Prin moartea și învierea Sa, în care ne-a recapitulat și reprezentat pe noi toți, a avut loc o schimbare radicală a firii noastre, am devenit dreptate a lui Dumnezeu prin Hristos. În păcat am murit toți, iar în Hristos trăim toți (v. 14-15). Hristos S-a făcut păcat pentru noi; El care n-a stat sub puterea păcatului a luat păcatele "celor mulți" asupra Lui și prin moartea și învierea Lui a dăruit "celor mulți" viața. O apropiere a acestui verset de Is. 53 ne ajută să înțelegem jertfa de răscumpărare adusă de Hristos pentru "cei mulți". Hristos era cel prin care și în care s-a împlinit dreptatea lui Dumnezeu (*dikaio syne Theou*). Hristos este întruchiparea dreptății și în El noi am fost îndreptați și împăcați cu Dumnezeu. D. Stăniloae a rezumat procesul îndreptării afirmând: "În Hristos umanitatea este dreptate reală, întruparea dreptății; iar noi, întrucât ne aflăm în El, suntem și noi dreptate în același sens plenar, ontologic, în care este El"⁴⁵.

*

O recapitulare a pericopei 2 Cor. 5, 18-21 și a versetelor 14-17, care constituie un adevărat prolog dogmatic al reconcilierii, ne conduce la câteva concluzii de importanță dogmatică. Din dragoste pentru om, Hristos a murit pentru noi toți (v. 14-15), iar prin jertfa Sa unică, adusă Tatălui, restaurează și îndumnezeiește firea omenească. O transformă și o face capabilă de a reintra în comuniune cu Dumnezeu. Omul devine o făptură nouă și nu numai el, ci toate devin prin Hristos noi (v. 17). Este vorba aici de o reînnoire a naturii omului, care primește capacitatea comuniunii și cinstea de a via lui Hristos (v. 15). Prin lucrarea lui Hristos asupra firii, omul primește demnitatea de a vesti, în numele Lui (v. 20), evanghelia împăcării, devenind slujitorul reconcilierii (v. 18-19).

Prin jertfă, Hristos câștigă pentru noi cei recapitulați în El, încrederea lui Dumnezeu și prin înnoirea firii noastre, ca rezultat al îndumnezeirii, posibilitatea de a reface starea originală de comuniune cu Dumnezeu. Omul este eliberat de egoismul lui (v. 14), iar Dumnezeu, în iubirea Lui față de om, nu mai este împiedicat de egois-

44. Ch. Wolff, *op. cit.*, p. 132.

45. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 336.

mul omului⁴⁶. Cel ce S-a făcut păcat pentru noi, dar care n-a stat niciodată sub puterea păcatului, a obținut de la Dumnezeu pentru noi favorul de a deveni dreptatea Lui, de a fi îndreptați în El. Prin jertfa Sa, Hristos sfințește firea omenească, o desăvârșește și o îndreaptă spre Dumnezeu, făcând-o capabilă dialogului cu Dumnezeu. Dumnezeu, primind jertfa adusă de Hristos în numele nostru, este recâștigat pentru dialogul cu neamul omenesc.

Reconcilierea ca și dreptatea se identifică cu iubirea lui Dumnezeu al cărei mister nu poate fi pătruns în ultimele amănunte de logica noastră omenească. Sfântul Grigore de Nazianz ne-a lăsat în legătură cu strădania noastră de a explica misterul împăcării un cuvânt potrivit: "Nu este clar că Tatăl n-a dorit jertfa pentru că El a cerut-o sau ar fi avut nevoie de ea, ci din economie? Omul trebuia să fie mântuit prin omenitatea (înomenirea) lui Dumnezeu, Dumnezeu însuși trebuia să ne elibereze prin faptul că El a învins tiranul prin puterea Sa proprie, pentru că El ne-a chemat la El prin Fiul Său, cel care este Mijlocitorul și împlinește toate în cinstea Tatălui Său, căruia El îi este ascultător în toate... Pentru restul să ne rugăm în taină"⁴⁷.

2. Reconcilierea prin Iisus Hristos – Rom. 5, 10-11

Și în Epistola către Romani, Sfântul Apostol Pavel pune în legătură reconcilierea omului cu Dumnezeu cu învățătura despre îndreptare. De fapt, cele două noțiuni sunt nedespărțite la Sfântul Pavel⁴⁸. Și aici, ca și în 2 Cor. 5, 18-21, cele două versete ce vestesc împăcarea dintre Dumnezeu și om sunt precedate de un preambul dogmatic, care constituie motivul împăcării. Versetele 8-9 anunță că motivul jertfei lui Hristos este dragostea lui Dumnezeu pentru noi. Această dragoste s-a manifestat deja în perioada când "noi eram păcătoși".

V. 8. *"Dar Dumnezeu își arată iubirea față de noi prin aceea că Hristos a murit pentru noi pe când eram încă păcătoși."*

V. 9. *"Cu atât mai mult acum, prin urmare, când suntem îndreptățiți întru sângele Lui, prin El ne vom mântui de mânie."*

V. 10. *"Că dacă în timp ce eram vrăjmași ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu mult mai mult, odată împăcați, prin viața Lui ne vom mântui."*

V. 11. *"Și nu numai atât, ci ne și lăudăm în Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin care am primit acum împăcarea".*

a. Pacea cu Dumnezeu. Înaintea analizei versetelor citate am dori să ne oprim, fie și în treacăt, asupra altor versete din același capitol 5, a căror importanță pentru tema noastră este deosebită. Este vorba mai întâi de 5, 1-2 în care reconcilierea apare implicit în sintagma *"pace avem cu Dumnezeu"* (v. 1):

V 1. *"Așadar, fiind noi îndreptățiți prin credință, pace avem cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos,*

46. Idem, *ibidem*, p. 131.

47. Sf. Grigorie de Nazianz, *In s. Pascha*, Or. 45, 22 P.G., 36, 653 AB la J. Panagopoulos, *Göttliche und menschliche Gerechtigkeit am Horizont der patristischen Tradition. Eine Skizze*, în *Theologia*, Athen, 1979, p. 161.

48. P. Stuhlmacher, *op. cit.*, p. 76.

V. 2. datorită Căruia am și avut, prin credință, cale deschisă la harul acesta în care stăm și ne lăudăm în nădejdea slavei lui Dumnezeu".

Pentru tema noastră, sintagma "*pace avem cu Dumnezeu*" – *eiréneen éhomen pros ton theon* – înseamnă reconcilierea omului cu Dumnezeu. Deja Sfântul Ioan Gură de Aur⁴⁹ considera că expresia sugerează schimbarea vieții noastre prin jertfa mântuitoare a lui Hristos. Este o stare pe care n-am obținut-o prin strădaniile noastre, ci am primit-o în dar de la Dumnezeu. Misiunea noastră este de a păstra această stare: "Căci dacă Hristos ne-a împăcat după ce am fost doborâți, atunci cu atât mai ușor este, considera același Sfânt Părinte, să rămânem în această stare de împăcare și să-I arătăm pe această cale recunoștință, ca prin aceasta să nu aibă impresia că El a împăcat cu Tatăl nelegiuși și nerecunoscători"⁵⁰.

b. Îndumnezeirea, act al suveranității Duhului Sfânt. Suntem surprinși aici de maniera în care Apostolul coordonează îndreptarea, reconcilierea și îndumnezeirea (theosis) omului ca aspecte ale mântuirii⁵¹. Toate trei, este adevărat, fac parte din experiența creștinilor în Biserică și constituie sensul noii vieți în Hristos. Reconcilierea, îndreptarea și îndumnezeirea omului⁵² sunt daruri ale lui Dumnezeu, pe care noi suntem obligați să le actualizăm. Ele devin sub influența Duhului Sfânt părți proprii vieții creștine și se dezvoltă sub patronajul Duhului Sfânt (Rom. 5, 5).

În tradiția ortodoxă nu este vorba doar de caracterul teocentric și hristocentric al mântuirii, ci și de aspectul ei pnevmatologic⁵³, care este în strânsă legătură cu acțiunea Tatălui și implicarea obiectivă a Fiului în lucrarea mântuirii. Duhul Sfânt este Duhul Tatălui (Rom. 8, 9) și Cel care a înviat pe Hristos din morți (Rom. 8, 11). El este Duhul lui Hristos (Rom. 8, 9), Cel care locuiește în noi (Rom. 8, 9). Prin Duhul Sfânt am primit înfierea, suntem deci fiii lui Dumnezeu (Rom. 8, 14). El este dătătorul de viață și garanția vieții noastre spirituale. Duhul este Cel care ne ajută să ne păstrăm în starea de îndreptare și împăcare cu Dumnezeu. Duhul Sfânt este Duhul comuniunii (1 Cor. 13, 13), Cel ce ne face capabili să rămânem în dialog cu Dumnezeu. Duhul Sfânt este Cel care imprimă în noi pecetea vieții în Hristos. Din aceste motive, Teologia ortodoxă consideră că strădania noastră pentru îndumnezeire face parte deja din experiența actuală a creștinilor, chiar dacă în Rom. 5, 2 ea apare ca o nădejde a viitorului. Fără să negăm caracterul eshatologic al îndumnezeirii, când aceasta va primi forma finală a slavei lui Dumnezeu, ortodocșii mărturisesc că îndumnezeirea poate fi gustată prin anticipare deja acum. Un echilibru între aspectul teocentric, hristocentric și aspectul pnevmatologic al mântuirii este recomandat cu insistență de ortodocși.

49. Sf. Ioan Hrisostom, *Kommentar zum Römerbrief*, 10. Homilie, BKV, Bd. 5, Teil I, Kempten, 1922, p. 156.

50. Idem, *ibidem*, p. 157.

51. H. J. Held, *Rechtfertigung und Verherrlichung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, în *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus*, 5, bilateraler theologischer Dialog zwischen RuOK und EKD, Studienheft 23, Hrsg. Kl. Schwarz, Hermannsburg, 1995, p. 63 și 67.

52. Despre îndumnezeire la Sf. Părinți a se vedea: A. Theodoru, *art. cit.*, p. 283-310.

53. Idem, *ibidem*, p. 287-288.

Este vorba tocmai despre "harul în care stăm" (Rom. 5, 2) și care marchează viața noastră sub suveranitatea și sublimitatea Duhului Sfânt. Prin ajutorul Duhului Sfânt ajungem deja în această viață la îndumnezeire, El este cel care face din noi fii ai lui Dumnezeu. "Îndumnezeirea, consideră Sf. Maxim Mărturisitorul, nu este un act al puterii noastre. Noi nu avem puterea ei din natura noastră, ci doar din puterea lui Dumnezeu... noi suntem îndumnezeiți prin har"⁵⁴.

c. Prin moartea Fiului suntem împăcați cu Tatăl. Sfântul Apostol Pavel pornește în versetele 8 și 9 de la logică, considerând că dacă Dumnezeu și-a manifestat iubirea față de noi atunci când eram păcătoși, cu atât mai mult acum, când suntem îndreptați și împăcați prin sângele Lui. Jertfa Lui ispășitoare ne va pune la adăpost de mânia judecății divine. Ideea din versetele 8-9 o continuă pe cea din versetele 6-7. Cu diferite nuanțe, noi întâlnim aceleași idei și în versetele 10-11. Tot prin logică, Apostolul încearcă să dea curaj și să demonstreze cititorilor că Dumnezeu ne stă în ajutor. Să ne gândim la faptul că Iisus Hristos ne-a împăcat cu Dumnezeu, ne-a îndreptat în fața Lui și ne-a făcut nemuritori. Faptul că Dumnezeu ne-a salvat pe când noi eram încă dușmani este o dovadă a iubirii Lui față de oameni. Prin dragostea lui Dumnezeu față de om, noi am devenit prietenii lui Dumnezeu. Comentând acest loc, Sf. Ioan Hrisostom se întreabă retoric: "Dacă Dumnezeu s-a purtat cu noi așa de ocrotitor, când eram încă dușmanii Lui și n-a cruțat nici pe Fiul Său, cum nu va fi El de partea noastră, după ce am devenit prietenii Lui și nu mai trebuie să sacrifice pe Fiul Său"⁵⁵.

Fără nici o îndoială, între 2 Cor. 5, 18-21 și rom. 5, 1-2, 8-11 există, până la un anumit punct, o paralelă. Reconcilierea ca și îndreptarea prin credință pleacă de la Dumnezeu, iar omul este beneficiarul noii stări de lucruri (v. 11). Reconcilierea aparține trecutului, iar folosirea pronumelui personal "noi" are aici un pronunțat caracter general, ce cuprinde pe creștini. Împăcarea în Epistola către Romani nu mai este pusă în legătură cu apostolatul (2 Cor. 5, 18u.), ci cu îndreptarea și îndumnezeirea omului (Rom. 5, 1u.). Prin propovăduirea reconcilierii, omul devine din străin prieten, iar din dușman un împăcat cu Dumnezeu. Această transformare este rezultatul iubirii lui Dumnezeu față de oameni. Împăcarea a fost realizată prin moartea reprezentativă a lui Hristos pe cruce (Rom. 3, 25-26; 4, 25). Sintagma *en Hristo* desemnează o nouă stare, o nouă situație a omului prin care acesta este protejat de mânia divină. Duhul Sfânt ajută omului nu numai să se mențină în această nouă stare de har (Rom. 5, 2), ci și să facă noi și noi progrese spirituale. Viața în harul lui Dumnezeu "n-are sfârșit, nu cunoaște granițe, ci se străduiește continuu spre cele înalte"⁵⁶. Împăcarea apare, deci, ca acțiune a lui Hristos. Expresia *en Hristo* are și un caracter eclesiologic, care este subliniat prin faptul că reconcilierea are loc în comunitate (2 Cor. 5, 17-21; Rom. 5, 2).

Specificul reconcilierii în Rom. 5, 1-2, 8-11 constă în faptul că ea este adusă în legătură cu îndreptarea și îndumnezeirea omului. Omul împăcat se laudă aici nu cu apostolatul lui Pavel (2 Cor. 5, 12), ci cu noua stare de har obținută în dar de la Dumnezeu prin Iisus Hristos. În Epistola către Romani, noi întâlnim procesul reconcilierii,

54. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ad. Marinos*, P.G., 91, 33 la J. Karmiris, *art. cit.*, p. 68.

55. Sf. Ioan Hrisostom, *trad. cit.*, p. 163.

56. Idem, *ibidem*, p. 158.

al îndreptării și îndumnezeirii omului hotărât de Tatăl, împlinit de Fiul și asimilat de om prin ajutorul Duhului Sfânt. Împăcarea înseamnă îndreptarea în Hristos și sta-tornicia în dorința de a duce, cu ajutorul Duhului Sfânt, o viață nouă în Hristos.

d. Reconcilierea lumii – *katallagē kosmou*, Rom. 11, 15. Sfântul Apostol Pavel reamintește creștinilor din Roma că împăcarea este un act al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos (Rom. 3, 24-26; 4, 25; 5, 1-11), în urma căruia omul a primit starea de har (Rom. 5, 2). În capitolele 9-11, Apostolul amintește raportul iudeilor cu Dumnezeu și împăcarea cu lumea păgână. Respingerea temporară a lui Israel a dus, prin acceptarea credinței, la împăcarea lui Dumnezeu cu lumea păgână.

V. 15. "*Căci dacă înlăturarea lor a fost reîmpăcarea lumii, atunci reprimirea lor ce va fi dacă nu o înviere din morți?*".

Rom. 11, 15 constituie o exprimare comprimată a împăcării lumii cu Dum-nezeu. Pentru un anumit timp, Israel a fost respins, iar păgânii, prin acceptarea credinței, au profitat de împăcarea oferită de Dumnezeu neamului omenesc. Versetul reprezintă o lecție ce sublinia faptul că toți oamenii au acces la opera de mântuire, singura condiție a reconcilierii și justificării fiind acceptarea credinței. Reconcilierea primește în Rom. 11, 15 un caracter universal și în plus față de peri-copa din 2 Cor. 5, 18-21, aici se afirmă împăcarea cu Israel, care este prezentată ca "o înviere din morți". În acest fel, reconcilierea din 2 Cor. 5, 18-21 este confir-mată și completată în Epistola către Romani prin nuanțe proprii.

e. Cea mai veche mărturisire a reconcilierii. Deși textele din Rom. 3, 24-26 și 4, 25 nu folosesc direct cuvântul reconciliere, ele merită atenția noastră dintr-un îndoit punct de vedere. Pe de o parte, ele sunt considerate ca făcând parte din mărturisirea foarte veche a Bisericii din Ierusalim (1 Cor. 15, 3u.), iar, pe de altă parte, textele amintite, ca și cel din 1 Cor. 15, 3u., expun, în forme lingvistice indi-recte, împăcarea omului cu Dumnezeu. Este vorba de o mărturisire foarte concen-trată a reconcilierii, prezentată în strânsă legătură cu îndreptarea omului ca act al lui Dumnezeu prin jertfa ispășitoare a lui Iisus Hristos. De la început deci, creștinii au mărturisit convingerea că jertfa lui Iisus a adus oamenilor împăcarea și reluarea comuniunii cu Dumnezeu. Acest lucru se poate ușor observa și din maniera în care a fost prezentată istoria patimilor lui Iisus și, de asemenea, în convingerea că Euharistia face din membrii comunității noul popor al lui Dumnezeu⁵⁷.

3. Iisus, pacea noastră Efes. 2, 14-18; Col. 1; 20-23

Pericopa Efes. 2, 14-18 conține elemente importante pentru tema noastră și în mod cu totul special versetul 16. Și aici ca și în Rom. 5, 1-2 reconcilierea este integrată în noțiunea păcii. În Rom. 5, 1 este vorba de pacea cu Dumnezeu, iar în Efes. 2, 14, Iisus este prezentat drept ctitorul păcii sau pacea prin excelență. Peri-copa conține, pe de o parte expresii pe care le-am întâlnit în Rom. 5, 1-11 și în 2 Cor. 5, 17-21, iar pe de altă parte, ea ne amintește de texte din Cartea profetului

57. P. Stuhlmacher, H. Claß, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1979, p. 25; C. Breytenbach, *op. cit.*, p. 187; J. Gnlika, *Theologie des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg i. Br., 1994, p. 89.

Isaia (9, 5; 52, 7; 57, 19). Tema reconcilierii este prezentată prin intermediul tradiției iudeo-creștine, care este des întâlnită în scrierile pauline⁵⁸.

Rivalitatea dintre cele două lumi, păgână și iudaică, împăcate în Dumnezeu (Rom. 11, 15) este reluată în amănunte în Efes. 2, 11u. Cei înstrăinați de cetățenia lui Israel și străini față de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu în lume (v. 12) și care erau departe au ajuns prin sângele lui Hristos aproape. Împăcarea celor de departe cu fiii făgăduinței a fost posibilă în Hristos, Care este pacea noastră. Împăcarea a avut loc în Trupul lui Hristos și se continuă în Biserică, unde cele două lumi învrăjbite au devenit una. Împăcarea s-a făcut prin înlăturarea urii, a peretelui ce despărțea cele două lumi. În Hristos, cei doi, păgânul și iudeul, au devenit un singur om nou. Sintagma omul cel nou – *kainon antropon* (v. 15) – este o paralelă a expresiei făptură nouă – *kainê ktisis* (2 Cor. 5, 17). Omul cel nou aparține Trupului lui Hristos. Cel care era departe cu cel ce este aproape au devenit un om nou, o făptură nouă. Nu este vorba aici de ridicarea unuia la demnitatea celuilalt, ci de o creare din nou (*ktisis*) a celor doi⁵⁹. Expresiile: omul cel nou, făptură nouă sau folosirea lui *ktisis* aparțin antropologiei pauline, care marchează noua creație în Hristos.

În crucea lui Iisus a fost omorâtă ura și prin sângele Lui cei doi, care n-aveau nimic comun decât ura, au fost împăcați și uniți într-un singur Trup (*en eni sômati*). În Hristos a fost obținută împăcarea celor doi cu Dumnezeu. Hristos a creat din cei doi un singur om nou, cei de departe au fost împăcați cu cei ce erau aproape, împlinindu-se în acest fel cuvintele profetului Isaia (57, 19). Specificul pericopei îl constituie faptul că împăcarea sau refacerea comuniunii cu Dumnezeu implică și reconcilierea celor două lumi, care au devenit în Hristos una. Comuniunea cu Dumnezeu se răsfrânge și în comuniunea celor ce alcătuiesc trupul lui Hristos. Dacă în trupul lui Hristos nu se realizează reconcilierea înseamnă că nici comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi realizată. Crucea primește deci un sens creator, iar noua creație are loc în spațiul Bisericii. După cuvintele Sf. Apostol Pavel, în Biserică "*nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici liber, nu mai este parte bărbatească și parte femeiască, pentru că voi toți sunteți una în Hristos Iisus*" (Gal. 3, 28). Biserica, prin împăcarea celor două lumi învrăjbite, oferă o nouă alternativă de viață. Prin această alternativă, adică prin reconciliere și pacea în Hristos, creștinii au liber acces la Dumnezeu.

Pentru reconciliere în Col. 1, 20-22 ca și în Efes. 2, 16 este folosit termenul *apokatallÿsso* care apare doar în aceste două locuri în Noul Testament. Sensul este același ca și la *katallÿsso*, folosit în 2 Cor. 5, 18-21 și Rom. 5, 10-11 și 11, 15. Autorul reconcilierii este Dumnezeu, iar Hristos este Cel Care aduce prin jertfa Sa de pe cruce împăcarea omului cu Dumnezeu. De remarcat este faptul că în Col. 1, 20 și 22, reconcilierea are o sferă mult mai largă, ea atinge o dimensiune cosmică.

58. Teologia apuseană a restrâns paternitatea paulină a epistolelor din Corpus paulinum doar la câteva. Cele mai multe sunt socotite ca aparținând cercului ucenicilor Sf. Pavel. Pe noi aici nu ne interesează problema autorului Epistolelor către Efeseni și Coloseni, considerate, cum am spus, deuteropauline, ci tema reconcilierii. În această privință însă există o necontestată continuitate între epistolele corpului paulin.

59. Sf. Ioan Hrisostom, *Kommentar zum Epheserbrief*, BKV, Bd. VIII, Kempten, 1936, p. 216-217.

Nu este vorba doar de împăcarea omului cu Dumnezeu, ci și de o reconciliere a celor de pe pământ cu cele din ceruri. Reconcilierea ne reintroduce în comuniunea cu Dumnezeu, dar ea subliniază și comuniunea oamenilor între ei și, de asemenea, o armonie între cele pământești și puterile cerești. Hristos apare în Epistola către Coloseni ca și creator și împăciuitoar al întregului cosmos. Prin jertfa Sa, spune Sfântul Ioan Hrisostom, Hristos "nu ne-a mântuit numai de păcatele noastre, ci ne-a ridicat, de asemenea, în starea de bineplăcuți lui Dumnezeu"⁶⁰. El ne-a prezentat înaintea Lui ca sfinți, fără de prihană și nevinovați (v. 22).

4. Reconcilierea ca idee de bază a Noului Testament

Am amintit deja că noțiunea împăcării este folosită direct doar în câteva texte pauline. În restul Noului Testament, reconcilierea se deduce din lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos și este exprimată prin noțiuni înrudite sau prin evocări ale unor acte din Vechiul Testament, care desemnau împăcarea omului cu Dumnezeu. Frecvent întâlnim în Noul Testament evocări sau aluzii la Ziua Împăcării, la jertfele de ispășire sau de împăcare, la suferințele dreptului sau ale robului lui Dumnezeu pentru "cei mulți", la noul legământ (Ex. 24-25; Lev. 4, 16; Is. 53u. Ier. 31, 31u.). Epistola către Evrei, în capitolele 9 și 10 evocă planul împăcării (9, 5) și a faptului că arhiereul Hristos, prin jertfa Sa unică, ne-a adus împăcarea cu Dumnezeu⁶¹. Sângele lui Hristos, vărsat odată pentru totdeauna, a oferit accesul permanent al omului la Dumnezeu. Jertfa proprie a lui Hristos a făcut toate celelalte sacrificii de prisos. Deși Epistola nu folosește direct noțiunea împăcării, maniera în care este descrisă funcția de arhiereu a lui Hristos și efectele jertfei Sale, pledează pentru rolul lui Hristos ca mijlocitor și împăciuitoar⁶².

Hristos însuși rezumă sensul vieții Sale ca slujire și răscumpărare a "celor mulți" (Mc. 10, 45; Mt. 20, 28). Acest lucru este ușor de constatat dacă urmărim relatarea istoriei patimilor la cei patru evangheliști. Iisus este Mesia care poartă suferințele celor slabi (Is. 53; Mt. 8, 17) și care-și va oferi viața ca preț de răscumpărare. Iisus este identificat cu Hristosul, trimisul lui Dumnezeu. Însuși Iisus mărturisește despre Sine că "*Fiul Omului trebuie să pătimizească multe și să fie desăimiat de bătrâni, de arhierei și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învie*" (Mc. 8, 31). Pentru Sf. Luca, Iisus este, de asemenea, Mesia cel prezis în Vechiul Testament. Hristos însuși își oferă viața pentru cei mulți (Lc. 22, 14-22). Crucea este cea care deschide calea spre Dumnezeu (F. A. 2, 36-38; 5, 31). Sf. Ioan îl prezintă pe Iisus ca mielul lui Dumnezeu, care poartă păcatul lumii (In. 1, 29). Dragostea lui Dumnezeu pentru om atinge punctul ei culminant în jertfirea propriului Fiu (In. 3, 16). În Ioan 10, 11u., Iisus este Păstorul cel bun, care-și pune viața pentru oile Sale.

În toate Evangheliile, Iisus este prezentat ca Cel care aduce împăcarea cu Dumnezeu, prin jertfa de pe cruce. Iisus este mijlocitorul și împăciuitoarul, Cel

60. Sf. Ioan Hrisostom, *Kommentar zum Kolosserbrief*, BKV, Bd. VIII, Kempten, 1936, p. 287.

61. În legătură cu funcția arhiereului în Epistola către Evrei a se vedea Sf. Tofană, *Iisus Hristos, arhiereu veșnic după Epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, în special p. 296-365.

62. P. Stuhlmacher, *op. cit.*, p. 33.

care deschide prin jertfa vieții Sale accesul omului la Dumnezeu. El este cel care reface în trupul Său comuniunea omului cu Dumnezeu. Afirmția din 1 In. 2, 2 că Hristos *"este jertfă de ispășire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale lumii întregi"* constituie concluzia, care în paralel cu cea din Mc. 10, 45 *"Fiul Omului a venit să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți"* subliniază rolul de împăciuator jucat de Iisus în istoria mântuirii neamului omenesc.

Denumirea de Fiul Omului⁶³, atât de des folosită în sfintele Evanghelii, evocă întruparea Fiului lui Dumnezeu. Fiul Omului este Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 16, 13-16), Dumnezeu întrupat, în care este recapitulat întreg neamul omenesc. Misiunea Fiului Omului este aceea de a răscumpăra pe *"cei mulți"* (Mc. 10, 45), El este mijlocitorul prin intermediul căruia este adusă împăcarea dintre Dumnezeu și om. Fiul Omului, a venit ca să *"caute și să mântuiască pe cel pierdut"* (Lc. 19, 10). Desigur, sintagma Fiul Omului are și un caracter eshatologic. El, Fiul Omului este nu numai împăciuatorul, ci și judecătorul lumii (Mt. 25, 31; In. 5, 27). El este Ebedul glorificat, care în virtutea darului reconcilierii are și misiunea de a judeca felul în care ea a fost asimilată de către om.

Textele consacrate instituirii Euharistiei și în special cel dedicat binecuvântării Potirului: *"Sângele Meu, care pentru mulți se varsă spre ietarea păcatelor"* (Mc. 14, 24; Mt. 26, 28; I Cor. 11, 23-26) sugerează, de asemenea, rolul de împăciuator al Mântuitorului și împăcarea realizată prin jertfa propriei vieți. Euharistia este Taina împăcării, în care Hristos însuși se prezintă Apostolilor și tuturor membrilor Bisericii ca mijlocitorul care aduce reconcilierea și comuniunea oamenilor cu Dumnezeu prin jertfa vieții Sale. După învierea lui Hristos din morți, comunitatea creștină rezultată prin Botez, rămâne prin intermediul Euharistiei și al învățăturii apostolice, în comuniune cu Dumnezeu (F. Ap. 2, 36-47).

IV. PENTRU O TEOLOGIE BIBLICĂ A RECONCILIERII

Este normal să ne întrebăm la sfârșitul analizei unor texte biblice referitoare la împăcarea omului cu Dumnezeu, care sunt caracteristicile biblice ale reconcilierii? Vom încerca în cele ce urmează să amintim câteva dintre ele.

1. Continuitatea celor două Testamente

Ceea ce se impune de la început este legătura dintre reconcilierea vechitamentară și cea prezentată în Noul Testament, în special în textele pauline. Nu este de mirare, pentru că până la formarea canonului Noului Testament, Vechiul Testament, în traducerea LXX, a constituit pentru creștini Scriptura. Biserica n-a făcut separare între Vechiul și Noul Testament, ci, din contră, ea a interpretat Vechiul Testament prin prisma evenimentelor împlinite în Noul Testament. Exegeza Părinților Bisericii este o dovadă a legăturii dintre cele două Testamente. Fer. Augustin a exprimat acest lucru prin afirmația: *"In Vetere Testamento Novum*

63. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 479-484; V. Mihoc, *"Fiul Omului" după Noul Testament*, "Studii Teologice", Nr. 1-2/1973, p. 31-44.

latet et in Novo Vetus patet"⁶⁴. Interpretarea tipologică a Scripturii se baza tocmai pe această legătură profundă dintre cele două Testamente⁶⁵.

Întreaga teologie a reconcilierii și a reluării dialogului cu Dumnezeu, așa cum o găsim expusă în Noul Testament, rămâne inexplicabilă, dacă n-o așezăm în legătură cu reconcilierea Vechiului Testament. Limbajul reconcilierii noutestamentare este împrumutat din Vechiul Testament. Ideea reprezentării prin recapitulare a "celor mulți" într-o singură persoană, ca și cea a reconcilierii prin reprezentare au fost expuse deja în Vechiul Testament, iar în Tradiția cărții lui Isaia, ele ating o profunzime remarcabilă. Iisus însuși se referă direct sau indirect la evenimente din Vechiul Testament. Exemplul său a făcut școală. Pentru noi, cele două Testamente sunt legate ontologic unul de altul. Predica apostolică a luat din acest motiv tot ceea ce Vechiul Testament i-a putut oferi în privința reconcilierii. În acest fel, teologia reconcilierii Vechiului Testament a oferit expunerii reconcilierii noutestamentare atât folosirea limbajului, cât și a ideilor⁶⁶. Fără ideile Vechiului Testament referitoare la reconciliere, teologia reconcilierii Noului Testament s-ar fi izbit de piedici serioase. Afirmatiile atât de condensate ca cele din Mc. 10, 45 și par.; Rom. 4, 25; 1 Cor. 15, 3-5; 2 Cor. 17-21 și altele asemenea desemnează faptul că ascultătorilor și cititorilor scrierilor noutestamentare le erau cunoscute citările și aluziile la evenimentele Vechiului Testament.

2. Dimensiunea teologică

Dimensiunea teologică a analizei noastre referitoare la reconciliere implică două aspecte. Unul se referă la actul obiectiv al lui Dumnezeu de împăcare a lumii cu Sine (2 Cor. 5, 18u.), iar celălalt implică răspunsul omului, adică asimilarea reconcilierii primită în dar prin Iisus Hristos. Dimensiunea socială a reconcilierii se referă la împăcarea oamenilor între ei, a celor două lumi, posedare de ură (Efes. 2, 15u.). De asemenea, în discuție se poate aduce și împăcarea omului cu sine însuși, ca și consecință a împăcării lui cu Dumnezeu și care are serioase implicații în relațiile cu semenii.

Dimensiunea teologică a reconcilierii face parte, în fond, din soteriologia Noului Testament. Planul mântuirii lumii implică lucrarea Treimii. Tatăl, din iubire față de om (Rom. 5, 8; 2 Cor. 5, 14) a hotărât împăcarea lumii cu sine prin jertfa Fiului Său (2 Cor. 5, 14-15; 18-19; Rom. 3, 24-25; 4, 25; 5, 8-11; Efes. 2, 13-18; Col. 1, 13-22). Soteriologia locurilor ce stau la baza împăcării, ca de altfel a întregului act al mântuirii, este strâns legată de hristologia Noului Testament. Ideea că Dumnezeu ne-a împăcat cu El prin Iisus Hristos (2 Cor. 5, 18u.) domină toate afirmațiile referitoare la actul reconcilierii în Noul Testament. Crucea (Col. 1, 20; Efes. 2, 16), sângele vărsat pentru noi (Rom. 3, 25; 5, 9; Efes. 2, 13), jertfa de ispășire (Rom. 3, 25), de răscumpărare (Rom. 3, 24) nu sunt decât metafore prin care se exprimă același lucru: reconcilierea omului cu Creatorul său. Hristos este

64. Augustinus, *Quaest. in Hept.* 2, 73 PL, 34, 623.

65. Pentru interpretarea tipologică în Biserica ortodoxă a se vedea M. Basarab, *Ermineutica biblică*, Oradea, 1997, p. 46-58.

66. P. Stuhlmacher, *op. cit.*, p. 45.

cel prin care am primit reconcilierea (Rom. 5, 11), iar Dumnezeu, după ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos, ne-a dat nouă Evanghelia și slujba propovăduirii reconcilierii (2 Cor. 5, 18u.). În fond, caracterul hristologic este atât de evident, încât nimeni nu-l pune la îndoială.

3. Aspectul pnevmatologic al reconcilierii

Pentru ortodocși, lucrarea lui Hristos nu poate fi despărțită de lucrarea Duhului Sfânt, pentru că, de la început, acțiunea Duhului a stat în legătură cu activitatea lui Hristos. Arhanghelul Gabriel vestește Fecioarei Maria că Duhul Sfânt "va veni peste tine și puterea Celui-Preaînalt te va umbri..." (Lc. 1, 35. Sfântul Vasile cel Mare rezumă întreaga concepție despre unitatea dintre hristologie și pnevmatologie în următoarea afirmație: "Venirea lui Hristos? Ei îi premerge Duhul. Prezența Lui în trup? Duhul nu poate fi despărțit de ea"⁶⁷. Din acest motiv, ortodocșii insistă asupra caracterului pnevmatologic al reconcilierii. Numai un echilibru între hristologie și pnevmatologie poate duce la o dreaptă interpretare a soteriologiei Noului Testament și prin aceasta și a reconcilierii. Sf. Pavel scrie creștinilor din Roma că prin Iisus Hristos avem pace cu Dumnezeu și, de asemenea, tot Lui îi datorăm faptul că prin credință ne găsim "într-o stare deosebită de har... și ne bucurăm de nădejdea slavei lui Dumnezeu" (Rom. 5, 1-2). Starea de har este starea proprie vieții de sub suveranitatea Duhului Sfânt. Ea marchează noua viață în Hristos, care implică strădania continuă spre îndumnezeire. Duhul Sfânt, pe care l-am primit, face dragostea lui Dumnezeu activă în sufletele noastre (Rom. 5, 5). Duhul este cel care patronează și ne ajută la înaintarea noastră spirituală.

Biserica din Efes și prin ea Biserica universală trăiește faptul că reconcilierea și accesul la Dumnezeu le avem prin Hristos, în Duhul Sfânt (Efes. 2, 18). Dimensiunea obiectivă a reconcilierii este lucrarea Tatălui prin Hristos, iar dimensiunea subiectivă, adică asimilarea sau însușirea mântuirii și efortul nostru spre îndumnezeire, se face cu ajutorul și sub patronajul Duhului Sfânt. Duhul este cel care conduce pașii noștri spre desăvârșire. Viața noastră creștină stă de la Botez și Taina Sfântului Mir sub pecetea Duhului Sfânt. Din acest motiv, Sfântul Pavel îi avertizează pe creștinii din Corint (2 Cor. 6, 1) ca să-și organizeze viața în așa fel, încât să nu lase impresia că au primit în zadar harul lui Dumnezeu⁶⁸.

4. Caracterul eclezialogic

Lucrarea lui Hristos în lume a dus la formarea omului nou (Efes. 2, 15), a făpturii celei noi (2 Cor. 5, 17). Toate s-au făcut noi în Hristos (2 Cor. 5, 17), iar cele din cer și cele de pe pământ sunt împăcate prin El cu Dumnezeu (Col. 1, 16). Această lume nouă constituie Biserica, al cărei cap este Hristos. Din punctul de vedere al temei noastre, Biserica este lumea reconciliată cu Dumnezeu prin Hristos, în Duhul Sfânt. Biserica constituie deci comunitatea celor împăcați cu Dumnezeu, care se străduiesc cu ajutorul Duhului Sfânt să ajungă la desăvârșire.

67. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, trad. germ. M. Blum, p. 77.

68. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 336.

Aici, în Biserică și prin mijloacele ce-i stau la dispoziție (Sf. Taine, invocarea Duhului Sfânt etc.) se continuă și se actualizează neîntrerupt reconcilierea lui Dumnezeu cu lumea. Este adevărat că împăcarea ca dimensiune a operei de mântuire are un aspect obiectiv, împlinit o dată pentru totdeauna și pentru toți oamenii de Iisus Hristos, dar ea are și un aspect subiectiv de asimilare și însușire a împăcării. Acest ultim aspect apare în viața de toate zilele ca o angajare personală pe drumul desăvârșirii creștine. Această lucrare personală nu poate fi însă individualizată până la faptul de a nu ne interesa ce se întâmplă dincolo de sfera privată. Hristos este, în fond, acolo unde sunt doi sau trei adunați în numele Lui (Mt. 18, 20), iar reconcilierea cu Dumnezeu și iertarea greșelilor le primim numai în măsura în care știm să iertăm și să ne împăcăm cu aproapele. Înainte de a duce darul la altar, sfătuia Iisus însuși, să ne împăcăm cu fratele nostru (Mt. 5, 24). Or, altarul la care aducem jertfa și darul nostru nu este o proprietate privată, ci un loc de binefacerile căruia ne împărtășim dacă suntem împăcați cu "cei mulți". Nimeni nu poate spune despre sine, excluzând pe alții, că este Biserica, ci numai în comuniune cu "cei mulți" constituim Trupul lui Hristos, adică Biserica (1 Cor. 12, 27). Fiecare membru al Bisericii este mădular al Trupului lui Hristos și prin aceasta legat de celelalte membre ale Trupului (1 Cor. 10, 17).

În teologia apuseană, aspectul individual al soteriologiei a fost accentuat în detrimentul caracterului eclesiologic⁶⁹. Or, reconcilierea nu poate fi redusă doar la această dimensiune personală. Dimensiunea individuală nu poate fi separată de cea eclesiologică. Echilibrul dintre cele două dimensiuni se opune individualismului soteriologic. Hristos a murit pentru toți și prin acest act a oferit posibilitatea celor care viază în El să iasă din individualismul egoist al trecutului, când trăiau doar "pentru ei înșiși". Cei ce sunt împăcați prin Hristos nu-și mai aparțin, ci trăiesc pentru Cel care a murit pentru ei (2 Cor. 5, 15). Sfântul Pavel avertizează pe corinteni că individualismul nu face parte din lumea răscumpărată și reconciliată de Hristos cu Dumnezeu. Individualismul exclude prezența și lucrarea Duhului Sfânt din viața creștină, or fără Duhul Sfânt, noi nu ne putem imagina viața noastră în Hristos.

Cele două lumi antagoniste, cea iudaică și cea păgână, au fost recreate în Hristos și au devenit una, în care nu mai există iudeu nici grec, nici rob nici liber, nici bărbat nici femeie, ci toți sunt una în Hristos (Gal. 3, 28). Biserica este deci locul reconcilierii lumii cu Dumnezeu. Prin venirea Lui, Hristos a învins despărțirea dintre diferite grupe de oameni și din acest motiv, diferențele dintre iudei și păgâni și-au pierdut actualitatea. Comuniunea cu Dumnezeu aduce după sine comuniunea unor categorii diferite de oameni pentru că numai împăcați între ei, oamenii se pot menține în această comuniune cu Creatorul. Împreună constituie comuniunea celor împăcați cu Dumnezeu, și această comuniune este Trupul lui Hristos, adică Biserica lui Dumnezeu. Biserica este deci lumea recuperată și împăcată prin Hristos cu Dumnezeu.

Biserica continuă activitatea reconciliatoare a lui Hristos. Ea este depozitara cuvântului împăcării, pe care-l vestește ca și cuvânt al lui Dumnezeu. De ființa însăși

69. H.J Findeis, *op. cit.*, p. 36.

a Bisericii aparține propovăduirea și slujirea cuvântului reconcilierii (2 Cor. 5, 18-19). Prin lucrarea ei, Biserica invită lumea la împăcarea cu Dumnezeu (2 Cor. 5, 20) ca răspuns la actul divin al reconcilierii lui Dumnezeu cu lumea. Prin acest angajament personal în serviciul reconcilierii devenim colaboratorii lui Dumnezeu, în numele căruia Biserica propovăduiește reconcilierea.

5. Dimensiunea sacramental-liturgică a reconcilierii

Jertfele, practicile de cult, mesele cultice sau ritualul Zilei împăcării au avut de la început ca scop restabilirea comuniunii omului cu Creatorul său. Toate aceste acțiuni au fost semne concrete ale reconcilierii. Vechiul Testament conține destule exemple din care deducem roul important al cultului în reluarea legăturii omului cu Dumnezeu. Această tradiție s-a continuat și în Noul Testament. Și aici Evanghelia împăcării a fost predicată în comunități prin intermediul cultului divin. Biserica a preluat tradiția reconcilierii prin intermediul cultului, iar o scurtă privire asupra acestei tradiții nu poate fi decât folositoare temei de care ne-am ocupat.

S-a susținut adeseori că prin activitatea ei sacramentală, Biserica continuă lucrarea de reconciliere a lui Hristos. În cadrul lucrării ei sacramentale, Sfintele Taine se bucură de o atenție deosebită. Împăcarea omului cu Dumnezeu se obține prin Taina Botezului, care este, de altfel, și poarta intrării noastre în Biserică. Prima comunitate creștină din Ierusalim a luat naștere prin intermediul predicii apostolice, prin botez și primirea Duhului Sfânt (F. A. 2, 38). Reconcilierea n-a fost destinată doar generației apostolice, ci ea este adresată oamenilor de pretutindeni și din toate generațiile (F. A. 2, 39). Taina Botezului ne introduce în misterul reconcilierii omului cu Dumnezeu. Reconcilierea este privită în Biserica ortodoxă nu numai sub aspectul ei negativ, de iertare a păcatelor, ci mai ales ca sfințire a omului și intrare a lui în comuniune cu Dumnezeu. Acest lucru este subliniat în mod deosebit la botezul copiilor, unde aspectul pozitiv al intrării în comuniune cu Dumnezeu este evident. Prin Botez murim împreună cu Hristos ca să înviem împreună cu El și în acest fel să devenim membri ai Bisericii (Col. 2, 11-12). Omul cel nou poartă pecetea Duhului Sfânt, pe care o primește prin Botez și Taina Sfântului Mir.

Taina Sf. Mir desemnează în viața creștinilor ortodocși un moment deosebit. A. Schmemmann definea Mirungerea drept împlinire a Botezului și "confirmare" a lui prin pecetea Duhului Sfânt. "De Botez ea poate fi deosebită numai așa cum deosebim viața de naștere". Mirungerea este "Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt și aceasta este aceeași cu adevărata viață a Bisericii. Prin această Taină el este sfințit ca și om desăvârșit, căci a aparține împărăției lui Dumnezeu însemnează, nici mai mult nici mai puțin, decât să fii om desăvârșit, în deplină maturitate"⁷⁰.

70. A. Schmemmann, *Aus der Freude leben*, Freiburg i. Br., 1974, p. 90-91.

În viața Bisericii ortodoxe, Taina Spovedaniei sau a Pocăinței ocupă un loc important. Ea este numită adeseori Taina împăcării, pentru că prin intermediul ei avem posibilitatea să ne reîmpăcăm cu Dumnezeu, cu semenii și cu noi înșine. Taina Pocăinței este întoarcerea în sine (Lc. 15, 17) sau revenirea la comuniunea pierdută. Parabola Fiului risipitor rămâne modelul de împăcare și reluare a dialogului, care duce la restabilirea comuniunii originare. Comuniunea este desăvârșită apoi prin Taina Euharistiei, care constituie momentul suprem al comuniunii pe pământ⁷¹. "Unicul" stă în comuniune cu "cei mulți" pentru care și-a sacrificat viața, ca să-i împăce și să-i readucă în comuniune cu Dumnezeu. "Euharistia, spune A. Schmemmann, este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei"⁷².

Această dimensiune sacramental-liturgică a reconcilierii marchează tocmai activitatea actuală pentru a perpetua reconcilierea cu Dumnezeu. Liturghia ortodoxă este un model de realizare și actualizare a reconcilierii lumii prin Iisus Hristos⁷³. În Liturghie noi suntem toți împăcați și stăm în comuniune cu Dumnezeu. Misiunea noastră este ca să ne menținem în comuniunea realizată prin intermediul Liturghiei și, de asemenea, de a continua această comuniune ca realitate a vieții noastre cotidiene. Aceasta înseamnă a face din viața noastră o liturghie după Liturghie.

71. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 369.

72. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 27.

73. Pentru rolul reconcilierii în Liturghia ortodoxă a se vedea: D. Dimitrievici, *Eucharistie und Versöhnung. Die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche als Aktualisierung des Versöhnungswerks Christi*, în *Kyrios* 11 (1971), p. 177-184.

POLEMICA ANTIGNOSTICĂ PATRISTICĂ PRIVIND CREAREA LUMII. ACTUALITATEA PROBLEMEI

Pr. lector TACHE STEREA

În evoluția lor, sistemele gnostice s-au structurat în două tipuri distincte: unul radical dualist, iar celălalt cu caracter teosofic și aparținând școlii valentinienne. Conform primului, la originea lumii stau două principii necreate, deosebite prin calitatea lor: unul este bun, iar celălalt rău. Principiul bun este numit "Dumnezeul necunoscut", iar cel rău "Demiurgul", creator al lumii, cel care, în Vechiul Testament, pretinde a fi singurul Dumnezeu. După al doilea tip gnostic, lumea este opera unui demiurg produs de Absolut, ca urmare a unui accident în sfera divinului. Dualismul ontologic specific primului tip reiterează teme comune politeismului, cum ar fi teomahiile teogoniilor egiptene sau babilonene, bine ilustrate în erezia lui Marcion, în care opoziția între bine și rău este cea mai radicală. În timp ce în alte sisteme gnostice lumea este opera demiurgului rău, care la origine emană și el din Absolut, în sistemul lui Marcion, lumea nu are nimic comun cu principiul bun, ea fiind în exclusivitate opera principiului rău. Este adevărat, principiul bun acceptă să mântuiască sufletele în mod cu totul gratuit, cu toate că din punct de vedere ontologic, ele îi sunt străine în totalitate. În cazul gnozei valentinienne, prin emanații succesive din Pro-Principiu se ajunge și la emanarea lumii și a omului, așa cum am spus, datorită unei "căderi" din pliomă. În ambele cazuri, nu Dumnezeu este creatorul lumii, ci o divinitate inferioară sau dușmănoasă. "Conform lui Marcion și celor de teapa lui, nici lumea n-a fost creată de Dumnezeu, nici Cuvântul n-a venit la ale Sale, ci într-un domeniu străin. După anumiți gnostici, lumea a fost creată prin înger, și nu prin Cuvântul lui Dumnezeu. După adepții lui Valentin, lumea nu a fost creată prin Cuvânt, ci prin Demiurg. Acesta ar fi produs chipuri imitând lucrurile de sus și creând astfel universul. Pretind că acesta a fost emanat de Mamă pentru a fi Domnul și Demiurgul iconomiei creației și că lumea a fost creată prin el, în timp ce Evanghelia învață în mod clar că totul a fost creat prin Cuvântul, care era la început în Dumnezeu, Cuvânt care S-a întrupat și a locuit printre noi"¹.

Împotriva învățăturilor gnostice, care mutilau adevărul revelat, Părinții au stabilit doctrina Bisericii referitoare la creație, accentuând în mod special următoarele puncte centrale: creația este lucrarea lui Dumnezeu și a fost adusă la existență din nimic, în timp, prin Logos, cu un scop bine determinat; în actul creator nu trebuie confundată voința cu natura divină, iar raportul dintre spiritual și material trebuie bine precizat; în fine, răul din lume nu provine de la Dumnezeu, ci este expresia folosirii voinței libere a omului în contradicție cu voia lui Dumnezeu.

1. Irenée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, Paris, 1974, 11, 2.

Sfântul Irineu îl felicită pe Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, pentru că a zis: "Nu aş crede nici chiar Domnului însuși dacă ar anunța un alt Dumnezeu decât Creatorul"². De aici pornește pentru a arăta că Biserica, deși răspândită pe întreaga suprafață a pământului, a păstrat în unanimitate învățătura primită de la apostoli și urmașii acestora, învățatură, conform căreia Dumnezeu a creat cerul și pământul. Dovedesc lipsă de evlavie cei care afirmă că acest Dumnezeu atotputernic, deasupra căruia nu mai există un alt Dumnezeu, a fost rezultatul unei deficiențe sau căderi, ea însăși fiind rezultatul unei alte căderi, astfel încât, după acești eretici, creatorul nefiind altceva decât rezultatul unei a treia căderi. În impietatea lor blasfematorie îl numesc chiar "fructul căderii"³. "Noi ținem regula adevărului: nu există decât un singur Dumnezeu care a creat totul prin Logosul Său, din nimic, așa cum spune Scriptura: «*Cu cuvântul Domnului s-au întărit cerurile și cu duhul gurii Lui toată puterea lor*» (Ps. 32, 6); «*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*» (Ioan 1, 3). Prin Cuvânt, Tatăl a creat totul, lucrurile văzute și cele nevăzute, pe cele temporale și pe cele veșnice, și nu prin intermediul îngerilor sau al «puterilor» care s-ar fi separat de El. Dumnezeu nu are nevoie de nimic, dar prin Cuvântul Său și prin Duhul Său creează toate cele existente, le așază și le conduce, oferă existența tuturor ființelor. El a făcut lumea, El a făcut omul, El, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob, deasupra Căruia nu există un alt Dumnezeu, nici Principiu, nici Putere, nici Pliromă; este El, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos"⁴. Alături de Scriptură, creația însăși, prin bogăția, varietatea și frumusețea ei arată pe Creatorul și Providențiatorul unic. Existența absolută trebuie să fie nelimitată, independentă și infinită. O existență care își primește ființa de la altcineva, este limitată sau împiedicată în acțiunea sa de către altcineva, sau restrânsă în existența ei de altceva, aceea nu poate reprezenta absolutul. Această idee se impune cu necesitate chiar din momentul în care vrem să înțelegem rațiunea fenomenelor din lumea finită. Chiar dacă admitem faptul că există două ființe absolute, una ar trebui să iasă din cealaltă, și atunci nu mai sunt ambele eterne și independente, se vor restrânge și se vor limita reciproc, dacă nu vor ajunge să lupte una împotriva celeilalte. În acest caz, nici una nu poate fi Dumnezeu, pentru că, după învățătura creștină, Acesta cuprinde totul, fără a putea fi limitat de ceva⁵.

Cei care pretind că lumea a fost făcută de îngeri sau de un demiurg creator, în afara voinței Celui care este mai presus de toate, adică a Tatălui, induc în mod necesar ideea că aceștia sunt mai puternici decât Dumnezeu însuși sau chiar că Acesta este neglijent și nepăsător față de ceea ce se întâmplă pe propriile domenii, în bine sau în rău. Toate au fost create de Dumnezeu prin Cuvântul Său, pentru că este propriu naturii divine să nu aibă nevoie de instrumente pentru a crea. Nu este cuviincios ca Dumnezeu care este mai presus de toate, de vreme ce este liber și suveran, să fie aservit necesității, prin presupunerea că poate exista ceva în afara deciziei proprii. Dacă admitem această idee, necesitatea devine mai mare și mai puternică decât

2. *Ibidem*, IV, 6, 2.

3. *Ibidem*, I, 19, 1.

4. *Ibidem*, 22, 1.

5. *Ibidem*, II, 1, 2.

Dumnezeu însuși. "Dumnezeu Creatorul există. Acest adevăr este stabilit și toată lumea îl mărturisește ca atare, în timp ce existența «Tatălui» valentinienilor nu este susținută de nici o mărturie. Numai Simon Magul a spus despre sine că este dumnezeu mai presus de toate și că lumea a fost creată prin îngerul său"⁶.

Sfântul Irineu, vorbește despre cele trei persoane ale Sfintei Treimi, pentru a demonstra inutilitatea eonilor gnostici. Fiul și Sfântul Duh nu sunt ființe inferioare Tatălui, ignorante sau cu alte defecte, născut prin emanații succesive care împart și slăbesc natura divină, ci egale în toate cu Tatăl, participante la aceeași divinitate, fără a aparține – deci – domeniului celor create. "Dumnezeu nu avea nevoie de îngeri pentru a crea ceea ce hotărâse, ca și cum n-ar fi avut propriile Sale mâini, căci El are mereu alături Cuvântul și Înțelepciunea, Fiul și Duhul în care și prin care în mod liber a creat toate lucrurile, pentru că lor le-a zis: "Să facem om". Este adevărat, pare ciudat faptul că Cuvântul și Înțelepciunea sau Fiul și Duhul apar aici ca instrumente ale lui Dumnezeu, dar Ei sunt în același timp Dumnezeu, ființe personale cărora Dumnezeu nu le refuză unitatea divină și lor le adresează cuvântul. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh participă la o singură și identică divinitate, căci Dumnezeu care există S-a arătat prin Fiul care este în Tatăl și care are pe Tatăl în Sine"⁷. Este exprimată aici perihoreza sau împreuna-locuire a persoanelor divine, idee dezvoltată de Părinții ulteriori pentru a susține unitatea naturii divine și treimea persoanelor.

Teoria gnostică a eonilor nu denatura numai dogma unității și a imutabilității lui Dumnezeu. În aplicarea sa la revelațiile lui Dumnezeu în afară distrugea învățătura creștină referitoare la lume, de vreme ce atribuia creația, răscumpărarea și providențierea lumii nu lui Dumnezeu, în calitate de principiu și origine, ci eonilor subalterni. Între Dumnezeu și lume se stabilea astfel o barieră de netrecut. Dacă Dumnezeu nu se descoperă în lumea văzută și în istorie, noi suntem lipsiți de orice ar putea să ne ofere o oarecare cunoaștere referitoare la El. Dumnezeu rămâne, în totalitate, necunoscut. Dacă se obiectează că am putea ajunge la o oarecare cunoaștere prin eoni, și aceasta este imposibilă, de vreme ce existența acestora nu poate fi demonstrată. Mai mult, divinitatea este în egală măsură necunoscută și eonilor. Astfel, departe de a avea acces la gnoză, omul nu posedă decât proiecții imaginare asupra lui Dumnezeu, orice raportare fiind imposibilă. Din acest punct de vedere, nu numai religia creștină nu pare decât o dureroasă nebulă⁸.

Distanța pe care păgânismul o așezase între Dumnezeu și om devine în gnosticism insurmontabilă: dacă omul are în el ceva divin, acest "ceva" nu este de la principiul bun, ci de la cel rău. Fiind în mod structural rău, ce logică mai are așa-zisul efort spiritual? Dacă mai adăugăm faptul că acești eoni nu acționează în mod uniform, ci în contradicție unii cu alții, pentru a obține dominarea asupra lumii, imaginea "tragică" este și mai precis conturată. Din acest punct de vedere s-a afirmat cu îndreptățire că după ereticul Valentin, ca și – mai târziu – după Hegel, viața lui Dumnezeu constituie o tragedie autentică⁹.

6. *Ibidem*, 9, 2.

7. *Ibidem*, I, 22, 1.

8. Joseph Schwane, *Histoire des dogmes*, tome I-er, Paris, 1903, p. 132.

9. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Editions du Seuil, Paris, 1961, p. 170.

Din punct de vedere gnostic, creația poate fi atribuită eonilor inferiori datorită faptului că nu se poate vorbi în mod obiectiv de "creație", ci de "formarea" lumii, de vreme ce ei învățau eternitatea materiei. Or, din punct de vedere creștin, atât crearea, cât și formarea lumii sunt sau constituie lucrarea nemijlocită a lui Dumnezeu, lumea putând fi socotită în acest caz drept o "imagine" sau "oglină" a lui Dumnezeu. Sfântul Irineu numește pe Fiul și pe Sfântul Duh "măinile lui Dumnezeu" nu pentru a sublinia subordonarea, ci pentru a marca faptul că Dumnezeu creând lumea nu a avut nevoie de un ajutor din afară, El având în El însuși această putere. Lumea a fost creată prin cuvânt, același Cuvânt care S-a descoperit patriarhilor, care a dat Legea pe muntele Sinai și care S-a făcut om la plinirea vremii. Deci, Vechiul Testament nu este "opera" unor eoni dușmănoși și dacă gnosticismul a susținut această idee n-a făcut-o decât pentru a justifica antinomismul și imoralitatea. Tocmai pentru a respinge aceste puncte de vedere, Sfântul Irineu a afirmat că același Cuvânt prin care lumea a fost creată S-a descoperit patriarhilor, Se descoperă în conștiința fiecăruia, așa cum S-a descoperit pe muntele Sinai, S-a făcut om și a murit pentru noi pe cruce. Există o continuitate structurală între Vechiul și Noul Testament: Cuvântul nu a fost o apariție temporară și pasageră a lui Dumnezeu, ci o persoană eternă, anterioară întrupării¹⁰.

Răspunzând aceleiași necesități de combatere a ideilor gnostice, Origen, în *Despre principii*, afirmă în mod categoric crezul Bisericii lui Hristos: există un singur Dumnezeu, care a creat și a rânduit toate "și într-o vreme când nu exista nimic a adus la viață totul". El este preexistent creației și se descoperă ca atare în Vechiul Testament. "Acest Dumnezeu drept și bun, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, este Cel care a dat atât Legea, cât și prorocii și evangheliile, după cum tot El este și Dumnezeul Apostolilor, ca și al Vechiului și Noului Testament". Este evident aici atacul împotriva ereziilor gnostice, în special împotriva lui Marcion, care nu recunoștea identitatea dintre Dumnezeu creator și al Vechiului Testament și Dumnezeul "drept și bun" al Noului Testament¹¹.

Iisus Hristos, Care a venit în lume, S-a născut din Tatăl "mai înainte de orice făptură". "După cum a ajutat pe Tatăl la zidirea întregii lumi, căci după cum ni se spune la Evanghelie "toate prin El s-au făcut" tot așa, în vremile cele mai de pe urmă S-a golit pe Sine de mărirea veșnică și S-a făcut om, luând trup de om și rămânând cu trup, cu toate că era Dumnezeu". De asemenea, Duhul Sfânt se bucură de aceeași cinstire și mărire ca și Tatăl și Fiul. Potrivit tradiției bisericești, există îngeri ai lui Dumnezeu și puteri binevoitoare care ajută pe oameni la dobândirea mântuirii¹². Origen își însușește și punctul de vedere al lui Metodiu de Olimp, conform căruia materia nu este nici veșnică, nici cauza răului din lume¹³.

Origen numește eretici pe toți cei care mărturisind credința în Hristos susțin că unul este Dumnezeul Legii și al profeților, și altul este Dumnezeul Evangheliei

10. Joseph Schwane, *op. cit.*, p. 135.

11. Origen, *Scrisori alese*, partea a treia (*PSP*, 7), studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, EIBMO, București, 1982, p. 39.

12. *Ibidem*, p. 40-42.

13. Idem, *Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia* (*PSB*, 7), trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMO, 1982, p. 469.

și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. "Așa sunt adepții lui Marcion, ai lui Valentin, ai lui Basilide și cei care se numesc Sethieni. Apelles, fără a nega în mod absolut că Legea și profeții vin de la Dumnezeu, este totuși eretic, pentru că afirmă că un demiurg ar fi format această lume, spre mărirea unui alt Dumnezeu neproductiv și bun și că acest Dumnezeu neproductiv, la rugămintele demiurgului însuși, nemulțumit de propria sa lucrare, ar fi trimis pe Fiul Său Iisus Hristos la sfârșitul timpurilor, pentru a desăvârși lumea"¹⁴.

Și Sfântul Efrem Sirul (în sec. IV) a scris împotriva lui Marcion, Bardesane sau Mani. Marcion și-a însușit punctul de vedere că există trei principii: Dumnezeu bun, Tatăl lui Hristos, un altul care este demiurgul și un altul care este rău. Dumnezeu bun nu este creatorul celor rele, deci lumea (rea) nu a putut fi opera Lui. El este străin de tot ceea ce este rău și de tot ceea ce înseamnă creație. În ceea ce-l privește pe Mani, acesta și-a însușit "eroarea Indiei" și de aceea proclamă două puteri care se combat reciproc. Bardesane, în schimb, și-a însușit "erezia grecească" dualistă a materiei necreate și preexistente, pe care Scriptura nu o cunoaște. Acesta afirmă că "este" o singură Existență divină. Noaptea nu este "necurată" pentru că este neagră. Răul este lucrarea voinței umane, iar noaptea face parte din creația lui Dumnezeu. "Ereticii ne spun": "Întunericul și Răul au o natură comună; corpul și Șarpele – la fel. Trupul este altceva decât sufletul" (în sensul că este rău). Acestor fantasmagorii, învățătura creștină le răspunde: trupul este bun pentru că este creat de Dumnezeu (ca și materia în întregimea ei) care și-l însușește prin întrupare. Ilie, deși trupesc, a fost ridicat la cer. Satana, deși netrupesc, a căzut din cer în adânc. "Creația este frumoasă și bună. Existențele trupesti sunt frumoase și curate. Numai demonii sunt necurați și urâți, cu toate că sunt netrupești"¹⁵.

Dacă ceea ce lucrează Tatăl, lucrează și Fiul și cele făcute de Fiul sunt creaturile Tatălui, dacă acceptăm ideea că Fiul este creatura Tatălui, atunci ori se creează pe Sine însuși (de vreme ce tot ceea ce creează Tatăl aparține și Fiului), ori, creând și lucrând cele ale Tatălui, El nu e nici lucru, nici creatură, "ca nu cumva Același fiind Căuza făcătoare să Se afle între cele create, făcându-Se pe Sine cel ce a fost făcut, sau mai bine zis aflându-Se ca unul care nu poate crea"¹⁶. Sau, mai clar: Fiul lucrează numai, nu e și lucrat, pentru că nu este obiect, ci numai Subiect, ca Dumnezeu creator, proniator și mântuitor. În această calitate, poate crea din nimic, într-o independență totală de orice. Or, aceasta contrazice ideea că a fost creat din nimic, pentru că cel creat nu poate fi cauză creatoare. Calitatea de "creat" îi limitează puterea sau ceea ce poate face îi vine de la altul, fiind dependent de complexul în care este încadrat de Creator. Puterile lui rămân încadrate în elementele care-l constituie. "Deci, dacă și Cuvântul ar fi dintre creaturi, nu le-ar lucra pe toate. Nici îngerii nu le pot crea, fiind și ei creaturi, chiar dacă Valentin, Marcion și Vasilide socotesc așa, iar voi susțineți cele ale lor. Nici soarele, fiind

14. În *Comentariul la Epistola către Tit*, cf. Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 174.

15. S. Ephraïmus, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan...*, by C.W. Mitchell, Londres, 1912, cf. Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 184.

16. Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I (PSB, 15). *Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMO, București, 1987, p. 253.

creatură, nu va aduce vreodată la existență ceea ce nu e, nici omul nu va crea pe om, nici piatra nu va inventa piatra, nici lemnul nu va spori lemnul. Ci Dumnezeu este Cel ce formează omul în pânțece și înalță munții și lungește lemnele. Iar omul fiind capabil de știință dă forme materiei și modifică și prelucurează cele ce sunt, cum a învățat. Și le iubește chiar și numai pentru că au fost făcute. Dar cunoscându-și firea lui, de are nevoie de ceva, știe că trebuie să o ceară de la Dumnezeu¹⁷.

Pornind de la ideea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, că în sistemele filosofice ale timpului erau ascunse "semințe ale Cuvântului", Clement Alexandrinul spune că înainte de venirea Domnului, filosofia a fost necesară pentru a-i conduce pe greci spre dreptate. Tot la fel de folositoare poate fi și pentru noi, pentru că ne conduce spre evlavie. "Pune pe seama proniei lui Dumnezeu pe toate cele bune; atât pe cele pe care le au elevii, cât și pe cele ale noastre. Dumnezeu este cauza tuturor bunăților, a unora direct, cum este Vechiul și Noul Testament, a altora indirect, cum este filosofia"¹⁸. Filosofia este comparată cu o ploaie care face să crească nu numai plantele utile, dar și pe cele nefolositoare, care au tendința să sufocă grâul. "Prin filosofie nu înțeleg filosofia stoică, nici filosofia platoniană, nici filosofia epicuriană sau aristotelică, ci tot ce s-a spus bun de fiecare dintre aceste filosofii, când au învățat dreptatea și știința unită cu evlavie. Acest ansamblu de doctrine alese îl numesc eu filosofie; dar toate ideile false ale filosofilor, ieșite din gândurile omenești, pe acestea nu le pot numi nicicând dumnezeiești"¹⁹. De altfel, după Clement, cea mai mare parte a doctrinelor filosofice a fost "împrumutată" din revelația Vechiului Testament, fără ca așa-ziii "autori" să notifice sursa de informație²⁰.

Totuși, Clement nu identifică cunoașterea filosofică cu credința creștină. Prima își are izvorul în forțele naturale ale rațiunii umane, pe când credința își are justificarea în revelația supranaturală, este fondată pe autoritatea divină: "*Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Dumnezeul Cel Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, acela a spus*" (Ioan 1, 18). Noțiunea de "sân" definește – după Clement – caracterul invizibil și inexprimabil al lui Dumnezeu. Din această cauză, a mai fost numit și "adânc", pentru că este inaccesibil și nemărginit, pentru că înconjură totul și cuprinde în el totul. Dacă este greu de descoperit principiul oricărui lucru, este și mai greu să vorbești despre primul și cel mai vechi principiu, care este cauza nașterii și a continuării existenței tuturor lucrurilor. Dumnezeu nu este nici gen, nici diferență, nici specie, nici individ, nici număr, nici accident sau ceva supus accidentului. Nu poate fi numit nici "totul", pentru că expresia se aplică în ordinul mărimii, iar Dumnezeu este Tatăl tuturor. La fel, nu se poate vorbi nici de părți ale unui Dumnezeu, pentru că El este indivizibil și este infinit, nu în sensul că nu se poate parcurge, ci că este fără dimensiune și nu are sfârșit. Nu putem să-I dăm lui Dumnezeu o formă sau un nume. "Dacă-I dăm lui Dumnezeu un nume, apoi numele acesta nu-I este propriu, fie de-L numim Unul, sau Bun, sau Minte,

17. *Ibidem*, p. 254.

18. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a doua (PSB, 5), *Stromatele*, trad. și cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMO, București, 1982, p. 25.

19. *Ibidem*, p. 31.

20. *Ibidem*, p. 105.

sau Însăși Existența, sau Dumnezeu, sau Creator, sau Domn, nu rostim numele acesta ca fiind numele lui Dumnezeu, ci, din pricina încurcăturii în care ne găsim, folosim pentru Dumnezeu nume frumoase, pentru ca mintea noastră să se sprijine pe ele și să nu răătăcească la alte numiri. Fiecare dintre aceste nume, luat separat, nu arată ființa lui Dumnezeu, ci toate la un loc arată puterea Celui Atotputernic; că numele pe care I le dăm lui Dumnezeu sunt sau cuvinte care ne arată însușirile Lui, sau cuvinte care arată relația dintre ele; dar nici unul dintre ele nu ne spune ce este Dumnezeu. Nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu prin intermediul unei demonstrații riguroase, pentru că aceasta pleacă de la ce este mai cunoscut și mai vechi; dar nu există ceva înaintea Celui care n-a fost născut. Rămâne, deci, că numai prin harul dumnezeiesc și numai prin Cuvântul născut din el putem gândi Necunoscutul...²¹.

Aceasta nu înseamnă că se încearcă eliminarea posibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu pe cale naturală. Dacă Clement spune că numai prin Cuvânt putem ajunge la o cunoaștere a Dumnezeirii (atât cât este posibil din partea omului), aceasta înseamnă că această cunoaștere a noastră naturală, care de multe ori este ispitită să confunde creația cu Creatorul, își găsește "certificarea" prin raportarea la revelația supranaturală, care-i dă acestei cunoașteri nota de autenticitate sau nu. Binefacerea dumnezeiască este veșnică și dreptatea naturală stăpânește în chip egal peste toți. Nu a fost un moment în care Dumnezeu să fie numit "Domn" și "bun", pentru că El este întotdeauna ceea ce este. Fiecare dintre noi participă la binefacerea lui Dumnezeu, după cum vrea fiecare, pentru că rațiunea pe care o preferă fiecare suflet, și împreună exercițiul, determină diferența de alegere pe care o face Dumnezeu²².

Și la Clement Alexandrinul găsim numeroase referiri la Sfânta Treime, în special datorită necesității de a explica unitatea ființei și treimea persoanelor. Pedagogul nostru (Hristos) este asemenea Tatălui, al Cărui Fiul este: nepătat, nepătimaș cu sufletul, Dumnezeu preacurat în chip de om, Cuvânt Dumnezeu și Cel ce este în Tatăl. El este pentru noi icoană fără de pată și din această cauză trebuie să căutăm cu toată puterea ca sufletul nostru să se asemene cu El²³. Botezul cu Duhul Sfânt îndepărtează păcatele care ne țin în întuneric, tot așa cum albaștra împiedică ochiul să vadă; "lumina" noastră se amestecă cu "lumina de sus" (harul), dându-ne posibilitatea să vedem "lumina cea veșnică", "pentru că cel asemenea e prieten cu cel asemenea, iar cel sfânt este prieten cu cel care vine din cel sfânt... Socot că pornindu-se de la acest fapt, cei vechi au numit omul lumină"²⁴. Deloc surprinzătoare prin frumusețea ei, fraza nu surprinde nici prin profunzimea cugetării! "O, minune plină de taină! Unul este Tatăl universului, unul este Cuvântul universului, unul este Duhul cel Sfânt, Unul și Același, pretutindeni. O singură Fecioară a ajuns mamă; și-mi place s-o numesc Biserica... Cheamă la Ea pe copii și-i alăptează cu lapte sfânt, cu Cuvântul, Care a fost prunc... Nimic nu le lipsește copiilor, ca să poată crește!"²⁵.

Creația întregă este lucrarea lui Dumnezeu; El își arată în continuare grija față de aceasta prin providență, care privește și cele mai mici existențe. Cei care

21. Idem, *Stromata a V-a*, p. 357-358.

22. *Ibidem*, p. 388.

23. Idem, *Scripturi*, partea întâi (PSB, 4). *Care bogat se va mântui? Pedagogul, Protrepticul*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, EIBMO, București, 1982, p. 168.

24. *Ibidem*, p. 182.

25. *Ibidem*, p. 190.

gândesc altfel, chiar dacă poartă numele de "filosofi" "sunt niște omuleți ateï și niște oameni iubitori de plăceri"²⁶. Dacă omul se mântuie prin fire, după cum vrea Valentin, sau dacă este credincios și ales prin fire, așa cum spune Basilide, atunci sunt de prisos poruncile, atât cele din Vechiul Testament, cât și cele din Noul Testament. Dacă ar fi așa, omul s-ar putea desăvârși singur, fără a mai fi nevoie de venirea Mântuitorului. Dar dacă acești eretici spun că este necesară venirea Mântuitorului, însușirile pe care ei înșiși le dau firii omenești dispar, pentru că cei aleși nu se mântuie prin fire, ci prin învățătură, prin curățire de patimi și prin săvârșirea faptelor bune. Iar dacă altcineva, urmând calea lui Marcion, ar afirma că Demiurgul mântuie pe cel ce crede în el, dându-i propria mântuire, atunci puterea Dumnezeului bun ar fi micșorată, pentru că puterea Lui a făcut târziu mântuirea, în urma Demiurgului. "Dacă, după cum spun acești eretici, Dumnezeu cel bun așa mântuie, atunci El nu mântuie nici pe ai Lui și nici cu acordul Celui care a creat lumea, ci prin silă și prin violență. Dar cum mai poate fi bun Dumnezeu care lucrează așa și mântuie târziu? Iar dacă locul este deosebit, dacă locuința Celui Atotputernic este după locuința Celui Bun, atunci voința celui care mântuie, care este cauza primară, nu vine în urma Celui Bun"²⁷.

Sfântul Chiril al Alexandriei îl numește pe Dumnezeu "Meșterul Cel desăvârșit al tuturor". El s-a folosit de puterea proprie și atotfăcătoare, adică de Fiul, pentru a realiza creația. Prin El, la început și înainte de altele, a creat cerul și pământul "și le-a chemat spre ființă", deci nu au existat mai înainte într-o formă sau alta. Și dacă cineva ar vrea să știe mai multe despre modul în care a fost creată lumea, i-ar trebui o minte și o înțelegere ca acelea proprii lui Dumnezeu. Din acest motiv, aceste întrebări sunt fără rost, pentru că Dumnezeu creează cum știe și ca unul ce poate. De la început, creația s-a supus lui Dumnezeu, ca Făcătorului ei. Și pentru că Făcătorul este Viața prin fire, tot El a creat și viața. În fiecare dintre cele create era prezent Cuvântul Făcător, prin rațiunea proprie care-și avea originea în El. Fiecare segment al creației era o rațiune și un cuvânt plasticizat, cu originea în Cuvântul și Rațiunea ipostatică creatoare. "Iar fiindcă omul este animal cuvântător, cu adevărat minunat și foarte asemănător lui Dumnezeu, ca să nu pară că este imitația slavei supreme, ci să fie prin facere părtăș de însușirile egale celor ce nu sunt de aici, a cinstit această făptură cu voință anticipativă și cu calitatea de operă a mâinilor Lui. Plăsmuindu-l cu chip din pământ, l-a făcut animal cuvântător, și ca să depășească rațiunile proprii firi, i-a întipărit îndată duhul nestricăcios, de viață făcător"²⁸.

Împotriva reveriilor gnostice ia atitudine și Sfântul Chiril al Ierusalimului. El condamnă pe cei care au îndrăzneala să profereze impietăți la adresa lui Dumnezeu, în sensul că îl împart în mai mulți dumnezei. Astfel, după aceștia, ar exista un dumnezeu creator al trupurilor, altul decât cel care crează sufletele. Deci, cum poate omul sluji la doi domni, de vreme ce Scriptura contrazice acest lucru? Nu există decât un singur Dumnezeu, și Acesta este Creatorul atât al sufletelor, cât și

26. Idem, *Stromata I*, p. 40.

27. Idem, *Stromata a V-a*, p. 313.

28. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, partea a doua (PSB, 39). *Glasire*, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMO, București, 1992, p. 10-11.

al trupurilor, al îngerilor, ca și al arhanghelilor. El Își are existența prin Sine, este fără început și fără sfârșit. Naște pe Fiul din eternitate și din eternitate Acesta este egal cu Tatăl în putere, înțelepciune și demnitate. Prin El se realizează mântuirea lumii, datorită faptului că se întrupează în Fecioara, unind într-o Persoană unică firea dumnezeiască cu cea omenească. Duhul Sfânt este egal întru totul cu Tatăl și cu Fiul, posedând aceeași divinitate; este atotputernic și indivizibil. Sufletul este creat după chipul lui Dumnezeu; din această cauză este capabil de nemurire, de rațiune și de incoruptibilitate. Trupul este văzut ca un instrument al sufletului sau ca o haină a acestuia. Alcătuirea lui armonioasă demonstrează că nu poate fi decât lucrarea lui Dumnezeu²⁹.

Primul sinod ecumenic de la Niceea, în formularea Simbolului de credință, vizează și speculațiile gnostice referitoare la Dumnezeu și la creație. Astfel, primul articol: "Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotfîjtorul, făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute" nu vizează religiile politeiste, ci forma restrânsă a politeismului care este dualismul. Se afirmă în mod clar credința într-un singur Dumnezeu, care, contrar doctrinelor gnostice, este creatorul tuturor lucrurilor, al existenței în general. Formula se opune ideii gnostice că lumea vizibilă ar fi opera unui demiurg inferior (Dumnezeul Vechiului Testament) sau a unui dumnezeu rău, în timp ce Dumnezeul bun ar fi necunoscut și fără nici o legătură cu creația. De asemenea, sinodul stabilește identitatea Dumnezeului creștin cu Cel al Vechiului Testament: există un singur Dumnezeu după fire sau ființă, dar închinat în trei persoane distincte: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

"Pentru cel care vrea să vorbească despre întocmirea lumii, potrivit început este să pună, înainte de a-și începe cuvântul, începutul, care stă la temelia ordinii celor ce se văd în lume. Că nu trebuie să vorbești de facerea cerului și a pământului ca de o întocmire făcută de la sine, așa cum și-au închipuit unii, ci ca de o lucrare ce-și are pricina de la Dumnezeu" – a spus Sfântul Vasile cel Mare³⁰. Despre creație, mulți au spus multe, în special filosofii, dar nici una din multitudinea ideilor nu a rămas mereu valabilă. În scurgerea timpului, cu regularitate, ideile celui de-al doilea au contrazis ideile primului, această anulare reciprocă demonstrând în mod convingător netemeinicia lor. Pentru că n-au crezut în Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facerea lumii, care nu fac altceva decât să exprime neștiința de la care au pornit. Necrezând că Dumnezeu este Creatorul, pentru a explica facerea lumii, au apelat la ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului. "Cu adevărat, pânză de păianjen Țes cei care au scris acestea, punând la facerea cerului, a pământului și a mării niște cauze atât de slabe și lipsite de trăinicie. Că nu știau să spună: *"Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"*. De aceea, necredința în Dumnezeu, care locuia în ei, i-a înșelat și-au spus că universul este

29. *Cateheza a IV-a*, cf. *Dictionnaire de patrologie*, publié par M. L'Abbé Migne, tome premier, Paris, 1865, col. 1187.

30. *Scrieri*, partea I (PSB, 17). *Omiliile la Hexaemeron*, *Omiliile la psalmi*, *Omiliile și cuvântări*, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMO, București, 1986, p. 71.

fără cârmuire și fără rânduire și că este purtat la împlinire"³¹. "Moise a spus: *"Întru început"*, ca să nu fie cineva ispitit să creadă că lumea este eternă, așa cum socoteau unii gnostici; a adăugat apoi: *"a făcut"*, pentru a arăta că actul creator nu epuizează puterea creatoare a lui Dumnezeu. Dacă lumea are un început și a fost făcută, cine este autorul? "Dumnezeu, fericita fire, înbelșugata bunătate, Cel dorit de toți cei înzestrați cu cuvânt și rațiune, frumusețea cea mult dorită, începutul existențelor, izvorul vieții, lumina cea spirituală, înțelepciunea cea neapropiată. Acesta a făcut la început cerul și pământul"³².

Datorită faptului că în mod aparent lumea se mișcă ca într-un cerc, mulți au crezut că aceasta fiind veșnică, adică din eternitate, trebuie să dureze în eternitate. Sfântul Vasile combate acest punct de vedere, spunând că tot ceea ce a început să existe în timp, trebuie să aibă și un sfârșit. Numai Dumnezeu este etern și a socoti că lumea este eternă înseamnă ridicarea acesteia la demnitatea lui Dumnezeu însuși. Cei care depun atâta efort pentru a studia materia, ar fi trebuit să-și dea seama că dacă părțile care alcătuiesc întregul sunt supuse stricăciunii și schimbării, același proces trebuie să-l suporte și întregul. Pentru că au ridicat materia la aceeași demnitate cu Dumnezeu, unii au spus că cerul există din veșnicie, alături de Dumnezeu sau că este Dumnezeu și cauză a creației. Achizițiile științei sunt multe și nimeni nu le poate contesta: "dar o singură știință din toate n-au descoperit: știința de a înțelege pe Dumnezeu, Creatorul universului, pe dreptul Judecător, Care răsplătește după vrednicie pe cei ce viețuiesc în lume, și n-au descoperit nici știința de a avea despre judecarea lumii o idee potrivită cu sfârșitul lumii. Că neapărat lumea se va schimba, de vreme ce și starea sufletelor are să se schimbe într-un alt fel de viață, că după cum viața noastră de aici este înrudită cu natura acestei lumi, tot așa și viitoarea viețuire a sufletelor noastre va primi soarta proprie acestei situații"³³.

Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să primim cu încredere mesajul revelat privitor la creație, pentru a nu ne face părtași celor care, vrând să înțeleagă creația lui Dumnezeu fără Dumnezeu, au căzut în grave erori. Se vede că și atunci, superbia de a înțelege totul în mod exclusiv cu ajutorul rațiunii nemodelate de căldura credinței era o preocupare constantă a unora, ca și astăzi, de altfel. Nu înțelegem multe chiar din cele făcute de noi sau de alții, și atunci de ce să credem că putem pătrunde rațiunea cea nepătrunsă a lui Dumnezeu? Această nesocotire a rațiunii lui Dumnezeu referitoare la creație, rațiune la care ajungem numai prin intermediul revelației divine, i-a făcut pe mulți să creadă că toate s-au făcut dintr-o materie preexistentă, nesocotindu-L astfel atât pe Dumnezeu, cât și lucrarea Lui. Din această cauză, omul, de multe ori, socotind creația ultima realitate, a început să i se închine ca lui Dumnezeu însuși sau, în sens contrar, a disprețuit-o, folosind-o în mod exclusiv pentru satisfacerea nevoilor sale egoiste. Iată motivul pentru care, Moise, reitărând mesajul divin revelat, a afirmat, cu glas de tunet, pentru a fi auzit de toți, că materia este creată de Dumnezeu, mutând astfel centrul de greutate de la operă la autor. Acum omului îi era mai greu să divinizeze materia, cât și s-o dis-

31. *Ibidem*, p. 73.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*, p. 75.

prețuiască. Nu o putea îndumnezei, pentru că de-acum era clar că deasupra ei se află Meșterul; și nici nu o mai putea nesocoti sau disprețui, având certitudinea că este lucrarea lui Dumnezeu. Căci dacă propriile noastre lucrări ni se par bune și suntem convinși că au un scop, cum să nu fie bună și să nu aibă finalitate însăși lucrarea lui Dumnezeu? "De vine maniheul sau Marcion sau Valentin sau filozofii greci și-ți spun că materia a preexistat, spune-le lor: *"La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"*. Spui că nu cred în Scriptură? Atunci întoarce-le spatele ca unor nebuni... Căci ce iertare poate avea omul care nu crede în Creatorul universului și socotește adevărul minciună? Acesta pornește război împotriva lui Dumnezeu, fără să-și dea seama că aleargă împotriva mântuirii lui"³⁴. Este evident, o cunoaștere adecvată în ceea ce privește creația nu are numai o importanță teoretică, ci și una practică, care poate condiționa bunul cel mai de preț al omului, mântuirea. Nesocotirea sub orice formă a creației înseamnă deodată atât o nesocotire subiectivă sau personală, cât și nesocotirea lui Dumnezeu. Iar această ultimă consecință înlătură în mod obiectiv posibilitatea mântuirii.

Frumusețea, echilibrul, ordinea și finalitatea creației ne ajută și ele să facem constatarea că lumea nu putea fi decât opera unui singur Creator, cu toate că Acesta nu ni se descoperă în mod nemijlocit. N-o face nu pentru că n-ar vrea sau n-ar putea, ci pentru a nu ne împiedica să ne folosim în mod liber de lume. Dar această folosire liberă a lumii n-ar fi posibilă nici în cazul în care aceasta ar fi un haos. Din această cauză, Dumnezeu își arată iubire față de noi în mod discret; ne-a dat posibilitatea de a stăpâni lumea prin libertate și prin aceasta de a crește liberi în dragostea față de El. Așa cum un instrument muzical scoate sunete diferite, și acestea nu se produc de la sine, ci datorită cântărețului, și, deși sunt diverse, numai împreună formează armonia, fără a exista mai mulți cântăreți, tot așa, în univers, există o armonie globală, care arată că unul este Creatorul și Providențiatorul lumii. "La fel, văzând armonia mădularelor trupului întreolaltă, sau ochiul nu se luptă cu urechea, nici mâna nu se răscoală împotriva piciorului, ci pe fiecare împlinind o trebuință proprie fără răzvrătire împotriva celorlalte, înțelegem din aceasta în chip sigur că este în trup un suflet care le conduce pe acestea, chiar dacă nu-l vedem pe el însuși"³⁵.

Dacă ar exista mai multe principii creatoare, lumea nu ar fi unitară în structura ei; dar fiind unitară, ea arată și unicitatea Creatorului. Rămâne de demonstrat cine este acesta. Dacă zeii nu există și dacă natura nu poate fi divinizată, înseamnă că numai Dumnezeu creștin poate fi Creatorul. "Și cine este Acesta dacă nu Tatăl lui Hristos, Cel prea sfânt și dincolo de toată ființa creată, Care, ca suprem Cărmuitor, conduce și orânduiește prin Înțelepciunea Sa și prin Cuvântul Său, Domnul și Mântuitorul nostru Hristos, toate în chip mântuitor și face aceasta cum socotește El că este bine? Și care afirmă că este bine ceea ce s-a făcut și cele ce vedem că se fac în creație, pentru că așa a voit și voiește... Căci altfel, mișcarea creației ar fi fără sens și universul s-ar mișca degeaba.... Dar dacă lumea a fost creată prin Cuvânt, înțelepciune și știință și a fost împodobită cu toată rânduiala, e necesar ca cel ce o conduce și a orânduit-o să nu fie altul decât Cuvântul lui Dumnezeu. Iar prin

34. *Scrieri*, partea I (PSB, 21). *Omiliile la Facere* (I), trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, EIBMO, București, 1987, p. 42.

35. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *op. cit.*, p. 73.

Cuvântul înțelegem nu rațiunea împletită și concrecută cu fiecare din cele făcute, pe care unii au obișnuit să o numească și rațiune seminală (*logos spermatikos*)... și nici cuvântul ce-l are neamul cuvântător, compus din silabe... Ci numesc Cuvântul de sine, viu și lucrător al lui Dumnezeu cel bun al tuturor. E Cuvântul care este altul decât rațiunea celor făcute și a toată creația. E Cuvântul propriu și unic al Tatălui, Care a împodobit și luminează tot universul cu purtarea Lui de grijă³⁶.

La întrebarea lui Iulian: de ce creștinii au preferat doctrina evreilor, și nu pe a grecilor, de ce n-au urmat-o pe cea aleasă și au mers pe un drum "special", luând ce e rău și de la unii și de la alții; adică de la evrei au luat disprețul față de zei, iar de la greci disprețul față de ceremonii, Sfântul Chiril al Ierusalimului răspunde fiecărei întrebări cu profunzimea specifică numai Părinților Bisericii. Adevărata cauză pentru care creștinii au preferat doctrina evreilor celei a grecilor este că aceștia din urmă au inventat fabule incredibile și monstruoase despre zeii lor, învățând – de exemplu – că Saturn și-a mâncat propriii copii, pe care i-a vomitat imediat, că Jupiter comisesse un incest cu propria sa mamă; că s-a însurat apoi cu fata care se născuse din această legătură ilicită; or, nimic de această factură nu se găsește în învățătura evreilor. Dimpotrivă, Moise și împreună cu el profeții și apostolii nu recunoșteau și nu adorau decât un Dumnezeu, învățându-ne și pe noi să facem la fel și prescriind un mod de viață curat și pilduitor. La obiecția lui Iulian că istoria creației după Moise nu conține nimic adevărat, că este plină de copilării și că el preferă înțelepciunea grecilor referitoare la același subiect, Sfântul Chiril îl ia arbitru pe cititor, expunând în mod paralel ceea ce cuprinde Geneza referitor la crearea universului și ceea ce spun Pitagora, Tales, Platon și alți scriitori greci pe care Iulian îi admira. El insistă în mod special asupra modului în care a fost creat omul, după Scriptură, accentuând faptul că a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Lumea întreagă este în exclusivitate lucrarea lui Dumnezeu, pentru că numai El are puterea de a crea din nimic, fără a Se putea confunda în vreun fel cu creația. În sfârșit, îl ironizează pe Iulian, care, pentru a demonstra că cerul este Dumnezeu, invocă ceea ce se întâmplă în mod obișnuit printre oameni, care fie în rugăciunile lor, fie în momentele solemne ale vieții, ridică mâinile spre cer, pentru a-i cere ajutorul³⁷.

Facerea lumii este prezentată de Părinți nu numai ca o lucrare a lui Dumnezeu, ci și ca o creație din nimic, în special datorită faptului că trebuia combătută o dublă eroare: pe de o parte, faptul că lumea nu a fost "formată" de Dumnezeu dintr-o materie eternă, iar pe de altă parte, că lumea nu "decurgea" din Dumnezeu pe calea emanației. La filosofii păgâni, credința într-o materie eternă era foarte răspândită. Luând ca exemplu omul care face sau confecționează ceva dintr-o materie care există deja, la fel și Dumnezeu a format lumea din materia preexistentă. Părinții au evidențiat cu prisosință absurditatea acestei credințe care îl plasa pe Creatorul lumii alături sau în afara lui Dumnezeu.

"Și am fost învățați că, bun fiind, Dumnezeu a creat, la început, din materia lipsită de formă, toate, pentru oameni..."³⁸ – spune Sfântul Iustin. Platon, atunci când

36. *Ibidem*, p. 75-76.

37. *A doua carte către Iulian*, conf. *Dictionnaire de patrologie...*, col. 1246.

38. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi în favoarea creștinilor*, în *Apologești de limbă greacă* (PSB, 2), trad., introd., note și indici de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMO, București, 1980, p. 31.

a zis că Dumnezeu schimbând materia, care era informă, a făcut lumea, a luat această învățătură de la Moise. Acesta, inspirat de Dumnezeu, a arătat cum și din ce a creat Dumnezeu la început lumea: "*La început a creat Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era nevăzut și fără de formă și întuneric era peste fața adâncului. Și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor...*". Cu cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut întreaga lume, din cele ce existau și care au fost arătate de Moise, "iar Platon și cei ce spun la fel ca el și noi înșine am aflat lucrul acesta, iar voi înșivă vă puteți convinge de el"³⁹.

Dacă Sfântul Iustin afirmă că Dumnezeu a făcut toate din materia lipsită de formă, aceasta nu înseamnă că admite preexistența materiei sau că tăgăduiește crearea din nimic. Dimpotrivă, el și-a însușit punctul de vedere revelat, conform căruia Dumnezeu a creat mai întâi materia, apoi a ordonat-o, adică a creat individualitățile "din cele ce existau". Preexistența materiei fusese învățată de Platon și apoi însușită de gnostici, care făcuseră din ea un al doilea dumnezeu. Or, Sfântul Iustin știa foarte bine acest lucru.

Cu Tațian, învățătura creștină este exprimată în mod ferm: materia este creată, ea nu este un fel de anti-dumnezeu, necreată și eternă ca Dumnezeu însuși, iar cel care a creat-o este Dumnezeu. "Se poate vedea că întreaga constituție a lumii și creația în ansamblul său sunt născute din materie și că materia însăși a fost creată de Dumnezeu, în asemenea fel încât, înainte de a fi individualizată în elementele sale, ea era fără calitate și fără formă și că numai după această împărțire a fost ordonată și potrivită. Este clar că cerul și astrele cerului au ieșit din materie, iar pământul cu tot ceea ce trăiește pe el are aceeași constituție, de vreme ce toate lucrurile au o origine comună"⁴⁰.

Teofil al Antiohiei recapitulează întreaga problematică a timpului său referitoare la creație: stoicii tăgăduiesc existența lui Dumnezeu sau, dacă-I acceptă existența, spun că Acesta nu se îngrijește decât de Sine, așa cum face Epicur, de exemplu. Alții spun că automatismul dirijează universul, de vreme ce nu se află sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Platon și adepții săi mărturisesc eternitatea și calitatea de creator al universului a lui Dumnezeu, dar în același timp vorbesc și de o materie veșnică, deci coeternă cu Acesta. Dar, urmând unei logici simple, dacă atât Dumnezeu, cât și materia sunt veșnice, atunci nu se mai poate vorbi de un creator al universului sau de monarhia lui Dumnezeu, în sens platonician. Mai mult, urmând aceleiași logici, dacă atât Dumnezeu, cât și materia sunt veșnici, aceasta înseamnă că sunt în egală măsură neschimbători, pentru că numai ceea ce este făcut este variabil și schimbător. Atunci, cum se mai explică schimbările produse în materie, în timp? "Dar ce lucru mare este dacă Dumnezeu a făcut lumea dintr-o materie existentă? Și un meseriaș, când are în mâini o materie oarecare, face din ea ce vrea. Puterea lui Dumnezeu însă în aceea se arată, că face ce vrea din cele ce există, precum a da suflet și mișcare nu este cu puțință altcuiva decât numai lui Dumnezeu. Omul poate face o statuie, dar nu-i poate da statuii, făcute de el, cuvânt, suflare sau simțire. Dumnezeu însă posedă ceva mai mult decât un meseriaș; este creatorul vorbirii, suflării și simțirii. După cum în toate aces-

39. *Ibidem*, p. 65.

40. *Oratio adversus graecos*, cf. Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 115.

tea, Dumnezeu este mai puternic decât omul, tot așa și când e vorba de a crea și de a face din nimic toate câte sunt, și de a face câte voiește și cum le voiește⁴¹.

Toate aceste idei au ajuns la cunoștința oamenilor prin profeți. Nu a mai existat o altă putere alături de Dumnezeu, pentru că Acesta nu avea nevoie de nimeni și de nimic. Existând din eternitate, a vrut să-l facă pe om nu pentru că ar fi avut nevoie de el, ci pentru ca să fie cunoscut de om. De altfel, pentru om a pregătit Dumnezeu lumea mai dinainte, știind că are nevoie de ea. "Având, așadar, Dumnezeu în El însuși Cuvântul Lui imanenț, L-a născut împreună cu Înțelepciunea Sa, scoțându-L înainte de crearea universului. Pe Acest Cuvânt L-a avut slujitor pentru cele făcute de El și prin el a făcut toate"⁴². Din această cauză, Cuvântul se mai numește "Început", pentru că toate au fost create prin El. Tot El i-a învățat pe profeți să vorbească despre facerea lumii, pentru că aceștia n-au fost de față atunci când Dumnezeu a creat lumea, anticipând astfel "pălăvrăgeala" unora despre o mulțime de dumnezei inexistenți. "Așadar, pentru ca Dumnezeu să se facă cunoscut prin lucrurile Sale și pentru că a făcut cu Cuvântul Lui cerul și pământul și cele din ele, Moise a zis: *"La început, a făcut Dumnezeu cerul și pământul..."*. Acestea ne învață chiar de la început dumnezeiasca Scriptură; ne învață în ce chip a fost creată materia; ne învață că a fost creată de Dumnezeu și că din această materie Dumnezeu a făcut și a creat lumea"⁴³.

Mulți filosofi – spune Origen – scriu că există un singur Dumnezeu, creator al tuturor lucrurilor și, din acest punct de vedere, sunt de acord cu Legea. Unii chiar au adăugat că El a făcut totul și conduce totul prin Cuvântul Său, care armonizează întregul; aceștia sunt de acord nu numai cu Legea, ci și cu Evanghelia. Filosofia așa-zisă morală și naturală gândește aproape la fel cum gândim și noi. Problemele apar atunci când se afirmă că materia este coeternă cu Dumnezeu, sau când susține că Dumnezeu nu se ocupă de lucrurile perisabile, că providența divină este rezervată spațiilor lunare, atunci când face dependentă viața oamenilor de evoluția stelelor, când spune că lumea este veșnică. "Există încă multe alte puncte asupra cărora partizanii acestei filosofii sunt fie de acord, ori în dezacord cu noi"⁴⁴.

Și Sfântul Atanasie cel Mare redă cu aceeași fidelitate problemele pe care și le puneau contemporanii săi în legătură cu creația, probleme care nu diferă aproape deloc de cele evocate de Origen. Moștenirea culturală păgână era încă destul de prezentă pentru intelectualii timpului și avea avantajul că se transmitea în special prin intermediul școlilor filosofice. Acestea nu numai că transmiteau idei moștenite sau altele noi, ci și le susțineau logic. Mai mult, ele nu se prezentau ca simple alternative la mesajul revelat (așa cum ar lăsa să se înțeleagă Origen), ci atacau cu violență învățătura Bisericii. Așa se explică multitudinea creațiilor eretice din primele trei-patru secole, pe de o parte, iar pe de altă parte, mulțimea răspunsurilor Părinților Bisericii, atât pentru problemele cu caracter general, cât și pentru cele care vizau anumite puncte specifice doctrinei Bisericii. Că nu se puneau deloc problema alternativei, o demonstrează faptul că suficienți creștini părăseau

41. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, în *Apologeți de limbă greacă* (PSB, 2), p. 295.

42. *Ibidem*, p. 302.

43. *Ibidem*.

44. *Hom. in Gen.*, XIV, 3, cf. Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 131.

învățătura sănătoasă sau o amalgamau cu elemente ezoterice, creând serioase probleme pentru încă tânăra Biserică a lui Hristos. "Noutățile" care se voiau cu orice preț infiltrate în eșafodajul doctrinar ortodox impuneau consecințe grave nu numai în domeniul spiritual-duhovnicesc propriu-zis, ci și în cel cultural, social sau chiar economico-politic. Așa se explică – deci – faptul că nu există Părinte bisericesc care să fi trăit în perioada respectivă și să nu fi luat o atitudine specifică, chiar dacă problemele au fost discutate de cei dinaintea sa sau de contemporani. Așa cum am spus, și Sfântul Atanasie cel Mare rezervă spații considerabile problemei creației în special, ca și problemelor care vizau relația Dumnezeu – om – creație, reliefând aspecte noi ale problemicii sau reiterând aspecte deja "clasice" pe care le aprofundează în maniera-i specifică.

"Producerea lumii și zidirea tuturor au înțeles-o mulți în chip felurit. Și fiecare a înfățișat-o precum a voit. Unii spun că toate s-au produs de la sine și din întâmplare, așa socotesc epicureii, care-și închipuie că nu există o purtare de grijă a tuturor de către cineva, vorbind contrar semnelor limpezi și vădite. Dacă toate s-ar fi produs fără o providență, ar fi trebuit ca toate să fie în chip simplu și la fel, fără deosebiri între ele. Ca într-un corp simplu, toate ar fi trebuit să fie soare sau lună; iar la oameni, totul ar fi trebuit să fie mână sau ochi, sau Ț cior. Dar nu este așa. Căci vedem că o parte e soare, alta lună, alta pământ, iar în trupurile oamenilor o parte e picior, alta mână, alta cap. Iar această întocmire arată că ele nu s-au făcut de la sine, ci că le-a premers o cauză. Din aceasta poate fi cunoscut Dumnezeu, Care le-a întocmit și le-a făcut pe toate"⁴⁵.

Varietatea și armonia întregului creat, ca și a părților, face evident un Creator înzestrat cu rațiune. Neavând la origine o rațiune personală, hazardul ori le-ar fi făcut pe toate la fel, ori atât de nepotrivite unele cu altele, încât ar fi fost imposibilă "convieșuirea" atâtor elemente diferite și nearmonizate în nici un fel. Or, realitatea evidențiază contrariul: deși diferite, elemente constitutive ale creației formează un întreg cu caracter osmotic.

În ceea ce privește materia, foarte mulți și-au însușit punctul de vedere al lui Platon, "cel mare la elini": aceasta este veșnică, deci necreată. Dumnezeu nu ar fi putut crea lumea, dacă nu ar fi existat materia, tot la fel cum tâmplarul nu poate face un obiect fără a avea la îndemână lemn. Este evidentă aici abordarea antropomorfică a problemei, ca și consecințele care decurg dintr-o asemenea abordare: așa cum tâmplarul își arată slăbiciunea prin lipsa materialului, tot așa și Dumnezeu își arată slăbiciunea prin faptul că nu poate crea fără materia investită cu atributul eternității. Mai clar, dacă n-ar fi existat materia, Dumnezeu n-ar fi putut crea lumea. "Dar cum s-ar mai numi atunci Făcător și Creator Cel ce ar fi primit puterea de a face de la altceva, adică de la materie? Dacă ar fi așa, Dumnezeu ar fi, după ei, numai un meșter, și nu Creatorul care dă existența tuturor, odată ce numai ar prelucra o materie mai înainte existentă, dar nu ar fi El însuși și cauzatorul materiei. Astfel, nici n-ar mai trebui să se numească Creator, dacă nu creează materia din care a făcut cele create"⁴⁶.

45. *Despre întruparea Cuvântului...*, p. 91.

46. *Ibidem*.

Cei care proferează asemenea idei nu fac altceva decât să actualizeze mituri vechi sau să creeze altele noi. Prin structura lui, mitul este produsul fanteziei umane și nu are nici o corespondență în concretul palpabil, decât doar faptul că este creat de om. Revelația dumnezeiască este clară și categorică. Dumnezeu a creat lumea din nimic, prin Cuvântul Său, iar Cuvântul sau Mântuitorul Hristos nu are caracter mitologic. El este o persoană distinctă care a trăit, a murit și a înviat, iar toate aceste realități au fost experiate de ucenicii Săi și de contemporani. A fost existențială motivația Sfântului Apostol Ioan, atunci când a exclamat: "Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit... vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi" (I Ioan 1, 1-3).

Dumnezeu există și creează altfel decât există și creează oamenii. El există din eternitate, prin Sine însuși și "cheamă" la existență creația din nimic; omul există prin creație și creează dintr-o materie existentă, creată ea însăși tot de Dumnezeu. Din acest motiv "antropomorfismele" produc adevărate catastrofe.

Pentru că este bun și izvorul a toată bunătatea, Dumnezeu nu numai ne-a făcut, ca pe celelalte viețuitoare; ne-a făcut după chipul Său și în chipul Său din noi ne-a dat și puterea Cuvântului Său, pentru a fi capabili să ne menținem în starea de fericire pentru care am și fost creați, "trăind în rai viața cea adevărată, și anume cea a sfinților". De ce a fost necesară împărtășirea chipului? Fiind făcut, omul nu se poate menține în existență singur, tinzând spre "nimicul" din care a fost făcut. Darul chipului ne transmite ceva din puterea Cuvântului însuși, "omul fiind un fel de umbră a Cuvântului", de vreme ce singurul este "cuvântător". Devenind rațional și cuvântător din puterea chipului, omul e capabil și de viața veșnică. "Căci cine raționează și vorbește, sau gândește și comunică ceva nu se satură niciodată de a raționa și de a comunica prin cuvânt, pentru că este pus în legătură cu infinitatea lui Dumnezeu, de care nu se satură și nu termină niciodată de a cunoaște și comunica. În aceasta se arată că este în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, Care Se comunică omului prin toate lucrurile ca încorporări ale rațiunilor Lui adâncite în infinitatea Lui, dar și în mod direct, ca partener de iubire; nesfârșit în conținutul Lui, capabil de a Se tălmăci, după întrupare și înviere, în sensuri raționale, nesfârșite, accesibile lor. Aceasta înseamnă că omul e făcut "după chipul lui Dumnezeu"⁴⁷.

Sfântul Atanasie socotește îndreptățită o posibilă observație a cititorului: Dacă scrie despre întruparea Cuvântului, ce rost are să vorbească despre creație, în general, și despre crearea omului, în special? Explicația este simplă: creația în general și omul în special au fost motivul întrupării; deci, între creație și întrupare există o foarte strânsă legătură. Dumnezeu nu l-a făcut pe om ca acesta să moară; murind totuși, datorită păcatului neascultării, el nu a rămas în starea în care l-a făcut Dumnezeu. "Căci călcarea poruncii i-a întors pe ei de la starea cea după fire, ca, așa cum neexistând au fost aduși la existență, ca să suporte precum se cuvine și stricăciunea spre neființă în cursul timpului (datorită întreruperii comuniunii personale cu Dumnezeu – Izvorul vieții). Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului au fost chemați la existență (prin intrarea în dialog cu El), în chip firesc, golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt – căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt

47. *Ibidem*, p. 92, nota traducătorului (10 a).

cele ce sunt (raportat la om, răul este neființa grefată pe ființă, pentru că omul, chiar în stare de păcat, există totuși) –, odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt. Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândire la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi ajuns nestricăcios"⁴⁸.

Iată motivul pentru care Se întrupează Cuvântul, "vine în latura noastră, nefiind departe nici înainte"; ia un trup care nu este străin de trupul nostru, fiind real, nu imaginar sau fantomatic. Se putea oferi o altă dovadă mai convingătoare că Dumnezeu este creatorul materiei și al lumii, că atât una, cât și cealaltă nu pot fi rele, de vreme ce au fost chemate la existență din iubire, că trupul omului (creat de materie) nu poate fi rău în structura sa, de vreme ce Însuși Dumnezeu se întrupează?

Ideea Sfântului Atanasie cel Mare că între creație și întrupare există o foarte strânsă legătură a fost preluată și de urmașii săi, ea constituind coloana vertebrală a dogmaticii ortodoxe. Astfel, totul capătă sens și perspectivă, nu ca în gândirea gnostică, încărcată de mituri, ezoterisme și proiecții apocaliptice, în sensul negativ al cuvântului.

Pentru a reorienta perspectiva contemporanilor săi spre dimensiunea revelată a problematicii creației, este salutară și intervenția Sfântului Vasile cel Mare. Comentând citatul biblic: "Pământul era nevăzut și netocmit" (Fac. I, 2), Sfântul Vasile cel Mare se întreabă, pe bună dreptate: cum se poate ca, atât cerul, cât și pământul, deși create de Dumnezeu, erau "netocmite", adică nedesăvârșite sau neterminate? "Tocmirea" pământului a devenit evidență la sfârșitul creației, mai exact, după crearea omului. În faza pe care o exprimă citatul, într-adevăr, pământul era "netocmit", adică materia creată era încă în stare brută, deci nespecificată și nearmonizată. Același lucru se poate spune și despre cer, nici acesta nu-și primise podoaba specifică (luminătorii mari și mici). "Deci, n-ai păcătuit față de adevăr, dacă ai spune că și cerul era «netocmit»"⁴⁹.

Dar dacă pământul exista, cum era "nevăzut"? Fie datorită faptului că nu avea cine să-l vadă, de vreme ce omul nu fusese creat încă, fie pentru faptul că era cufundat sub apă, separarea apelor de uscat făcându-se mai târziu. Cuvântul mai poate avea și alte sensuri, de exemplu, ceea ce nu se poate vedea cu ochii trupului (mintea) sau arată ceea ce poate fi văzut, dar este ascuns de un corp care îl acoperă (fierul, în adâncul pământului). "Șocotim că potrivit acestei din urmă însemnări s-a spus despre pământ că era nevăzut; că era acoperit cu apă. Mai mult, pentru că nu fusese făcută încă lumina, nu este de mirare ca pământul să se fi găsit în întuneric; că văzduhul, care era deasupra lui, era neluminat; deci, și pentru această pricină, Scriptura a spus că pământul era «nevăzut»"⁵⁰.

Susținătorii veșniciei materiei spuneau că prin structura ei aceasta era "nevăzută și netocmită", adică fără însușiri și lipsită de formă. Ziditorul o preia ca atare și, cu înțelepciunea Lui, pune ordine în ea și așa aduce la existență creația văzută. Deci, din punctul lor de vedere, Scriptura însăși afirmă eternitatea materiei. Și aici, ca și în alte cazuri, exegeza inversă funcționează perfect și nevoia de legiti-

48. *Ibidem*, p. 94.

49. *Omilii la Hexaemeron*, în *op. cit.*, p. 84-85.

50. *Ibidem*.

mitate pare să găsească un punct de sprijin. Dar nu este deloc așa, și acest adevăr este demonstrat cu o logică imbatabilă de Sfântul Vasile cel Mare.

Dacă materia este veșnică, înseamnă că trebuie să i se atribuie aceeași cinste ca lui Dumnezeu; dar aici, gnosticiei se contrazice, pentru că după ei principala calitate a materiei este "urățenia neșpusă". Mai mult, pentru că puterea lui Dumnezeu este atât de ascunsă, încât nu poate fi găsită undeva, materia însăși n-ar avea nevoie de o intervenție din afară, deci posibilitatea existenței a două principii antagonice este anulată în fapt. Dacă se admite și a doua variantă gnostică, anume că materia este inferioară lucrării lui Dumnezeu, deci rea, de ce mai este folosită în actul creator? Logic, se pare că nu există alternativă. Și într-un caz, și în celălalt, creația este inexplicabilă, datorită abordării antropomorfe, evocată și de alți Părinți și scriitori bisericești. "Dumnezeu însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit și a pornit să aducă la existență cele ce nu erau; în același timp a gândit și cum trebuie să fie lumea și ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea. Cerului i-a rânduit o natură potrivită cerului, iar forme pământului i-a dat o substanță proprie și trebuincioasă lui. Focului, apei și cerului le-a dat formă pe care a voit-o și le-a adus la existență așa cum cerea rațiunea fiecăreia din cele create. A unit într-o prietenie nesfârșimată, într-o singură unitate și armonie, întreaga lume, alcătuită din diferite părți. Să înceteze, dar, plâsmuitorii de basme, care din pricina slăbiciunii propriilor lor gânduri măsoară cu mințile lor puterea cea de neînțeles a lui Dumnezeu, cu neputință de explicat în limba omenească"⁵¹.

Sfântul Grigore de Nyssa completează *Hexaïmeronul* Sfântului Vasile cel Mare, precizând faptul că în firea dumnezeiască, puterea divină conlucrează armonios cu voința divină, în așa fel încât "măsura puterii lui Dumnezeu se acoperă cu însăși voința Lui", similară sau identică cu înțelepciunea. Înțelepciunea exclude posibilitatea necunoașterii modului în care au fost create toate. "Căci la Domnul voința e în același timp și putere, așa că oricâte fapte au fost concepute de El și aduse la viață, toate au fost chemate la existență așa cum au fost gândite. De aceea, toate câte sunt în Dumnezeu, sunt cugetate în același timp ca stând la temelia creării tuturor fapturilor, atât Voința, cât și Înțelepciunea și Puterea Domnului"⁵².

Pentru acest motiv, întrebări de genul: dacă Dumnezeu este nematerial, atunci de unde a apărut materia?; cum poate ieși ceva văzut din ceva nevăzut?; sau cum se poate da dintr-o ființă ce nu poate fi descrisă să-și tragă originea ceva ce se caracterizează prin mulțime și mărimă? Toate aceste întrebări nu-și găsesc nici o justificare și nu fac altceva decât să exprime punctul de vedere maniheist, după care principiul material e veșnic ca și cel spiritual.

Sfântul Grigore de Nyssa admite totuși că din punctul de vedere al logicii stricte materia nu poate proveni din ceva intelectual și nematerial, aceasta având niște calități specifice, care, dacă nu sunt negate, fac imposibilă cunoașterea. Dar suma calităților materiei este dată de însușiri care se deosebesc între ele; de exemplu, culoarea se deosebește de greutate, cantitate, consistență etc. Aceste calități nu se confundă în gândul nostru nici între ele, nici în legătură cu corpul respectiv, pen-

51. *Ibidem*, p. 86-87.

52. *Cuvânt apologetic la Hexaïmeron*, la Sfântul Grigore de Nyssa, *Scrieri*, partea a doua (PSB, 30). *Scrieri exegetice, dogmatice-polemice și morale*, trad. și note de Pr. prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMO, București, 1998, p. 96.

tru că fiecare poate avea o definiție proprie. Dacă printr-o operație mentală lipsim un obiect de una sau de mai multe dintre calitățile specifice, ideea logică despre obiectul respectiv dispare. Concluzia se impune: suma calităților dă naștere materiei: "În schimb, dacă înțelegerea fiecăreia dintre aceste însușiri e un act de cugetare, iar dacă Dumnezeu este – ca fire – o "substanță inteligibilă", atunci nu-i deloc cu neputință ca aceste însușiri să fie principii pur spirituale izvorând de la o fire pur spirituală, venind de la o fire netrupească spre a ne da naștere trupurilor: firea spirituală dă viață forțelor spirituale și întâlnirea acestora produce materia"⁵³.

În fine, Sfântul Ioan Damaschin sintetizează gândirea patristică referitoare la Dumnezeu Creatorul. Există un singur principiu necreat și etern, necircumscribit și atotputernic. Acesta creează atât lumea nevăzută, cât și pe cea văzută și îi poartă de grijă prin acțiunea Sa providențiatoare. Crearea lumii este expresia voinței divine și s-a făcut în timp, "căci ceea ce se aduce de la neexistență la existență nu poate să fie coetern cu cel fără de început și cu cel care există pururea". Dumnezeu și omul nu lucrează în același fel, în sensul că omul nu poate aduce nimic de la neexistență la existență. "Trebuie să se știe că vorba αγεντων scrisă cu un singur ν înseamnă ceea ce este nezidit sau ceea ce nu s-a făcut; iar cuvântul αγεννιτων, scris cu doi νν indică ceea ce nu s-a născut. Potrivit primei însemnări, ființa se deosebește de ființă, pentru că alta este ființa nezidită, adică αγενιτων, cu un singur ν, și alta cea făcută sau gândită. Potrivit celei de-a doua însemnări, nu se deosebește ființa de ființă, căci prima ipostasă a oricărui fel de vietate este αγεννιτων (nenăscută), dar nu αγενιτων (nezidită), căci ele au fost zidite de Creator și aduse la existență prin cuvântul Lui. Nu s-au născut, pentru că nu era înaintea lor o altă vietate de același fel din care să se nască"⁵⁴. Sfântul Ioan Damaschinul precizează că Dumnezeu a creat mai întâi materia din nimic, iar după aceea a creat restul "din cele ce sunt". Motivul creației nu a fost altul decât iubirea, iar modalitatea propriu-zisă de aducere la existență este exprimată astfel: "În timp ce gândește, creează; iar gândul se face lucru, realizându-se prin Cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh"⁵⁵.

Părintele Stăniloae spune că existența plenară trebuie să fie ferită pe de o parte de insuficiența pe care o prezintă ordinea materială și animală a existenței prin inconsistența ei, iar pe de altă parte trebuie să aibă o conștiință ca cea umană, prin care subiectul ei să nu se știe dependent în libertatea lui de o ordine inconștientă sau ca cea a spiritelor create, prin care subiectele ei se știu dependente de un Creator absolut. Acest lucru este posibil numai în situația când această existență își are izvorul în ea însăși. "Dumnezeirea fiind desăvârșită, nu caută vreo creștere în vreun bine, fiind deplinul bine, mai bine zis plinătatea a tot binele. Acestea toate fiind deci însușiri proprii Celui desăvârșit și supraplin, e vădit că cele opuse acestora, adică hotarul, marginea și mișcarea văzute în creațiune sunt caracteristice lipsei și absenței desăvârșirii Celui supradesăvârșit"⁵⁶.

53. *Despre facerea omului*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB, 30), p. 66.

54. *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, *Scripta*, București, 1993, p. 27.

55. Teofan al Niceii, *Despre Maica Domnului*; cf. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, II, Cristal, București, 1995, p. 8.

56. *Chipul nemuritor...*, p. 15.

O altă însușire a existenței plenare este bunătaea și aceasta este strâns legată de caracterul personal al lui Dumnezeu. Cineva nu poate fi bun decât în relația cu altă persoană, care la rândul ei o comunică unei a treia persoane. Un Dumnezeu monopersonal este redus la starea de esență, iar manifestarea unei esențe nu presupune bunătaea.

Împotriva sistemelor emanaționiste gnostice, părintele Stăniloae spune că în Treime o singură persoană este Tată din eternitate. "El nu e și un Fiul al unei esențe sau al unui alt Tată și așa la nesfârșit". Este Tatăl unui singur Fiul, pentru că prin aceasta iubirea Lui părintească să fie absolută. Mai mulți fii ai aceluiași Tată sau ai unor tați decurgând unii din alții și deveniți la rândul lor fii, ar reprezenta emanații în trepte ale existenței supreme. Aceste emanații succesive, fiind urmarea unei legi, demonstrează că divinitatea nu-și poate păstra plenitudinea existenței. În acest caz, o lume creată, distinctă de divinitate este fie inutilă, fie imposibilă.

Numai acolo unde există o Treime personală este posibilă o creație care să fie orientată ea însăși spre Tatăl. "Numai dacă toate vin din iubirea Tatălui, toate se întorc cu iubire filială spre Tatăl. Toate vin la existență din iubirea Tatălui, care le face după chipul Fiului. Toate sunt iubite de Tatăl în Fiul și toate se întorc spre Tatăl prin Fiul. Nu există pentru Tatăl o existență iubită dincolo sau în afară de Fiul. Și de aceea toate sunt făcute pentru a fi adunate în Fiul și împreună cu Fiul în Tatăl. Căci nici cele ce provin din iubirea Tatălui prin Fiul nu pot găsi o țință a iubirii lor în afară de Tatăl, în care se adună împreună cu Fiul"⁵⁷.

Teologia occidentală nefăcând distincție între ființa și lucrările lui Dumnezeu a ajuns la o înțelegere panteistă a lumii, în sensul că aceasta este o parte a ființei lui Dumnezeu. Dar aceasta este o imposibilitate. Tot ce iese din ființă e născut din ființă. "De aceea, teoria emanației unor grade mai reduse de ființă din ființa-izvor nu e valabilă"⁵⁸.

Nașterea este o însușire specifică numai ipostasului, după modul de a fi al lui Dumnezeu însuși: ipostasul Tatălui naște ipostasul Fiului și porcede pe al Duhului. În creație, numai pământul, apa și aerul sunt naturi neipostatice și din această cauză nici nu nasc, fiind un fel de ființă virtuală ipostasurilor. "Astfel, dacă e propriu ipostasului de a naște, tot lui îi este propriu de a face ceva. La om, ca existență conștientă, în lucrare intervine voința... Aceasta îl arată pe om ca ipostas-persoană. Dumnezeu se arată, prin nașterea și prin lucrarea exclusiv voită, Persoană desăvârșită; iar în lucrarea care creează o existență din nimic, se arată Persoană Atotputernică. Emanția nefiind prin naștere, nici facere voită, ci o mișcare a esenței care nu există real de sine, se dovedește o simplă închipuire a filozofilor panteiste"⁵⁹. Numai prin evidențierea deosebirii dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu este posibilă aducerea la existență a unei lumi create, deosebite de Dumnezeu, dar nu separată de Acesta. Aceste lucrări sunt forme ale bunății

57. *Ibidem*, p. 26.

58. *Ibidem*, p. 27.

59. *Ibidem*, vezi și: Maciej Brelawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Deisis, Sibiu, 1998; Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, Deisis, Sibiu, 1998; Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale Binelui*, Omniscop, Craiova, 1996; Nicolae Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, Ed. Fundației Inteligența, București, 1998; *Creaționismul științific*, Societatea Misionară Română, 1992.

necreate, iar lucrarea lor poate fi atât lumea creată și darurile ei create, cât și darurile necreate ale îndumnezeirii lor. Puterea lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate arată atotputernicia și bunătatea Lui, dar și o conformitate specifică a acesteia cu El, de vreme ce se poate folosi de darurile necreate ale lui Dumnezeu. "Sau puțința lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate aruncă o punte între Dumnezeu cel necreat și lumea creată, dar arată și că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a încăpea în ea viața Lui necreată. Această arată din nou bunătatea nelimitată a lui Dumnezeu, care trece peste deosebirile dintre creat și necreat. Putința aceasta a bunătății dumnezeiești e implicată de altfel chiar și în faptul că, prin lucrări necreate, Dumnezeu poate da naștere unei lumi create"⁶⁰.

După cum s-a văzut, teodiceea (sau învățătura Bisericii despre Dumnezeu, bazată pe revelație) nu poate fi separată de creație sau de lucrarea lui Dumnezeu în lume. Într-un limbaj mai specializat, teologia nu poate fi separată de iconomie. Atunci când învățătura despre Dumnezeu a fost afectată de erezie, consecințele în plan creat nu s-au lăsat prea mult așteptate. Din acest motiv, Sfinții Părinți au legat învățătura despre Dumnezeu de cea asupra creației, insistând asupra păstrării în integralitate a mesajului revelat. O percepere defectuoasă a Dumnezeirii atrage după sine consecințe nebănuite în concret, atât la nivelul persoanei umane, cât și la nivelul general al umanității și al creației. "Contradicțiile" la nivelul divinității, ca în cazul sistemelor gnostice de care ne ocupăm, se repercutează dramatic asupra omului și creației. Dacă Creatorul este perceput ca bun, și creația va fi socotită bună; dimpotrivă, dacă așa-zisul "creator" este rău, opera nu poate fi decât după chipul autorului; dacă lumea este constituită dintr-un amestec între bine și rău, consecința logică este neputința supraviețuirii sau, în cel mai fericit caz, o existență chinuită, torsionată, fără perspectivă; în fine, dacă lumea se naște prin sine însăși, atunci Dumnezeu nici măcar nu există, creația în general substituindu-se Creatorului, sau omul, ca singura existență cu conștiință de sine, datorită materiei în mod superior armonizate, este singurul "dumnezeu" al creației, cu toate că el însuși este produsul acesteia. În urma unei asemenea percepții asupra divinității și atitudinea omului vis-a-vis de lume capătă accente specifice. Dacă mesajul divin revelat este sesizat în contextul coordonatelor sale specifice și autentice, atunci lumea nu poate fi altceva decât darul lui Dumnezeu înțeles ca existență personală absolută, atotputernică și iubitoare. În acest caz, rațiunea creației nu se află în ea însăși, ci în Dumnezeu. Deci, pentru că este dar, ea trebuie raportată în mod constant la dăruitor și atitudinea față de ea circumscrisă contextului. Aici mitul nu are ce căuta; mai mult, existența lui este imposibilă, pentru că nu imaginația omului fără Dumnezeu este cea care vorbește, ci Dumnezeu însuși, prin glasul chipului Său și prin rațiunile care fac posibilă ființarea tuturor existențelor, atât a celor înșuflețite, cât și a celor neînșuflețite, atunci când nu vorbește El însuși în mod explicit. În toate celelalte cazuri, vocea lui Dumnezeu este înlocuită de imaginația omului care, separat de Dumnezeu, Îl caută, totuși, datorită chipului, acolo unde însă nu-L poate găsi. Atât în cazul în care creația este rea, datorită creatorului rău, cât și în cazul în care ea este un "melanj" nedefinit

60. *Ibidem*.

moral, principala consecință în concret este "postularea" absenței moralității. Oare, nu este aceasta principala "boală" a timpului nostru? Nu se "propovăduiește" astăzi nefirescul, inumanul, chiar scabrosul, invocându-se (ce poate fi mai trist?) "libertatea", "demnitatea" și nu mai știu care "drepturi", definite ca "naturale", adică decurgând din ordinea exclusivă a naturii? În ultimă instanță, de ce să ne mirăm de asemenea consecințe? Dacă lumea este rea, cu ce drept și cine îi poate cere omului să fie bun, de vreme ce el este exponentul "fidel" al unei realități "firești"? Și dacă nefirescul face parte din "fire", în virtutea cărei logici poate fi el acuzat? În ultimă instanță, din punctul de vedere al adepților răutății intrinseci a lumii și a omului, "nefirești" sunt cei care luptă împotriva așa-zisului "nefiresc". Ba, mai mult, atitudinea lor este retrogradă și inumană! Evident, în acest caz, noțiunile de bine și de rău dispar. Binele nu mai are nici o acoperire logică, de vreme de derivă dintr-o realitate "constrângătoare". Și pentru ca acest "eșafodaj doctrinar" să devină inexpugnabil (pentru că este necesar, nu?), se invocă cu o frecvență obsedantă "nevoia de nou", de inedit, iar libertatea de opinie (fără nici o morală) este ridicată la rangul de "măsură" a tuturor și a toate! Constatăm și cu această ocazie o caricaturizare a unor puncte fundamentale ale doctrinei creștine autentice, constructive, revelate, care înnobilează în mod real omul și creația. Dacă Sfinții Părinți vorbesc de o "nesăturare" a omului de bine, de adevăr, de frumos, de Dumnezeu, aici este vorba de o cu totul altă "foame"...

Contradicția introdusă de sistemele gnostice între Vechiul și Noul Testament a contribuit și ea într-o măsură apreciabilă la instaurarea laxismului moral. Dacă Dumnezeu Vechiului Testament este rău pentru că este drept, Dumnezeul Noului Testament este nedrept, pentru că este bun! În fața acestei dileme insurmontabile, trebuia găsită o soluție logică. Și aceasta nu putea fi decât una singură: ceea ce îndeobște este numit "drept" și "bun" nu are acoperire în realitate, iar dacă cele două legi se contrazic, adevărul trebuie căutat în altă parte! Mai mult, "Hristosul" Vechiului Testament nu se regăsește sub nici o formă în "Isus"-ul Noului Testament, ambele personaje fiind, în realitate, antagonice. Dacă primul a fost "ignorant" și "rău", al doilea este, în cel mai fericit caz, "coțcar", dar mai bun decât primul, datorită fatului că și el se proclamă Dumnezeu, în realitate nefiind decât un eon de pe ultimele "trepte" emanaționiste. A mai declarat că este și om, nefiind în realitate decât o fantomă sau o iluzie. Să ne mai mirăm că sectele contemporane susțin un "Isus" care nu este de fapt Dumnezeu, ci un personaj de talia lui Buda, Krâșnamurti etc., cu un zel demn de cauze mai bune? Și dacă mai adăugăm faptul că mesajul acestui "Isus", privit în perspectiva lui imediată, vizează distrugerea acestei lumi rele și a adepților creatorului materiei, mai este ceva de demonstrat? În acest caz, "eterna reîntoarcere" a mesajului gnostic este indiscutabilă, iar exegeza inversă o constantă.

Atunci când se ia în discuție ultima posibilitate, adică materia există prin ea însăși și este transformată ad-hoc în Dumnezeu, dar rău, antagonic structural unui principiu bun, dar care nu are nici o legătură cu lumea, și de această dată consecințele nu sunt mai puțin surprinzătoare. În acest caz, în lume nu poate exista decât o luptă surdă și perpetuă, în urma căreia nimeni nu are de câștigat ceva. Dacă teoretic am admite faptul că ar ieși victorios "principiul" bun, această victo-

rie nu ar avea nici o relevanță în concret, de vreme ce "victorioșii" nu fac parte din lumea aceasta și nici nu sunt interesați de ea. Ar fi vorba de o victorie "în cer". Dar, în acest caz, se impune în mod imperios întrebarea: la ce bun sau cui folosește? Și dacă tot nu folosește nimănui, care este logica disputei? Dacă luăm în calcul a doua posibilitate, adică din această luptă fără nici o logică și interminabilă ar ieși învingător principiul rău, nici în acest caz consecințele nu ar fi mai fericite. Deși victorioasă materia rea nu are nici o perspectivă logică. Fiind antagonică în structura ei, aceasta nu va mai avea de luptat cu cineva din afară, ci cu ea însăși. Mai exact, părțile componente se vor lupta pentru supremație, una în detrimentul celeilalte, în ultimă instanță totul împotriva totulului. Iată, deci, un război planetar intern sau interiorizat, care nu poate avea decât o singură consecință: distrugerea. Dacă se obiectează că în acest conflict există totuși o realitate conștientă, care poate canaliza conflictul în interes personal, adică omul, situația rămâne și de această dată fără ieșire. Într-adevăr, omul are avantajul rațiunii și el poate conștientiza procesele. Dar dacă rațiunea omului, fiind rea prin structura ei, de vreme ce este creația materiei rele, va fi orientată spre distrugerea părților componente ale întregului, odată distruse acestea, omul va rămâne suspendat în neant, fapt echivalent cu propria-i distrugere. În acest caz, creația și-a atins scopul: s-a autonăscut pentru a se autodistruge! Comentariile asupra acestui subiect pot fi extinse. Ne oprim aici, exprimând o nedumerire "existențială": dacă materia este veșnică, cum se poate explica sfârșitul ei, cu atât mai mult cu cât este autoprovocat?

În ultimul secol s-a vorbit și s-a făcut mult pentru impunerea acestui punct de vedere. S-a vrut înlocuirea "vechii paradigme" (creștină) printr-o alta nouă "revoluționară", "modernă" și "constructivă". "Mitul" creștin trebuia înlocuit prin soluții științifice, deci demonstrabile. Am vorbit în alt context despre paradoxul transplantării mitului în știință. Ne vom ocupa acum (numai tangențial) despre un paradox și mai paradoxal: trecerea mitului în politică, în special într-o politică care și-a proclamat de la începuturile ei scopul suprem: scoaterea lui Dumnezeu din viața omului și a lumii. Într-adevăr, politica comunistă a intenționat să scoată "mitul creștin" din mentalitatea umană și a investit enorm în acest sector, atât material, cât și "spiritual" (citește: mijloace de constrângere psihică și fizică). Dar, paradoxal, nu s-a reușit extirparea "mitului creștin"; mai mult, au fost inventate cel puțin alte zece mituri noi (și de data aceasta sensul cuvântului este cel real, cel acceptat ca atare de specialiști), absolut necesare pentru supraviețuirea unui sistem gnostic în structura sa. Simpla enumerare a acestor mituri noi este elocventă în acest sens: mitul Rațiunii, mitul Științei, mitul Unității, mitul determinismului, mitul legilor istorice, mitul previziunii științifice, mitul Progresului, susținut prin mitul Evoluției, mitul transformării lumii, mitul lumii noi și mitul omului nou⁶¹. Cu o asemenea invazie de mituri, ce bine ar fi fost dacă s-ar fi recunoscut de la început că – totuși – fără "mit" nu se poate!

"Și, acoperind cea mai mare parte a acestor mituri, cel mai puternic și mai activ dintre toate, mitul milenarist, arhetip durabil al imaginarului, atât în varianta religioasă cât și, mai ales, în secolul al XIX-lea, în versiunile sale secularizate. Celor care nu mai sperau în coborârea lui Mesia, legile științifice le ofereau un înlocuitor desăvârșit, certitudinea unui Mileniu fără Dumnezeu, și a unei perfec-

61. Lucian Boia, *Mitologia științifică a comunismului*, Humanitas, București, 1999, p. 39.

fiuni cu nimic mai prejos de proiectele milenariste tradiționale. Până și "omul nou" nu era decât reelaborarea, în termeni laici și "științifici", a unui proiect creștin similar de transfigurare a ființei umane.

Miturile menționate se regăsesc, dispuse în figuri și proporții variabile, în toate manifestările spirituale ale epocii. Nici unul nu lipsește din proiectul științific al comunismului⁶².

Câtă dreptate aveau bunii și înțelepții Părinți ai Bisericii atunci când făceau referiri multiple și frecvente la "plăsmuitorii de basme" contemporani lor! După cum suntem obligați să constatăm, procesul "plăsmuirii" nu a încetat încă și nici nu va înceta curând. Atunci, procesul acesta este o fatalitate gnostică? Nicidecum. Dacă ar fi fost așa, Părinții înșiși l-ar fi constatat ca atare. Dar aceștia au constatat altceva: atunci când omul se separă de Dumnezeu, izvorul vieții, al echilibrului și al fericirii, el se "golește" de sens, de vreme ce nu mai are nici o legătură cu Sensul. Golirea aceasta este echivalentă cu o "foame" care se vrea cu orice preț săturată, mai ales datorită faptului că omul își caută cu frenezie echilibrul interior capabil să-i asigure fericirea. Și pentru că sentimentul este presant, există pericolul (deloc teoretic, după cum se vede) de a se apela la surogate, pentru că acestea se află la îndemână și nici nu presupun efortul. Dar rezultatul nu se lasă prea mult așteptat: în loc de a sătura, accesoriul amplifică foamea, extinzând și mai mult "golul" din ființă. Avea dreptate proorocul care spunea că oamenii nu vor mai înseta de băutură și nu vor mai flămânzi de mâncare, ci de Cuvântul care singur zidește. Aceste cuvinte se potrivesc oricând, dar ele sunt astăzi mai actuale ca niciodată. Concluzia se impune: soluția există, dar ea este condiționată de o întoarcere la Cuvântul care ne-a zidit, ne menține într-o existență reală și autentică, nefragmentată și singura constructivă, asigurându-ne în același timp și o veșnică existență fericită. Este soluția pe care creștinismul autentic o propune nu ca pe o alternativă proprie, ci ca pe însăși voia lui Dumnezeu.

62. *Ibidem*, p. 40.

STUDIILE BIBLICE ȘI METODELE LOR

Drd. CONSTANTIN PEDA

PRELIMINARII

Citirea unui text înseamnă stabilirea unei comunicări între text și cititor. Când este vorba de un text vechi, scris într-o limbă care astăzi este ignorată și în circumstanțe diverse de cele ale cititorului, acesta nu este întotdeauna în stare să înțeleagă mesajul textului.

Pentru a înțelege în mod corect un text este nevoie de a reconstitui condițiile de comunicabilitate ale textului însuși. În acest scop trebuie să ne întrebăm: *cine l-a scris, cui s-a adresază, despre ce vorbește, când a fost scris, care este contextul cultural în care scrie autorul și care este finalitatea scrisului său.*

Trebuie, deci, să supunem textul așa-zisei analize sincronice, potrivit căreia trebuie să considerăm că o scriere reprezintă o entitate structurată și coerentă, inserată într-un proces mai amplu de comunicare. Însă cu aceasta n-am rezolvat totul. Textele vechi au adesea o istorie complexă, în timpul căreia au suferit determinate variații sau au acumulat semnificate destul de diverse. Studiarea acestei istorii, reconstruirea ei în măsura posibilului, va oferi o perspectivă mai amplă și clarificatoare a textului. De aici deci, nevoia de a analiza textul din punct de vedere diacronic. În sfârșit, dacă citim un text, îl citim pentru că suntem interesați de acel text, de semnificatul său. În cazul Sfintei Scripturi interesul este evident, nu-l citim numai pentru un înțeles filologic sau istoric, ci mai ales pentru a descifra Cuvântul lui Dumnezeu descoperit în cuvinte omenești, singurul capabil să orienteze și să ilumineze viața muritorilor.

Vom încerca să prezentăm în cele ce urmează câteva metode exegetice dintre cele mai întrebuințate de către exegeza biblică contemporană întru care studentul să se exerseze sub îndrumarea competentă a unui profesor, pentru a putea astfel studia textul sfânt din diferite unghiuri spre o cunoaștere mai amănunțită și profundă a Cuvântului lui Dumnezeu. Expunerea noastră nu ne va permite să dezvoltăm aici diferitele metode prin exemple concrete. Scopul pe care-l urmărim aici nu este cel al unei inițieri în practica exegezei, ci numai oferirea unor informații despre câteva metode exegetice care pot și trebuie folosite în studiile biblice din cadrul Bisericii Ortodoxe.

A. TEXTUL ȘI FAZA PREGĂTITOARE A LUI

Cuvântul «text» derivă de la participiul verbului latin *texere*, al cărui semnificat de bază este «a țese». Un text deci, este un țesut de cuvinte, fraze, semnificate, relații, care încearcă să comunice o informație, o stare de spirit; iar în cazul unui text sfânt mai mult decât atât, să încunoștiințeze și să zidească duhovnicește pe cititor.

Însă textul trebuie considerat ca o expresie lingvistică structurată și coerentă; un întreg relațional alcătuit din diferitele elemente care îl compun și care formează realitatea textului. Numai datorită textului ca structură, cuvintele și

expresiile devin un întreg unitar cu un sens plenar. Pentru o cunoaștere profundă a textului un rol important îl au toți factorii care unesc și dau coerență elementelor din care el se compune. Acești factori care trebuie examinați ar fi: cei morfologici, sintactici, stilistici etc., întâlniți în orice text pentru a putea descoperi diversele relații care există între elementele care îl alcătuiesc. Însă este posibilă și analiza stilului, intenției autorului, epoca în care textul a fost produs și mulți alți factori.

Metodologia exegetică este aplicabilă textelor scrise și ea ajută cititorul să facă o lectură adecvată a textului sfânt, eliberându-l în mare parte de aprecieri subiective sau nesocotite, născute din ignoranță sau superficialitate.

Prima datorie a exegetului este aceea de a predispute textul unei lecturi apropiate. În această fază trei sunt operațiile principale: stabilirea textului pornind de la tradiția manuscriselor, configurarea și structura lui în unități interne, traducerea textului din limba originală în cea a cititorului.

1. Fixarea textului și Critica textuală

În mod normal traducerile pe care noi le folosim când citim Sfânta Scriptură, au fost făcute plecând de la edițiile critice în limbile biblice originale. Însă nici aceste ediții critice nu coincid cu scrierile originale – ele fiind opera Universităților germane – deoarece textele autografe au fost pierdute și imposibil de recuperat. Tiparul nu exista încă, iar scrierile originale erau copiate și recopiate în funcție de necesitățile comunităților creștine. În cadrul acestui proces de rescriere și de transmitere s-a dezvoltat tradiția manuscrisă care stă astăzi la baza edițiilor critice de care noi dispunem. Până la inventarea tiparului, scrierile biblice, ca și celelalte scrieri, au fost transmise prin aceste manuscrise, în care inevitabil s-au infiltrat erori, uneori inconștiente – după cum se poate întâmpla oricui astăzi, dacă copiază un text de o anumită întindere – erori care prin copiere s-au transmis și în alte manuscrise. În anumite cazuri, apoi, au fost introduse în mod conștient modificări din motive stilistice – modul de exprimare și ortografia se schimbă cu trecerea timpului –, doctrinare – un loc biblic nu era înțeles sau se vroia sublinierea unei determinate afirmații care era discutată – sau din alte motive. Numai în manuscrisele Noului Testament, se numără mai mult de 250.000 de variante sau diferențe. De-a lungul secolelor, apoi, au fost făcute revizuirii ale marilor familii de manuscrise din care au rezultat diversele recenzii textuale.

Critica textuală este tehnica și arta restabilirii textului autentic al Scripturii sau cel puțin al celui mai apropiat acestuia prin examinarea și compararea tradițiilor manuscrise. Această muncă de critică textuală impune însă o bună cunoaștere a limbilor originale și a diferitelor procedee și tehnici care consimt evaluarea și luarea unei decizii în cazul diverselor variante textuale.

2. Structura de suprafață

Când citim un text biblic, dacă vrem să ne dăm seama cu siguranță de ceea ce el conține, prima operație care trebuie făcută constă în citirea foarte atentă sau recitirea textului sfânt de mai multe ori. Pentru o lectură de profunzime este nevoie să structurăm textul în capitole, secțiuni, paragrafe, fraze și chiar cuvinte.

Astfel se poate concentra atenția și efortul asupra diferitelor părți sau unități interne ale textului în analiză. Prima operație constă deci în selecționarea unei părți din text care să aibă sens în ea însăși. În exegeza biblică fiecare din aceste părți se cheamă pericopă. O pericopă este o secțiune dintr-un text biblic care are o unitate a ei și un sens, după cum ar fi un psalm, o narațiune, o parabolă etc. Pentru a delimita o pericopă e nevoie să se cunoască începutul și sfârșitul ei, ceea ce nu este un lucru ușor. Împărțirile obișnuite din Bibliile noastre, în capitole și versete, fie în limbile originale fie în traducere, nu sunt totdeauna de ajutor. La început este oportună confruntarea mai multor ediții. Prezența diferitelor împărțiri atestă că delimitarea unei pericope nu este clară și că ne aflăm în fața unei probleme de rezolvat. Nici articulația textului biblic în capitole și versete nu constituie un ajutor valabil, deoarece nu a fost făcută pe baza unor criterii științifice. Se va acorda deci o atenție deosebită în primul rând indicațiilor de timp, loc, schimbarea temei și a personajelor, contextului mediat și imediat. Cu toate acestea nu am terminat munca de structurare a textului. Operația următoare constă în articularea textului în unități mai mici, pentru a înțelege mai bine particularitățile lui. O bună tehnică constă în transcrierea textului astfel încât fiecare rând să conțină o singură frază dotată cu sens (cu un singur verb). Putem înțelege astfel modul subordonării propozițiilor. Vom lăsa un rând chiar și pentru exclamații, vocative, enumerații și altele. Într-un anumit mod rescriem textul cum am scrie o poezie sau cum îl întâlnim în lecționarele liturgice, deși cu subîmpărțiri mai particulare. Acești factori externi ai articulării textului care leagă între ele cuvintele și propozițiile, frazele, formează țesutul sau structura de suprafață care conferă unitate textului. Cum acești factori pot varia, redăm câțiva din cei mai des întâlniți:

în textele narative: schimbarea timpului și locului în care se desfășoară acțiunea, a personajelor, a limbajului, introducerea unui discurs direct etc.;

în textele sapiențiale și poetice: diferitele moduri de expresie (narațiunea, comentariul, lamentul etc.), paralelismul poetic, tematic, comentarii în interiorul unui discurs etc.;

în ambele cazuri: trebuie să se dea atenție determinatelor aspecte literare și lingvistice, cum ar fi sunetul exterior al cuvântului, ritmul, metrica, lexicul, sintaxa, diferitele câmpuri semantice, frazele intercalate, întreruperile, sumariile, citările, explicațiile metanarative (adică ale aceluiași autor despre ceea ce spune), tehnici ale incluziei etc.

Observarea tuturor acestor factori care articulează textul, ajută cititorul să pătrundă ușor, ușor în înțelegerea complexivă a textului supus analizei. Acum este posibilă o nouă lectură însă reflexivă a textului și încercarea unei traduceri dacă s-a lucrat pe textul original cu ajutorul unui bun dicționar și al unei gramatici. Acest efort va permite studentului sau cititorului să intre în mod progresiv în înțelegerea textului, în structura lui de profunzime și căruia-i putem determina acum ideea sau motivul central.

Odată delimitat textul de sus până jos, stabilind de unde începe și unde se termină, se trece la analiza elementelor care compun textul pentru a pune în evidență cum se raportează din punct de vedere sintactic și semantic (coerența), cum corespund (structura), dând astfel textului posibilitatea de a avea un semnificat (seman-

tica) și să exercite un anumit efect (pragmatica). Segmentarea textului constituie momentul analitic, deoarece se descompune un întreg în părțile care-l alcătuiesc. Momentului analitic îi urmează cel sintetic, în care singurele părți sunt luate în considerație din punct de vedere al raportului reciproc.

3. Traducerea și folosirea traducerilor

O exegeză serioasă presupune utilizarea textului original. Traducerea unui text biblic constituie rezultatul final al unui lung proces de înțelegere a lui; reflectă toate opțiunile hermeneutice adoptate și metodele folosite pentru o mai bună înțelegere a lui. În majoritatea cazurilor cititorul nu înțelege limba originală a textului biblic și de aceea se impune recurgerea la o traducere care la rândul ei constituie rezultatul unei serii întregi de studii și eforturi făcute de alții.

A traduce înseamnă a transpune tot ceea ce este și semnifică un text scris dintr-o limbă originală considerată limbă sursă într-o limbă cunoscută cititorului considerată drept limbă receptoare. Este imposibilă o transpunere prin traducere dintr-o limbă în alta a tuturor nuanțelor, semnificatelor și conținuturilor. Există mereu o pierdere: uneori în însăși semnificatul și conținutul textului, aproape totdeauna în aspectele literare și lingvistice. Proverbul italian "traduttore traditore" se adevărește de foarte multe ori. Există deci imposibilitatea unei echivalențe complete dintre original și traducere.

Specialiștii au propus mai multe modele și procedee de traducere dintre care se impun două: sistemul echivalenței formale și sistemul echivalenței dinamice.

O traducere a Sfintei Scripturi destinată studiului va trebui să privilegieze echivalența formală; pentru proclamarea liturgică sau pentru lectura curentă a unui cititor comun, invers, va trebui preferat modelul echivalenței dinamice.

B. LECTURA SINCRONICĂ A UNUI TEXT BIBLIC

După ce s-a stabilit structura de suprafață a unui determinat text biblic, cercetarea continuă printr-o îngrijită examinare a textului. La aceasta contribuie analiza sincronică a textului, adică considerarea textului ca o unitate coerent structurată în complexitatea sa, deschisă unui proces mai vast de comunicare. Prin acest tip de analiză rămânem la nivelul considerării textului în el însuși, în forma sa finală, fără a considera istoria sa (al cărei scop îl constituie analiza diacronică).

Disponem pentru lectura sincronică a textului de variate tipuri de analiză: morfo-sintactică, stilistică, semiotică sau structurală, narativă. Analiza genurilor literare aparține numai parțial lecturii sincronice, însă o vom studia în cadrul lecturii diacronice.

1. Analiza morfo-sintactică

Analiza morfologică și sintactică a unui text încearcă să examineze cuvintele pe care le conține, forma și semnificatul lor, funcția pe care o îndeplinesc într-o propoziție, frază. Ambele operațiuni sunt necesare pentru a cunoaște mai bine limbajul unui text, al unui autor, semnificatul și caracteristicile sale care de obicei se reflectă în folosirea unui lexic specific, cu determinate forme gramaticale și trăsături proprii de sintaxă.

Dat fiind faptul că fiecare autor preferă un determinat tip de vocabular, primul pas în studierea unui text îl constituie studierea lexicului. Uneori se întâlnesc cuvinte al căror semnificat este specific Scripturii sau unui autor biblic, cum ar fi «legământ» în Deuteronom, «îndreptare» în epistolele pauline. Uneori un termen comun îmbracă nuanțe particulare într-un determinat autor, cum ar fi «logos» în Ioan. Dicționarele specializate, lexicurile și concordanțele sunt instrumentele indispensabile unei astfel de operații, care vor ajuta la perceperea mai bună a semnificatului și caracterul unei pericope. De un mare ajutor în acest sens sunt statisticile verbale.

În anumite cazuri este oportună studierea formelor și funcțiilor gramaticale ale cuvintelor: dacă există multe substantive, adjective, pronume, care sunt tipurile verbale folosite etc. Dacă, spre exemplu, întâlnim într-o unitate textuală multe pronume personale, vom ști că ne aflăm în fața unui dialog sau a unui efort de a comunica mai bine cu interlocutorii (cf. Rut 1, 8-18; Gal. 5, 1-5); se va observa folosirea imperativelor în cele două exemple citate, pentru a indica modurile concrete ale acțiunii. Folosirea altor timpuri, cum ar fi prezentul istoric sau imperfectul, atribuie un semnificat destul de divers textului.

2. Analiza stilistică

În acest punct al analizei se poate trece la un studiu al procedeelelor stilistice perceptibile într-un text. Pentru a atinge mai bine acest scop este recomandabilă citirea cu voce tare a textului în limba originală. Ne referim aici la onomatopee, eufonie, aliterații, rimă etc. În cazul unui text poetic se va ține seama de ritmul și de procedeele caracteristice poeziei ebraice (paralelismul, repetițiile etc.) și multe alte elemente care formează stilul personal al unui autor. În acest scop este de preferat să se lucreze pe limbile originale ale textelor. Merită făcută această experiență printr-o îngrijită lectură a Genezei cap. 1 și 2 pentru a discerne diferența de stil care apare începând cu Gen. 2, 4 sau confruntarea stilului diferit din Lc. 1, 1-4 cu versetele care urmează.

3. Analiza semantică și semiotică

Definirea acestor doi termeni nu constituie un lucru ușor. Ambii, în baza etimonului grecesc comun, se referă la categoria «semn» și aparțin științei care studiază sistemele de semnificație ale limbajului și procedeele de analiză care consimt descoperirea lor plecând de la un determinat text. Dacă considerăm că semnificația izvorăște din relația dintre semnificat (planul conținutului) și semnificant (forma care permite semnificația, planul expresiei), putem afirma că semantica se concentrează asupra studiului semnificatelor, în timp ce semiotica abordează limbajul din perspectiva semnificantelor, deși și una și alta țin seama de ambele dimensiuni ale semnificației. Pornind de la această clarificare vom încerca o prezentare pe scurt a unor procedee de analiză semantică și semiotică dintre multele existente.

Cea mai mare parte a cuvintelor pe care le folosim sunt polisemice, adică posedă diverse semnificate, de aici rezultă importanța analizei semantice a lexicului. Chiar și cuvintele al căror semnificat este el însuși clar, pot asuma noi nuanțe în contexte diferite. Numim lexem cuvântul așa cum se găsește într-un

dictionar. Semnificatul său concret depinde, însă, de contextul în care este situat. Cu alte cuvinte, un lexem are sens numai datorită relațiilor sale cu alte lexeme într-un text. Aceste relații pot fi sintagmatice – care depind de ordinea în care sunt situate lexemele într-o frază –, sau paradigmatică – care depind de apartenența variilor lexeme la aceeași paradigmă și la posibilitatea de a le substitui într-o frază în care urmează să aibă sens. Propoziția «la început Dumnezeu a creat cerul și pământul», spre exemplu, are un sens deoarece cuvintele respectă o determinată ordine («El a creat cerul la început Dumnezeu pământul și») ar fi o frază lipsită de sens); cuvintele «cerul și pământul» pot fi substituite de cuvântul «univers», iar fraza continuă să aibă un sens, deoarece cele două expresii «cerul și pământul» și «universul» aparțin aceleiași paradigme. Semnificatul unui lexem este dat de către relațiile sintagmatice și paradigmatică în care el se află în interiorul unui text; analizându-le am putea descoperi caracteristicile semantice.

Analiza semiotică a unui text mai este numită și analiza structuralistă; această metodă și l-ar putea revendica drept strămoș pe lingvistul elvețian Ferdinand de Saussure, care, la începutul acestui secol a elaborat teoria potrivit căreia orice limbă este un sistem de relații care se supune unor anumite reguli. Cea mai mare parte a bibliștilor care utilizează semiotica în studiul Scripturii se revendică de la Algirdas J. Greimas și de la școala de la Paris, al cărei fondator este el. Această metodă a lui Greimas presupune că un text poate fi analizat la trei nivele diferite: analiza la nivelul discursiv, analiza componentei narative și nivelul logico-semantic. Aceste abordări sunt într-un proces de dezvoltare continuă. În prezent cercetările au drept obiect în special enunțarea și intertextualitatea.

C. LECTURA DIACRONICĂ A TEXTULUI

Până aici ne-am mișcat în terenul circumscris al textului biblic, fără să ne ocupăm de istoria lui, deci am considerat textul în forma lui finală, așa cum ni se prezintă astăzi (aspectul sincron). Însă fiecare text scris, înainte de a ajunge la cititor, a cunoscut diverse etape de transmitere: povestiri orale, corectări aduse de alți copiiști, adaosuri, modificări etc. Aspectul diacronic consideră textul ca fiind rezultatul unui proces formativ și caută să reconstruiască diferitele etape pe care le-a cunoscut textul scris. Metodele de abordare a unui text din perspectivă diacronică sunt patru: critica literară, analiza genurilor literare, analiza tradițiilor și analiza compoziției. Acestea împreună formează metodele istorico-critice, potrivit unei denumiri comune.

1. Critica literară

Anumite elemente ale acestei metode de analiză sunt foarte vechi. Ele au fost folosite în antichitate de unii comentatori greci ai literaturii clasice și, mai târziu, în perioada patristică, de autori ca Origen, Ieronim și Augustin. Atunci însă această metodă era mai puțin elaborată. Formele sale moderne sunt rezultatul perfecționărilor, aduse mai ales începând cu umaniștii Renașterii și cu *recursus ad fontes* preconizat de ei. În timp ce critica de text a Noului Testament nu s-a putut dezvolta ca disciplină științifică decât începând de la 1800, după ce s-a produs

desprinderea de *Textus receptus*, începuturile criticii literare datează din secolul al XVII-lea, cu opera lui Richard Simon, care a atras atenția asupra dubletelor, a divergențelor în conținut și a diferențelor de stil care se pot observa în *Pentateuh*, constatări dificil de conciliat cu atribuirea întregului text unui singur autor, Moise.

Critica literară s-a identificat de mult timp cu efortul de a discerne în text diferitele surse. În cărțile biblice înseși întâlnim referiri la diferite surse: în cartea *Regilor* spre exemplu, se face aluzie la sursele folosite (cf. 1 Re. 11, 41; 14, 18 etc.); în *Ezdra* sunt amintite documente oficiale (cf. Ezr. 1, 1-4, 11-23; 7, 11 ș.u.). Același lucru se verifică și în cărțile *Noului Testament*, în Lc. 1, 1-4 pentru exactitate. Datoria criticii literare constă deci în a reconstrui traseul urmat de un autor sau de autorii unui text până în momentul final al formei sale actuale. Această datorie trebuie să fie desăvârșită și cu ajutorul altor metode istorico-critice după cum vom vedea.

Cu ajutorul criticii literare s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea ipoteza «documentelor», care caută să explice redactarea *Pentateuhului*. Patru documente, în parte paralele între ele, dar provenind din epoci diferite, ar fi fuzionat: iahvistul (J), elohistul (E), deuteronomistul (D) și sacerdotalul (P: documentul *Preoților*); de acesta din urmă redactorul final s-ar fi folosit pentru structurarea ansamblului. În mod analog, pentru a explica în același timp convergențele și divergențele constatate între cele trei evanghelii sinoptice, s-a recurs la ipoteza celor «două surse», potrivit căreia evangheliile lui Matei și Luca ar fi fost alcătuite pornind de la două surse principale: evanghelia lui Marcu, pe de o parte, și, pe de altă parte, o culegere de cuvinte ale lui Iisus numită Q, din germanul «Quelle», «izvor, sursă».

2. Analiza genurilor literare

După ce critica literară ne-a ajutat să descriem istoria unui text scris, permițându-ne să delimităm sursele primare și adaosurile ulterioare, urmează acum momentul analizei critice a genurilor literare. Cu această metodă vom examina genurile sau formele, conținutul și funcțiunea unei unități literare identificate, căutând să descoperim dacă au o formă sau un gen literar specific. Pentru aceasta analiza genurilor mai este numită și istoria formelor literare. O astfel de metodă ne permite să facem un alt pas, mai exact stabilirea unui determinat gen în mediul său de origine (*Sitz im Leben*).

Genul literar este un mod specific și tradițional de a se exprima cineva în mod oral sau în scris, pe o temă dată în determinate circumstanțe. Potrivit lui Hermann Gunkel, genul literar este definit de către trei circumstanțe interne: o temă particulară, o structură sau o formă internă particulară și un repertoriu de procedee frecvente sau dominante; la ele adăugându-se un factor extern, mediul de origine sau contextul existențial în care acest gen se naște și se dezvoltă. Ca să înțelegem mai bine acestea vom încerca să luăm de pildă un exemplu din viața zilnică; o cronică sportivă și o omilie sunt genuri diferite. Fiecare are o temă particulară (o partidă de fotbal în cronică sportivă; în omilie, proclamarea și actualizarea textului biblic), o structură sau formă internă (cronică sportivă oferă rezumatul unei partide, indică desfășurarea în teren a celor două echipe, semnalează momentele cele mai importante ale jocului etc., totul într-un limbaj specific; omilia caută să explice textul biblic, să-l aplice la viața ascultătorilor, să-i îndemne la păstrarea credinței

sau a unei viețuiri potrivit modelului prezentat, invită comunitatea la o participare activă în timpul celebrării care are loc); un repertoriu de procedee frecvente (cronica sportivă vorbește despre jucători, despre acțiunile și fazele importante sau dezamăgitoare ale jocului, de golurile înscrise, folosește pe larg laude sau critici; omilia începe cu «iubiți credincioși», caută să se aproprie de ascultători, se referă la texte biblice și la situația comunității); mediul de origine sau contextul vital al cronicii sportive este ziarul sau o emisiune radio televizată, care vrea să comunice publicului său, fie el alcătuit din susținătorii uneia sau alteia dintre echipe, diferitele faze ale jocului; în cazul omiliei în schimb mediul de origine sau Sitz im Leben-ul îl constituie celebrarea liturgică, euharistia duminicală.

Toți acești factori definesc deci un gen literar specific și nimeni nu va face confuzie între o cronică sportivă și o omilie, deoarece cunoaște bine «regulile jocului». Și în Sfânta Scriptură care este și o carte de literatură întâlnim genuri și forme literare, numai că ele sunt puțin cunoscute. Trebuie spus că în rândul exegeților nu există o terminologie uniformă în acest domeniu.

Prin gen literar înțelegem forma mai extinsă și mai comprensivă; prin formă literară înțelegem unitatea mai mică, în timp ce formula este modul de a vorbi sau de a scrie scurt și expresiv. Profetia este astfel un gen literar, lamentația o formă literară, iar expresia «Cuvântul Domnului» o formulă.

Pentru a determina un gen literar sau o formă literară trebuie să pornim de la studierea caracteristicilor sintactice, stilistice, semantice ale textului în examen. Sunt de o importanță majoră chiar și particularitățile «pragmatice» ale textului de analizat: care este intenția autorului, la ce surse apelează, ce interes urmărește. O regulă practică pentru un începător este aceea de a căuta genul literar al unui text în baza genurilor deja descrise în manuale sau în alte studii.

Cu această cercetare a genurilor literare se înrudește «studiul critic al formelor», «Formgeschichte» inaugurat în exegeza sinopticilor de Martin Dibelius și Rudolf Bultmann. Acesta din urmă a combinat cu studiile de «Formgeschichte» o hermeneutică biblică inspirată de filosofia existențialistă a lui Martin Heidegger. Rezultatul a fost că Formgeschichte a suscitat adesea serioase rezerve. Însă această metodă în sine, a dus la manifestarea mai clară a faptului că tradiția neotestamentară și-a avut originea și și-a dobândit forma în comunitatea creștină, în Biserica primară, trecând de la propovăduirea lui Iisus Însuși, la propovăduirea ce proclamă că Iisus este Hristosul.

3. Analiza tradițiilor (Traditionsgeschichte)

Această metodă urmărește să evidențieze tradițiile prezente într-un text, analizând modelele tradiționale: teme, imagini, topoi (locuri comune), figurile retorice etc., pentru a putea reconstrui «istoria tradițiilor» conservate de către poporul Israel și comunitatea creștină în scrierile lor. Cercetarea exegetică a Vechiului Testament a demonstrat importanța tradițiilor pentru poporul Israel. Tradițiile reluate permanent în diferite texte biblice ar fi: cea a Sabatului ca zi de odihnă și de cult adus lui Iahweh (Ex. 20. 8-11; Dt. 5, 12-15; Lev. 19, 3 –, fiecare text expune motive diferite pentru observarea Sabatului); tradiția pustiului ca loc și moment al dificultăților și tentațiilor în cea mai mare parte a Exodului, Deuteronomului și

Numerele; sau tradiția despre minunata perioadă a copilăriei lui Israel în Dt. 8; 29, 2-6; Ier. 2, 2-3; Os. 2, 14-15. Trebuie observat cum în aceste texte citate, aceeași tradiție este tratată în moduri și cu semnificații diverse.

Analiza tradițiilor își propune să răspundă la întrebarea de ce s-a întâmplat astfel, care tradiție este cea mai veche, cui i se atribuie această diversitate de evaluare teologică, care este mediul de origine al fiecăreia. Extinzând cercetarea la alte texte paralele, se poate elabora o istorie a diverselor tradiții care poate fi de folos înțelegerii evoluției gândirii religioase și teologice a diferitelor cărți și autori biblici, oferind date prețioase pentru o cunoaștere mai bună a istoriei religioase a poporului Israel și a evoluției teologiei biblice vechitestamentare.

Ceva asemănător întâlnim și în Noul Testament. Analizând spre exemplu diferențele dintre cuvintele și gesturile lui Iisus la Ultima Cină (cf. Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-26; Lc. 22, 5-20; I Cor. 11, 17-34) se constată că instituirea Euharistiei este o tradiție comună sinopticilor și lui Pavel, însă a fost transmisă cu nuanțe diverse de către fiecare autor. Scopul analizării tradițiilor este acela de a ajunge la nivelul cel mai arhaic al unei tradiții, dacă e posibil chiar la stadiul ei oral, trasând diversele etape istorice reflectate în mărturiile citate și de a descrie contextul vital al fiecărei faze. Astfel se dobândește o viziune bogată și complexă a înțelegerii Euharistiei în Noul Testament și apelând la analiza compoziției, a teologiei euharistice în Evanghelii și Sf. Pavel.

4. Analiza compoziției

Această metodă se concentrează asupra redactării actuale a textului biblic, a redactorului său, și caută să explice cum s-a ajuns la ea și care sunt punctele de vedere particulare ale redactorului. De aceea această metodă mai este numită și «studiul critic al redactării» (*Redaktionsgeschichte*). Aceasta caută să pună în lumină contribuția personală a fiecărui evanghelist și orientările teologice care i-au călăuzit munca de redactare. Studiul critic al redactării a demonstrat că autorii scrierilor biblice trebuie considerați adevărați scriitori și teologi, care au resistemat și reelaborat materialul transmis de tradiție, fără să se limiteze numai a-l conserva pentru generațiile succesive, ci reformulându-l ca teologi autonomi în funcție de situația lor istorică. Prin analiza compoziției exegetul biblic trebuie să descopere modul concret al lucrării unui autor biblic, caracteristicile specifice ale operei sale și, deci, teologia sa.

Folosirea acestei metode în studiile biblice a făcut ca seria diferitelor etape ale metodei istorico-critice să devină mai completă: de la critica de text se trece la o critică literară în căutarea surselor documentare, apoi la un studiu critic al formelor, în sfârșit la o analiză a redactării, care dă atenție textului în alcătuirea lui. În acest sens devine posibilă înțelegerea mai clară a intențiilor autorilor și redactorilor Bibliei precum și a mesajului pe care l-au adresat primilor destinatari.

La sfârșitul acestei sumare prezentări a itinerariului metodologiei biblice s-ar putea crea impresia că există o anumită împrăștiere datorată acestei multitudini de abordare a unui text. Însă această varietate metodologică nu va putea epuiza niciodată profunzimea unui text inspirat de Dumnezeu. Metodele acestea de analiză încearcă să arate cum s-a format și care este conținutul comunicativ al unui

text. Scopul este acela de a-i ajuta pe studenții și cititorii Bibliei să înțeleagă mai bine mesajul lui Dumnezeu descoperit în Scripturile Sfinte. O lectură serioasă făcută cu discernământ și spirit critic nu poate să facă abstracție de rezultatele exegezei moderne.

D. INSTRUMENTE DE LUCRU PENTRU EXEGEZA BIBLICĂ

1. Izvoare bibliografice

- Nober, P., *Elenchus Bibliographicus Biblicus* (Biblical Institute, Rome, 1968).
 Stier, F., *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, (Paderbon, 1951).
 Harrington, D. J., (ed), *New Testament Abstracts*, (Cambridge, 1956).
 Vawter, B., (ed), *Old Testament Abstracts*, (Washington, 1978).
 Hall, G. H., (ed), *Catalogue de la Bibliothèque de l'Ecole Biblique et archéologique française*, (Boston, 1975).
 Fyztmyer, J. A., *An Introductory Bibliography for Study of Scripture*, (SB 3; Roma, 1990).

2. Textul Biblic

a) Textul Masoretic – TM

- Kittel, R., *Biblia Hebraica*, (Württembergische Bibelanstalt; Stuttgart, 1954).
 Elliger, K. – Rudolph, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1967 – 1977).

b) Septuaginta

- AA. VV., *Septuaginta, Vetus Testamentum graece auctoritate Societatis Göttingensis editum*, (Vondenhoeck – Ruprecht, Göttingen, 1931).
 Rahlfs, A., *Septuaginta*, II (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1984).

c) Noul Testament

- Aland K. – Black, M. – Martini C. M. – Metzger, B. M. – Wikgren, A., *The Greek New Testament*, (United Bible Societies, New York, London, Edinburgh, Amsterdam, Stuttgart, 1993).
 Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, (United Societies, London, 1994).
 Metzger, B. M., *The Text of the New Testament*, (Oxford, 1992).
 Nestle, E. – Aland, B., *Novum Testamentum Graece*, (Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1993).

- Nida, E. – Taber, Ch. R., *Theory and Practice of Translating*, (Leiden, 1969).
 Buzzetti, C., *La Parola tradotta. Aspetti linguistiche, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, (Brescia, 1973).

d) Versiuni aramaice

- Le Déaut, R., *Targum du Pentateuque* (S Ch: 245. 256. 261. 271. 282; Paris, 1978–1981).
 Sperber A., (ed), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscript and printed Text*, I-IV, (Leiden, 1959 – 1973).

McNamara, M., (ed), *The Aramaic Bible: the Targums* (Edinburgh, 1987).

e) Versiuni latine

AA. VV., *Vetus Latina, Die Reste der altlatienischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, (Herder, Freiburg, 1949).

AA. VV., *Biblia sacra juxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem ... cura et studio monachorum abbatae pontificae S. Hieronymi in Urbe ordinis sancti Benedectini edita*, (Vatic. Polyg., Roma, 1926).

3. Literatura extracanonică

Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, (II, New York, 1985).

Sachi, P., (ed), *Apocrifi dell' Antico Testamento*, (II, UTET, Torino, 1981-1989; TEA, 1993).

Erbetta, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, (I/ 1-2, II, III, Casale, 1981).

Charlesworth, J. H., (ed), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, (Tübingen – Louisville, 1993).

Moraldi, L., *I manoscritti di Qumran*, (UTET, Torino, 1971, TEA, 1994).

Martinez Garcia, F., *Textos de Qumran*, (Madrid, 1991).

Tov, E., *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Text from the Judaean Desert*, (Leiden, 1992).

Ménard, J. E., (ed), *Bibliothèque copte de Nag Hammadi – Section «Textes»*, (Québec, 1977).

Cohn, L. – Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I-IV, (Berlin, 1885 – 1895).

Arnaldez, R., (ed), *Les oeuvres de Philon d' Alexandrie*, I-XXXV, (Paris, 1961-1973).

Niese, B., *Flavii Josephi Opera, edidit et apparatu critico instruxit*, I-VII, (Berlin, 1885-1895).

4. Concordanțe, statistici, sinopse

TM

Lisowsky, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1981).

Mandelkern, S., *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, (Schoken, Jerusalem, Tel Aviv, 1959).

Eben Shoshan, *Qonqordansiah Hadashah Letanak*, (Kiryat Sepher, Jerusalem, 1981).

Hatch, E. – Redpath, A. H., *A Concordantia to the Septuagint and Other Greek Version of the Old Testament*, II, (Akademischer Druck, Graz, 1954).

NT

Moulton W. F. – Geden, A. S., *A Concordance to the Greek Testament According to the text of Westcott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers*, (Clark, Edinburgh, 1978).

Aland, K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundlegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, III, (W. de G., Berlin, New York, 1983).

Schmoller, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testamentum*, (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1989).

Aland, K., *Computer Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, (W. de G., Berlin, New York, 1983).

Morgenthaler, R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, (Gotthelf, Zürich, Frankfurt, 1986).

Aland, K., *Synopsis quattuor evangeliorum: locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, (Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1989).

Pitta, A., *Sinossi paolina*, (Cinisello Balsamo, 1994).

5. Lexicuri

Ebraico – Aramaic

Kohler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I-III, (Brill, Leiden, 1993 – 1994).

Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, (Clarendon, Oxford, 1952).

Zorell, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, (PIB, Roma, 1954).

Clines, David J., (ed), *The Dictionary of Classical Hebrew*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

Cohen, D., *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, (Paris, Louvain, 1970 – 1993).

Greaca LXX și a NT

Lust, J. – Eynikel, E. – Hauspie, K., *A Greek – English Lexicon of the Septuaginta*, (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1992).

Bauer, W. – Gingrich, F. W. – Danker, F. W., *A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, (University Press, Chicago, London, 1979).

Zorell, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, (Lethielleux, Paris, 1966).

Moulton, J. H. – Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other non Literary Sources*, (Hodder-Stoughton, London, 1957).

Bailly, A., *Dictionnaire grec – français*, (Hachette, Paris, 1950).

Liddel, H. – Scott, R., *A Greek – English Lexicon*, (Clarendon, Oxford, 1966).

Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, (Clarendon, Oxford, 1961).

6. Dicționare, gramatici, enciclopedii

Buttrick, G. A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, II, (Abingdon, Nashville-New York, 1963).

Cazelles, H. – Feuillet, A., *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, (Letouzey-Ané, Paris, 1928).

- Botterweck, J. – Ringgren, H., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (Kohlhammer, Stuttgart, 1970).
- Balz, H. – Schneider, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Kohlhammer, Stuttgart, 1983).
- Alonso Schökel, L., (ed), *Dictionario biblico hebreo-español*, (Valencia, 1992).
- Jenni, O. – Westermann, C., *Dizionario Teologico dell' Antico Testamento*, (Torino, 1978–1982).
- Kittel, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, X, (Kohlhammer, Stuttgart, 1973 – 1979).
- Freedman, D. W., *The Anchor Bible Dictionary*, VI, (New York, London, Toronto, 1992).
- Ravasi, G. – Rossano, P. – Girlanda, A., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, (Roma, 1992).
- Encyclopedia Judaica*, (Keter Publishing, Jerusalem, 1971).
- Louw, J. P. – Nida, E. A., *Greek – English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, II, (New York, 1988).
- Stack, H. L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, (Beck, München, 1926).
- Spicq, C., *Notes de Lexicographie neo-testamentaire*, II, (Fribourg, 1982).
- Blass, F. – Debrunner, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, (Brescia, 1982).
- Swetnam, J., *An introduction to the Study of the New Testament Greek*, II, (SB 16, Rome, 1992).
- Jouon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, (SB 14, Rome, 1991).
- Waltke, K. B. – O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, (Eisenbrauns, 1990).
- Niccacci, A., *Sintassi del Verbo Ebraico nella Prosa Biblica Classica*, (Jerusalem, 1986).
- Niccacci, A., *Lettura Sintattica della Prosa Ebraico-Biblica. Principi e applicazioni*, (Jerusalem, 1991).
- Garbini, G., *Note di lessicografia ebraica*, (SBib 118, Brescia, 1998).
- Zerwick, M., *Grecitas Biblica Novi Testamenti exempli illustratur*, (Roma, 1966).
- Zerwick, M. – Grosvenor, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, (Roma, 1988).

7. Introduceri. Coloane de comentarii

Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphenartigen Qumranschriften*, (Tübingen, 1964); există tradusă și în engleză, italiană.

Soggin, J. A., *Introduzione all' Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, (Brescia, 1987).

Rendtorff, R., *Introduction à l' Ancien Testament*, (Paris, Le Cerf, 1989).

Kümmel, W. G., *Einleitung in das Neue Testament*, (Heidelberg, Quelle & Meyer, 1980).

Wikenhauser, A. – Schmidt, J., *Einleitung in das Neue Testament*, (Freiburg im B., Herder, 1977).

George, A. – Grelot, P., (ed), *Introduzione al Nuovo Testamento*, I-V, (Roma, 197 –1978).

Brown, R., *An Introduction to the New Testament*, (The Anchor Bible Reference Library, New York-Doubleday, 1997).

Brown, R. E. – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990).

Coloane de comentarii

Anchor Bible, (Garden City, New York-Doubleday).

Comentaire de l'Ancien Testament – Commentaire du Nouveau Testament, (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé).

Etudes bibliques, (Paris, Gabalda).

Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, (Philadelphia, Fortress).

The International Critical Commentary, (Edinburgh, Clark).

Sources bibliques, (Paris, Gabalda).

Word Biblical Commentary, (Waco, Word Books).

Biblischer Kommentar: Altes Testament, (Neukircher-Vluyn, Neukircher).

Handbuch zum Alten Testament, (Tübingen, Mohr).

Old Testament Library, (Philadelphia, Westminster).

The New International Commentary on the Old Testament, (Grand Rapids, Eerdmans).

The New International Commentary on the New Testament, (Grand Rapids, Eerdmans).

Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, (Einsiedeln, Benziger, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen).

Handbuch zum Neuen Testament, (Tübingen, Mohr).

Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, (Freiburg in B., Herder).

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament, (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht).

Reviste de specialitate

Aria italiană: *Annali di storia dell'esegesi*, (1984 -); *Biblia e Oriente*, (1959 -); *Henoch*, (1978 -); *Rivista biblica*, (1953 -).

Aria germană: *Biblische Zeitschrift*, (1903); *Jahrbuch für biblische Theologie*, (1986); *Linguistica biblica*, (1970); *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, (1881); *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, (1900).

Aria franceză: *Revue biblique*, (1892); *Revue de Qumran*, (1958); *Sémiotique et Bible*, (1975).

Aria spaniolă: *Estudios Biblicos*, (1926); *Filologia neotestamentaria*, (1988).

Aria anglo-americană: *Catholic Biblical Quarterly*, (1939); *Journal for the Study of the Old Testament*, (1976); *Semeia*, (1974).

Internationale: *Biblica*, (1920. -); *New Testament Studies*, (1954); *Novum Testamentum*, (1956); *Vetus Testamentum*, (1951).

Teologii Biblice

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959); trad.: engl., franc., span., ital.

Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, II, (Munich, Kaiser, 1957, 1960); trad.: engl., franc., span., ital.

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen, Mohr, 1960).

Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments*, II, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 – 1976); trad.: engl., ital.

Childs, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testament*. Theological Reflection on the Christian Bible, (London, 1992).

Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament*. Essai de lecture, (Paris, 1976); *L'Un et l'Autre Testament*. Tome II, Accomplir les Ecritures, (Paris, 1987).

8. Introduceri în metodologia biblică

Stenger, W., *Metodologia biblica*, (Brescia, 1991).

Zimmermann, H., *Metodologia del Nuovo Testamento*. Espozizione del metodo storico-critico, (Torino, 1971).

Guillemette, P. – Brisebois, M., *Introduzione ai metodi storico-critici*, (Roma, 1991).

Egger, W., *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento, (Bologna, 1991).

Yofre-Simian, H., (a cura di), *Metodologia dell' Antico Testamento*, (Bologna, 1997).

Guillemette, N., *Introduction a la lecture du Nouveau Testament*. Au soir de troisième jour, (Paris, 1980).

Fytzmyer, J., *La Sacra Scrittura anima della teologia*, (Ed. Grinaudi, 1998).

Pentru abordarea diacronică a textului

Cross, F. M. – Talmon, S. (eds.), *Qumran and the History of Biblical Text*, (Cambridge-London, 1975).

Epp, E. J. – Fee, G. D., (eds.), *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, (London-New York, 1981).

McKnight, E. V., *What is Form Criticism?*, (Philadelphia, 1969).

McCarter, P. K., *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible*, (Philadelphia, 1986).

Hayes, J. H., (ed.), *Old Testament Form Criticism*, (San Antonio, 1974).

Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, (Heidelberg, 1984).

Wilson, R. R., *Sociological Approaches to the Old Testament*, (Philadelphia-London, 1987).

Osiek, C., *What are they Saying about the Social Setting of the New Testament*, (Mahwah, 1992).

Pentru abordarea sincronică a textului

Petersen, N. R., *Literary Criticism and Biblical Literary Criticism*, (Pittsburg, 1980).

Alonso Schökel, L., *La palabra inspirada: La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, (Barcelona, 1967).

Manual de poética hebrea, (Madrid, 1987).

Meynet, R., *L'analyse rhétorique*, (Paris, 1989).

Patte, D., *What is Structural Exegesis?*, (Philadelphia-London, 1976).

Greimas, A. J., *Semiotics of New Testament Greek*, (Chico-Philadelphia, 1982).

Louw, J. P., *Semantics of New Testament Greek*, (Chico-Philadelphia, 1982).

Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, (New York, 1981).

Ska, J. -L., *"Our Father has told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, (SB 13, Roma, 1990).

Aletti, J., -N., *L'art de raconter Jésus-Christ*, (Paris, 1989).

Watson, D. F. – Hauser, A. J., *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, (Leiden, 1994).

TAINA BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII ÎN BISERICILE VECHI ORIENTALE

Pr. drd. ROMICĂ ENOIU

Botezul este taina inițierii creștine, taina fundamentală și indispensabilă pentru mântuire, prin care omul se renaște pentru viața spirituală, devenind membru al Bisericii lui Hristos și dobândind iertare de păcatul strămoșesc, precum și de toate celelalte păcate personale (în cazul adulților); iar ungerea cu Sfântul Mir (Mirungerea) este taina prin care se împărtășește noilor botezați puterea și darurile Sfântului Duh, necesare pentru creșterea și întărirea credincioșilor în viața cea nouă, întru Hristos¹.

Aceste taine au fost practicate de toți creștinii, de pretutindeni și de totdeauna și încă de la începuturile creștinismului se administrau împreună.

Botezul creștin, instituit de Mântuitorul Hristos (Matei XXVIII, 19) și practicat de Sfinții Apostoli și ucenicii lor, încă din primele zile ale întemeierii Bisericii (imediat după Cincizecime, F. A. II, 41), se caracteriza prin simplitatea formelor și a ceremoniilor.

Cele mai vechi informații, asupra modului cum se săvârșea botezul în Biserica primară, le găsim în *Învățătura celor 12 Apostoli* (sfârșitul secolului I) și în lucrarea *De baptismo*, a lui Tertulian. În completarea acestora vin unele descrieri din secolele III-IV, mai mult sau mai puțin complete, care consemnează rânduiala botezului, pe care le aflăm în așa numitele *Rânduielei bisericești*, ca *Tradiția apostolică* a lui Ipolit al Romei (secolul al III-lea), *Testamentum Domini* și *Constituțiile Apostolice*². Mai târziu, informații prețioase ne-au oferit marii cateheți și dascăli ai creștinătății care, în cuvântările lor mistagogice, adresate catehumenilor sau neofitilor, explicau rânduiala și simbolismul actelor săvârșite în Sfânta Taină³.

După primele trei secole ritualul botezului se îmbogățește cu forme noi, ajungând ca în această perioadă să conțină toate elementele esențiale, care se păstrează și astăzi în rânduiala acestei Sfinte Taine.

Uniformitatea, existență în epoca primară, începe să dispară odată cu apariția riturilor liturgice (secolele IV-V), acestea adoptând moduri diferite de săvârșire a sfințelilor slujbe, inclusiv a Botezului⁴.

Bisericile Vechi Orientale, despărțindu-se după anul 451 de Biserica-mamă, și-au format fiecare propriul rit liturgic, care s-a dezvoltat cu timpul. Separarea de Biserica-mamă nu a însemnat și desprinderea de tradiția Bisericii primare, astfel că se constată o mai mare fidelitate, a acestor Biserici, decât a Bisericilor Ortodoxe de rit bizantin, față de formele și riturile cristalizate deja până la momentul despărțirii.

1. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 355.

2. *Ibidem*, p. 365.

3. Idem, *Rolul Botezului, Mirungerii și al Sfintei Euharistii în viața creștină, după Nicolae Cabasila*, în "Glasul Bisericii", XV (1956), nr. 10, p. 552.

4. Drd. Nicolae Necula, *Ritualul Botezului creștin și al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene*, în "Glasul Bisericii", XXX (1971), nr. 9, p. 829.

În prezentarea ritualului Botezului și al Mirungerii, în Bisericile Vechi Orientale, vom întâlni unele deosebiri de amănunt, în ce privește ritualul sau ceremonia iar unele texte au altă formulare, însă toate acestea lasă neatins cadrul general și unitatea organică a Tainelor.

Vom expune ritualul Botezului și al Mirungerii, în fiecare Biserică Veche Orientală, precizând: săvârșitorul, primitorul, nașii, timpul și locul săvârșirii, materiile întrebuintate, unele explicații și unele note specifice.

1. Botezul și Mirungerea în Biserica Armeană⁵

Rânduiala Botezului este foarte veche în Biserica Armeană, însă în limba armeană a fost redactată către sfârșitul secolului al V-lea, de către catolicosul Ioan Mantaguni, căruia i se datorează revizuirea întregului cult armean⁶.

Săvârșitorul Sfintei Taine este episcopul sau preotul, iar în caz de necesitate și diaconul; nu se admite săvârșirea în caz de pericol de către un laic.

Primitorii acestei taine sunt, în general, pruncii, care sunt aduși la Biserică în a opta zi de la naștere, dându-li-se numele Sfântului din ziua respectivă sau al unui Sfânt cu data cât mai apropiată⁷. Copiii aduși la botez sunt însoțiți de nași, care mărturisesc credința în locul lor⁸.

Slujba botezului la armeni este mai dezvoltată, decât cea din ritul bizantin, existând o mulțime de rugăciuni, ectenii și lecturi biblice (din Vechiul și Noul Testament).

Principalele capitole din această slujbă ar fi: rânduiala introductivă (săvârșită de preot în pridvorul Bisericii), botezul propriu-zis (săvârșit în naosul Bisericii), mirungerea, actele postbaptismale și în final împărtășirea neofitului cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului Hristos.

Preotul îmbrăcat cu toate veșmintele, însoțit de diacon, întâmpină în pridvorul Bisericii pe pruncul adus de nași și începe slujba cu rugăciunea "Tatăl nostru", urmată de o formulă doxologică. După ce diaconul rostește psalmul 50, preotul rostește "Slavă ... Și acum ...", iar diaconul continuă cu o ectenie. Preotul rostește o nouă formulă de preaslăvire a Sfintei Treimi, sub forma unei binecuvântări, iar diaconul citește câțiva psalmi, intercalând formule doxologice. În timpul citirii psalmilor, preotul împletește, din două panglici de mătase (una roșie și una albă) o cunună, care va fi pusă pe capul neofitului după ungerea cu Sfântul Mir.

Slujba botezului armean abundă de formule doxologice, adresate Sfintei Treimi sau fiecărei Persoane divine în parte.

După psalmi, preotul citește două rugăciuni (prima pentru cunună) în alternanță cu diaconul, care rostește două ectenii. Preotul citește o a treia rugăciune și după ce rostește o formulă de exorcizare începe citirea lepadărilor. Nașul îngenun-

5. După rânduiala prezentată de: Arhim. Zareh Baronian, *Slujba botezului și a mirungerii în Biserica Armeană*, în "Mitropolia Banatului", XIX (1969), nr. 4-6, p. 216-236 și Pr. asist. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine*, Teză de doctorat (partea I), în "Ortodoxia", XXXVII (1985), nr. 1, p. 176-186.

6. Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Bazele liturgice comune între Biserica Armeană și Biserica Ortodoxă Română*, în "Ortodoxia", XXV (1973), nr. 2, p. 256.

7. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 175.

8. Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 830.

chind și închinându-se de trei ori rostește de fiecare dată: "Spre Tine m-am îndreptat de la naștere, din pântecele maicii mele, Dumnezeu meu ești Tu" (Ps. XXI, 10). Având pruncul în brațe, nașul se întoarce către Apus și rostește de trei ori (la plural), după preot, formula de lepădare: "Ne lepădăm de satana, de toate înșelăciunile lui ...". La îndemnul preotului, nașul se întoarce, cu pruncul, spre răsărit, și repetă după preot o scurtă mărturisire de credință: "Credem în Prea Sfânta Treime, în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh ...". După un scurt dialog între preot și diacon, preotul citește Evanghelia de la Matei XXVIII, 16-20. Tot preotul rostește, apoi, simbolul de credință Niceo-constantinopolitan după care citește rugăciunea Sfântului Grigorie Luminaătorul. Diaconul rostește o ectenia a cererilor iar, apoi, preotul citește două rugăciuni de mijlocire pentru cei prezenți, binecuvântându-i cu Sfânta Cruce.

Rânduiala catehumenatului (săvârșită în pridvorul Bisericii) se încheie cu "Aliluia" (de trei ori) și o citire din psalmul 117.

Venind în naosul Bisericii, se cântă imnul "Doamne deschide nouă ușa milostivirii Tale ...". Diaconul, după ce citește un fragment din psalmul 99, rostește o ectenie. Preotul citește o scurtă rugăciune, după care toți se îndreaptă către cristelniță, cântând imnul "Hristos soarele dreptății răsărind lumii ...". În timp ce diaconul rostește o altă ectenie, preotul ia în mâini vasul cu Sfântul Mir și citește rugăciunea "Binecuvântat ești Doamne Dumnezeule Atotputernice ...". Se toarnă apa în cristelniță, în chipul Crucii, rostindu-se "Glasul Domnului peste ape ...", după care se citește o paremie, Apostolul și a doua Evangheliie. După ce diaconul rostește o altă ectenie, preotul citește rugăciunea de sfințire a apei, iar nașul dezbracă pruncul și-l aduce lângă preot. Având vasul cu Sfântul Mir în mâini, preotul face semnul Sfintei Cruci deasupra apei în timp ce diaconul cântă "Aliluia", iar apoi binecuvântează apa cu Sfânta Cruce, zicând: "Să se binecuvânteze și să se sfințească apa aceasta, prin Semnul Sfintei Cruci, prin Sfânta Evangheliie și Sfântul Mir și darul Sfântului (zilei), în numele Tatălui și al Fiului ...". În timp ce se cântă un imn, cu trei strofe, preotul toarnă Sfântul Mir în chipul Crucii, la începutul fiecărei strofe, în apa din cristelniță, după care citește o rugăciune pentru candidat, pentru a se învrednici de marile daruri cerești.

Înainte de afundarea pruncului în cristelniță, preotul poartă un dialog cu nașul, întrebându-l de trei ori: "Ce cere pruncul?", iar nașul răspunde: "Credință, nădejde, dragoste și botez. Să se boteze și să se împărtășească, să se curețe de păcate, să se izbăvească de diavol și să slujească lui Dumnezeu", iar preotul răspunde de fiecare dată: "Fie ție după credința ta". Preotul afundă, apoi, pruncul de trei ori în cristelniță, rostind formula: "Robul lui Dumnezeu (N), venit de la catehumeni la botez, se botează în numele Tatălui (prima afundare), și al Fiului (a doua afundare) și al Sfântului Duh (a treia afundare)" și continuă zicând: "Răscumpărat prin sângele lui Hristos, din robia păcatelor, primește înfierea cu Tatăl ceresc, ca să fie împreună moștenitor cu Hristos și templu al Duhului Sfânt". Nașul primește pruncul nou botezat de la preot, în timp ce acesta rostește: "Câți în Hristos v-ați botezat ...". Diaconul, după ce citește câteva versete din psalmul 33 și intonează un imn de preamărire a Duhului Sfânt, citește al doilea Apostol, iar preotul citește a treia Evangheliie. Se rostește iar rugăciunea "Tatăl nostru", după care diaconul cântă un nou imn către Sfântul Duh, iar preotul citește o rugăciune pentru neofit. Preotul turnând în palmă Sfântul Mir administrează

noului botezat Taina Mirungerii, ungându-i cu Sfântul Mir principalele organe ale corpului și rostind la fiecare o formulă specială⁹. După terminarea ungerii, preotul rostește: "Pace ție, celui de Dumnezeu mântuit! Pace ție, celui de Dumnezeu uns!", iar nașul răspunde "Și duhului tău!".

Urmează riturile postbaptismale. Pruncul este înfășat într-o pânză albă și nouă iar preotul îi leagă la frunte, sub formă de coroană, panglicile împletite la începutul ritualului botezului, timp în care diaconul cântă un imn de preamărire a lui Dumnezeu. Preotul, după ce rostește două rugăciuni, face închinarea pruncului în fața Sfântului Altar și împărtășirea lui cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului. După ce dă pruncul nașului, preotul ia Sfânta Cruce în mână și citește încă o rugăciune pentru prunc, iar apoi îndeamnă pe cei prezenți să sărute pruncul, în semn de bucurie pentru creșterea Bisericii lui Hristos cu un nou membru, timp în care diaconul cântă un imn specific. Nașul dă pruncul mamei, după care se fac ultimele lecturi biblice, al treilea Apostol și a patra Evanghelie. Urmează imnul de preamărire "Întru Noul Sion s-au născut pruncii din Sfânta Cristelniță ..." (cântat de diacon), iar preotul, premărind pe Dumnezeu Cel ce a primit pe prunc, citește o ultimă rugăciune. Preotul rostește formula doxologică și încheie rânduiala baptismală cu rugăciunea "Tatăl nostru".

Trebuie să menționăm că, legat de Taina Sfântului Botez, în Biserica Armeană se săvârșește în a opta zi de la botez, în biserică sau acasă, rânduiala spălării sau a ștergerii Sfântului Mir. Cu această ocazie preotul ridică de pe capul pruncului cununa, primită la botez, rostind o rugăciune specială pentru prunc. În această rânduială scurtă, săvârșită în a opta zi, se întâlnesc, pe lângă unele rugăciuni și formule liturgice specifice, și unele formule liturgice întâlnite în ritul bizantin la ștergerea pruncului.

La patruzeci de zile de la naștere se săvârșește, ca în ritul bizantin, o rânduială specială mamei, sub forma unei ierurgii legate de Taina Botezului.

2. Botezul și Mirungerea în Biserica Siro-Iacobită

În cadrul Bisericii Siro-Iacobite s-a păstrat, în materie de cult, forma cea mai fidelă a vechiului rit antiohian (sirian). Taina Sfântului Botez se administrează și în această Biserică împreună cu Taina Mirungerii și a Euharistiei, în cadrul aceleiași rânduiei, la fel ca în toate Bisericile Răsăritene, conform tradiției apostolice. Deși această rânduială s-a transmis, în Biserica sirienilor-iacobiți, în mai multe versiuni, se poate constata că ele redau, în esență, același ritual baptismal¹⁰.

În mod obișnuit săvârșitorul Tainei Botezului este preotul și numai în caz de necesitate poate fi și diaconul, laicul în nici o situație¹¹.

Primitorul acestei Taine poate fi orice persoană (prunc sau adult), care n-a primit-o în mod valid, însă de obicei se săvârșește pruncilor.

Materia botezului este apa sfințită în care se toarnă Sfântul Mir, în cadrul rugăciunilor de sfințire, la fel ca la toți vechii orientali.

9. Aceste formule sunt menționate de: Arhim. Zareh Baronian, *art. cit.*, p. 249-250 și Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 181.

10. Botte B., *Le baptême dans l'Eglise Syrienne*, în "L'Orient Syrien", Paris, 1956, p. 138-158.

11. Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 834.

Botezul se săvârșește în Baptisteriul existent la Biserică, iar în case particulare numai în caz de urgență și având încuviințarea episcopului¹².

În privința nașilor se recomandă ca aceștia să fie de același sex cu cel ce se botează și să aibă cel puțin 14 ani nașul sau 12 ani nașa.

Rugăciunile și formulele baptismale ale sirienilor iacobiți sunt diferite de cele ale sirienilor răsăriteni sau ale sirienilor maroniți, ceea ce denotă că aceste rânduieli baptismale erau în formare la sfârșitul secolului al IV-lea, existând o unitate timpurie doar pentru schema generală a Botezului¹³.

Preotul îmbrăcat cu toate veșmintele, împreună cu diaconul, întâmpină la ușa baptisteriului pe pruncul care este adus de naș. După o serie de rugăciuni și cântări, rostite de preot și diacon, preotul și cei prezenți rostesc psalmul 50, urmat de o cântare doxologică. Preotul citește prima rugăciune de mijlocire, pentru candidatul la botez, după care se intonează o cântare antifonică¹⁴.

După ce citește două rugăciuni de preamărire și de cerere, preotul binecuvântează pe cei prezenți și se intonează, de către clerici, o nouă cântare de preamărire, închinată Mântuitorului Hristos, Care prin botezul Său a sfințit apele. Îndată după această cântare preotul rostește rugăciunea jertfei de tămâie, după care se citește apostolul (Romani VI, 1-8) și Evanghelia (Ioan III, 1-8). Preotul citește, apoi, o rugăciune pentru sine (asemănătoare cu cea din ritul bizantin) și una pentru catehumen. După ce înscrie numele candidatului în registrul celor botezați, preotul însemnează catehumenul în chipul Crucii (de trei ori), pe frunte, zicând: "Se însemnează (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, spre viața veșnică".

După o rugăciune de chemare către Dumnezeu, preotul pune mâna pe capul catehumenului, care stă cu fața la răsărit, și rostește un lung exorcism, cu formule exprese de blestem, însemnându-l în chipul Crucii, după fiecare formulă. Nașul, având pruncul în brațe, se întoarce cu fața către apus și rostește formula lepădării de satana, de trei ori, zicând: "Eu (N) mă lepăd de satana, de toate lucrurile lui ...", ca și în ritul bizantin. Întorcându-se către răsărit, nașul rostește o scurtă mărturisire de credință, exprimându-și (în numele pruncului) adeziunea față de Hristos și continuă, această mărturisire, cu rostirea simbolului niceo-constantinopolitan. Preotul încheie prima parte a rânduielii baptismale, adresând lui Dumnezeu o rugăciune de mulțumire și de mijlocire pentru catehumen.

După ce se aprind două lumânări care străjuiesc cristelnița și se așază în cristelnița o Cruce de lemn, preotul citește o rugăciune introductivă și toarnă apă caldă și rece, în cristelnița, zicând: "Amestecă în aceste ape, Doamne Dumnezeule, prin rugăciunile noastre, ale celor neputincioși, puterea Sfântului Tău Duh ...". Preotul acoperă cristelnița cu un voal alb¹⁵ și după ce binecuvântează pe cei prezenți, însemnează pruncul pe frunte cu undelemn sfințit, de trei ori, în numele Sfintei Treimi, rostind formula: "Se însemnează (N), cu undelemnul veseliei, în numele Tatălui ...". Rânduiala sfințirii apei botezului este asemănătoare cu cea din ritul

12. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 113.

13. Bette B., *art. cit.*, p. 153.

14. După rânduiala prezentată de: Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 114-120 și Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 834-836.

15. Diac. drd. Aruppala Gheevarghis, *Slujba Botezului și a Mirungerii în Biserica Ortodoxă Siriană din India*, în comparație cu cea din ritul bizantin, în "Ortodoxia", XXIII (1971), nr. 1, p. 64.

bizantin, însă mai dezvoltată întrucât numărul formulelor de invocare este mai mare. După citirea ultimei rugăciuni (a IV-a) pentru sfințirea apei, preotul își mișcă mâinile deasupra cristelniței, simbolizând pogorârea Sfântului Duh și toarnă Sfântul Mir în apa din cristelniță, în chipul Crucii (de trei ori), rostind de fiecare dată un verset din psalmi. Preotul citește o nouă rugăciune, pentru cel ce se botează, după care îl unge cu untdelemn sfințit la principalele organe ale corpului, în timp ce se cântă un imn special. Pruncu, fiind dezbrăcat, este apropiat de cristelniță și încredințat preotului, care îl introduce în apa sfințită; ținându-l cu mâna stângă, preotul ia cu mâna dreaptă apă și toarnă pe capul pruncului (de trei ori), rostind formula: "Se botează (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh", iar credincioșii rostesc de fiecare dată "Amin". În timpul cântării Sfântului Efrem (specifică acestui rit liturgic), pruncu este încredințat nașului.

Pruncu i se administrează, apoi, Taina Mirungerii, după ce preotul a rostit o rugăciune, având cornul cu Sfântul Mir în mâna stângă și punând mâna dreaptă pe capul neofitului. Preotul luând cu degetul Sfântul Mir, însemnează pruncu la frunte și la principalele organe, rostind o formulă specifică. Neofitul este îmbrăcat în haină albă, simbol al curăției și al purității sufletești, după care preotul îi citește a doua rugăciune a Mirungerii.

Înainte de a fi împărtășit cu Sfânta Euharistie, neofitului i se mai citește o rugăciune, după care preotul îi dă Sfântul Trup și Sânge, zicând: "Jarul curățitor al Trupului lui Hristos, Dumnezeu nostru, se dă adevăratului credincios spre iertarea păcatelor ...".

La ușa altarului neofitul primește o cunună pe cap, act specific vechilor orientali, care simbolizează libertatea dobândită de noul creștin de la Hristos. Se face, apoi, închinarea neofitului, ca și în ritul bizantin, după care preotul îl încredințează nașului, în timp ce face încheierea rânduielii baptismale, zicând: "Te încredințez harului Sfintei Treimi, cu comoara mântuitoare pe care ai luat-o din baptisteriu și de la Altarul curățitor al lui Hristos, Dumnezeu nostru, până în vecii vecilor. Amin"¹⁶.

În Biserica Ortodoxă Siriană de Răsărit din Malabar (India), Taina Botezului și a Mirungerii se săvârșesc după aceleași rânduieli, ca și la sirienii iacobiți¹⁷, existând doar mici diferențe în cuprinsul rugăciunilor sau formulelor liturgice. Se poate spune că, rugăciunile și formulele liturgice ale Bisericii siriene din Malabar reprezintă, pe anumite porțiuni, o formă mai evoluată a vechii rânduieli siro-iacobite.

În această Biserică, există obiceiul ca pruncii de parte bărbătească să fie botezați la 40 de zile de la naștere, iar fetițele la 80 de zile, practică respectată de toți credincioșii.

3. Botezul și Mirungerea în Biserica Maronită

În Biserica Maroniților din Liban, Botezul și Mirungerea se săvârșesc după o rânduială asemănătoare cu cea a sirienilor iacobiți, dar cu unele influențe romano-catolice, în prezent toți fiind uniți cu Roma.

16. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 120.

17. Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 836.

În privința săvârșitorului și a primitorului acestor Taine, maroniții respectă aceleași reguli ca și sirienii iacobiți, având ca deosebire faptul că Mirungerea o poate administra numai preotul autorizat de Sinod¹⁸.

La baza actualei slujbe a Botezului, din Biserica Maronită, stă rânduiala atribuită lui Iacob de Sarug, din care s-au omis unele rugăciuni, cântări și acte liturgice și s-au adăugat fomule noi, sub influența ritului roman; uneori s-a lăsat slujitorilor libertatea de-a alege formula nouă sau pe cea veche, în săvârșirea Tainei¹⁹.

Actuala rânduială a Botezului, în Biserica Maronită, cu toate văditele influențe catolice, a păstrat, în ordinea lor, principalele elemente ale Tainei din Biserica Veche. Astfel întâlnim și în rânduiala lor, în cadrul aceleiași slujbe: exorcismele, lepădarea de satana, unirea cu Hristos, mărturisirea credinței, sfințirea și exorcizarea apei botezului, ungerea prebaptismală, Mirungerea, rânduielele postbaptismale și împărtășirea cu Sfânta Euharistie. Maroniții au abandonat, însă, practica apostolică a întreitei afundări și astfel practică Botezul după aceleași reguli, dar turnând de trei ori apă pe capul pruncului și rostind formula consacrată în ritul roman: "Te botez (N), ca miel al turmei lui Hristos, în numele Tatălui ...".

Capitolul exorcismelor ocupa un spațiu însemnat, în rânduiala baptismală, întrucât maroniții considerau că cel nebotezat este înrobbit sub jugul diavolului, îngrădindu-i-se libertatea. De aceea rugăciunile de exorcizare cuprind un număr foarte mare de formule, prin care se cere îndepărtarea puterii și a influențelor celui rău; în vechea rânduială au existat 23 de formule, iar în ritualul actual s-au păstrat doar 11 formule²⁰.

După ungerea cu Sfântul Mir a neofitului, preotul așază pe capul acestuia o coroană (din pânză) și-l încinge cu un brâu, iar după înconjurarea Altarului și împărtășirea cu Sfânta Euharistie, înainte de a-l preda nașului și a se încheia rânduiala baptismală, preotul ridică cununa și brăul neofitului.

4. Botezul și Mirungerea în Biserica Sirienilor Răsăriteni (persani sau chaldei)

Rânduiala Botezului, ca și rânduiala Sfintei Liturghii, este atribuită Apostolilor Addai și Mari(s), evanghelizatorii acestor popoare. Vechea rânduială a slujbei suferă în secolul al VII-lea o primă reformă, iar în secolul al XII-lea ultima reformă. După această dată textele rugăciunilor, ceremoniile și întreaga rânduială au rămas neschimbate, căci slujba Botezului (și alte câteva) a fost declarată rânduială canonică²¹.

Rânduiala Tainei Botezului are în Biserica Sirienilor Răsăriteni, pe lângă notele comune tuturor Bisericilor Vechi Orientale, și unele note caracteristice.

Săvârșitorul Tainei este episcopul sau preotul, iar în caz de necesitate și diaconul. Dacă pruncul botezat de diacon trăiește, trebuie să i se completeze slujba

18. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 146.

19. Augustin Mouhanna, *Les rites de l'initiation dans l'Eglise Maronite*, în "Orientalia Christiana Analecta", 212, Roma, 1980, p. 13-14.

20. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 148.

21. *Ibidem*, p. 130.

Botezului de către preot. Nu se prevede dreptul credincioșilor laici de a săvârși botezul de necesitate.

Primitorul Sfintei Taine a Botezului poate fi orice persoană (prunc sau adult), care nu a primit Botezul creștin.

Nașii, de la Botez, au rol de părinți sufletești și această misiune încetează după ce finul primește Taina Cununiei, la care tot ei participă ca martori²².

Datorită faptului că Taina Botezului se săvârșește în cadrul Liturghiei baptismale, se preferă, ca timp al săvârșirii, zilele de peste săptămână, deoarece în duminici slujba Sfintei Liturghii are o solemnitate deosebită și durează, deja, mult timp. Nu se prevede un termen fix pentru săvârșirea Botezului pruncilor, de la data nașterii.

La sirienii răsăriteni, rânduiala catehumenatului este unită cu Liturghia catehumenilor, ca și la etiopieni, și se săvârșește în fața baptisteriului, în baptisteriu și la Altar.

În baptisteriu, după formula de binecuvântare, urmează "Tatăl nostru", rugăciunile pregătitoare, Trisaghionul și câteva lecturi biblice. Preotul citește, apoi, două rugăciuni (numite ale "punerii mâinilor"), care nu au caracter de exorcisme, după care catehumenul este însemnat cu untdelemn sfințit, în chipul Crucii, dar de jos în sus și de la stânga spre dreapta, rostindu-se formula clasică.

Observăm că, în ritul baptismal al sirienilor răsăriteni, lipsesc momentele principale ale rânduiei catehumenatului (exorcismele, lepădările și unirea cu Hristos), păstrându-se doar recitarea Simbolului de credință.

Această lipsă se observă după secolul al VII-lea și este pusă pe seama Patriarhului Iesuyab III (650-660), care a reformat prima dată rânduiala acestei Sfinte Taine. Modificarea se constată în rânduiala slujbei pentru botezul copiilor, căci în rânduiala existentă pentru botezul adulților (atunci când este cazul), aceste momente se păstrează²³.

După ungerea pruncului cu untdelemn sfințit, urmează pregătirea pentru intrarea în baptisteriu, printr-un antifon, trei psalmi, o rugăciune a preotului pentru sine și încă două rugăciuni sub formă de ectenii (numite corutute). În baptisteriu se va săvârși rânduiala propriu-zisă a Botezului. După ce se cântă un antifon și se rostește Crezul, se aduce cornul cu untdelemn, pentru a fi binecuvântat de preot. Urmează o rânduială asemănătoare cu anafora liturgică, căci după ce se cântă Trisaghionul biblic ("Sfânt, Sfânt, Sfânt..."), se rostesc câteva rugăciuni și se face o invocare a Sfântului Duh, pentru sfințirea untdelemnului. Preotul amestecă untdelemnul sfințit cu Sfântul Mir și, după ce rostește rugăciunea "Tatăl nostru", binecuvintează și sfințește apa botezului, turnând în ea din acel amestec. După ce preotul face pruncului o ungere prebaptismală (la principalele organe ale corpului) cu untdelemn sfințit, îl introduce în apă, până la gât, și-i afundă capul de trei ori, rostind formula clasică a Tainei. Pruncul, scos din baptisteriu, este dus de diacon și predat nașului. După ce se citește câteva rugăciuni și se cântă un alt antifon, preotul rostește o binecuvântare și face neofitului ungerea postbaptismală. Această ungere este precedată de punerea mâinilor și este considerată de sirienii răsăriteni ca fiind "Taina Mirungerii", deși nu se face cu Sfântul Mir, ci cu untdelemnul sfințit de preot în cadrul acelei slujbe.

22. *Ibidem*, p. 131.

23. Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 837.

Punerea mâinilor și ungerea postbaptismală sunt considerate de unii liturgiști, nu atât ca acte ale unei Taine propriu-zise (a Mirungerii) ci, mai degrabă, "ca un rit care încheie Botezul în sensul unei desăvârșiri"²⁴.

Preotul unge cu degetul pe neofit la frunte, zicând: "(N) s-a botezat și de acum se desăvârșește, în numele Tatălui ..." și apoi așază pe fruntea celui botezat o cunună, zicând: "Cununa lui (N) se împletește pentru praznice și bucurii, în numele Tatălui ..." ²⁵. Neofitul este îmbrăcat într-o haină albă și împărțășit cu Sfintele Taine, iar în finalul slujbei preotul citește câteva rugăciuni de mulțumire și de laudă, adresate Sfintei Treimi. Preotul rostește binecuvântarea de încheiere a Tainei și citește ultima rugăciune "a Liturghiei baptismale", pentru "desacralizarea" apei botezului. Prin această rugăciune, Dumnezeu este rugat să ia înapoi sfințenia apei, pentru a reveni la starea ei dinaintea sfințirii²⁶.

Liturghia baptismală se săvârșește întotdeauna, la sirienii răsăriteni, după structura Liturghiei euharistice și urmată de aceasta, când neofitul este împărțășit cu Trupul și Sângele Domnului, dovedindu-se și prin aceasta indisolubilitatea legăturii dintre Tainele inițierii creștine.

Sirienii răsăriteni practică și circumciziunea, însă aceasta trebuie privită ca o problemă de igienă, neacordându-i-se nici o semnificație sau importanță religioasă.

5. Botezul și Mirungerea în Biserica Coptă

Cultul Bisericii Copte este foarte dezvoltat, asemănându-se în bună parte cu cel al Bisericii Ortodoxe de rit bizantin, datorită păstrării tradiției din Biserica primară. Același lucru se poate afirma și când ne referim doar la Taina Botezului și a Mirungerii.

Săvârșitorul botezului poate fi episcopul sau preotul și în nici un caz laicul. Această Sfântă Taină se săvârșește numai în Biserică, de obicei Duminică înainte de Sfânta Liturghie, pentru ca pruncul să fie împărțășit cu Sfântul Trup și Sânge în cadrul acesteia; fac excepție cazurile de necesitate.

Botezul este administrat de obicei pruncilor, respectându-se cu strictețe regula ca băieții să fie botezați la 40 de zile iar fetele la 80 de zile, de la naștere. Este interzis ca în timpul Postului Mare să se săvârșească Botezul, cu excepția Duminicii a IV-a, numită "a botezului"²⁷.

Rânduiala slujbei Botezului, în Biserica Coptă, este foarte interesantă, atât prin bogăția rugăciunilor, a imnelor și a actelor liturgice, multe fiind comune tuturor Bisericilor Răsăritene, cât și prin actele specifice păstrate din vechile rituri baptismale.

24. Paul Krüger, *Symbol der syrischen Kirchen*, în vol. "Symbolik der orthodoxen und orientalischen Christentums", Stuttgart, 1962, p. 140.

25. După rânduiala prezentată de: Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 141-142 și Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 836-838.

26. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 142.

27. Pr. asist. Nicoale Necula, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice* (Rugăciuni și imne), Teză de doctorat, București, 1977, p. 90-91 (extras din "Ortodoxia", XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 473-626).

Slujba Botezului, numită și "Liturghia baptismală"²⁸, are următoarele părți: ritualul catehumenatului, ritualul de baptisteriu (botezul propriu-zis), Mirungerea, riturile postbaptismale (îmbrăcarea veșmântului alb și punerea cununii), împărțirea neofitului și înconjurarea Bisericii. Slujba aceasta este precedată de rânduiala "dezlegării mamei", care aduce pruncul la botez și se încheie, la opt zile după botez, cu slujba dezlegării brăului neofitului.

Preotul începe ritualul catehumenatului rostind, împreună cu diaconul, rugăciunea "de mulțumire fierbinte" a Sfântului Marcu și psalmul 50²⁹. La ușa Bisericii, preotul citește o nouă molitvă pentru mamă, în care se roagă și pentru pruncul ce urmează a fi botezat. După citirea unei rugăciuni pentru catehumen, preotul ia vasul cu untdelemn și rostește două rugăciuni pentru sfințirea acestuia, care cuprind formule speciale de exorcizare și consacrare; urmează prima ungere prebaptismală, cu "untdelemnul catehumenilor", considerată un act specific copt. După ce diaconul rostește o formulă doxologică, preotul se roagă pentru ca numele catehumenului să fie înscris în "cartea vieții". Preotul începe o nouă serie de rugăciuni mijlocitoare pentru catehumen, ultima având caracter de exorcism; continuând exorcizarea preotul pune mâna pe capul catehumenului și rostește o formulă specială. Candidatul la botez este dezbrăcat și întors cu fața la Apus, pentru a rosti formula lepădării de satana, iar apoi întorcându-se cu fața la Răsărit declară unirea cu Hristos și își mărturisește credința, rostind un simbol de credință foarte scurt. În cazul pruncilor lepădarea, unirea cu Hristos și mărturisirea sunt rostite de către naș sau chiar de către unul din părinții copilului. Preotul continuă să se roage pentru catehumen, rostind o nouă rugăciune cu caracter de exorcism, după care face a doua ungere prebaptismală, cu "untdelemnul catehumenilor", la principalele organe ale corpului. Rânduiala catehumenatului se încheie după ce preotul mai rostește încă două exorcisme, având mâinile puse pe capul catehumenului.

Ritualul din baptisteriu începe cu pregătirea pentru sfințirea apei botezului. Slujba sfințirii apei se desfășoară, în general, după aceeași rânduială ca și serviciul divin al Liturghiei³⁰.

Preotul intră în baptisteriu și, în timp ce rostește o formulă doxologică, toarnă untdelemn de măsline în apă, în chipul Crucii. După ce rostește în taină rugăciunea chemării catehumenului către sfânta luminare, preotul citește iarăși rugăciunea "mulțumirii fierbinte" a Sfântului Marcu și tămăduiește baptisteriul. Se citesc, apoi, patru pericope biblice, trei din Epistole, iar a IV-a din Evanghelia de la Ioan (III, 21). După citirea fiecărei pericope din Epistole, preotul citește câte o rugăciune, adresată Sfintei Treimi sau numai unei Persoane divine, iar după Evanghelie citește rugăciunea numită "taina Evangheliei". Se rostesc, apoi, șapte ectenii, un fel de rugăciune de mijlocire generală pentru toți membrii Bisericii. După citirea ultimelor rugăciuni pentru catehumen, tot sub formă de ectenii, preotul pune mâinile peste candidatul la botez și citește o rugăciune specială.

28. Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 155.

29. După rânduiala prezentată de: Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 158-166 și Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 840-843.

30. Georg Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgettesdienstes in der alten Kirche*, în "Liturgia", Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Band V, Kassel, 1970, p. 286.

Înainte de sfințirea apei, preotul îngenunchează în fața "fântânii botezului" și citește, în taină, o rugăciune pentru sine, asemănătoare cu cea din ritul bizantin. După alte trei ectenii, preotul binecuvântează poporul și cădind baptisteriul rostește formule de exorcizare. Toți cei prezenți rostesc Simbolul de credință iar preotul toarnă în apa baptisteriului, în chipul Crucii, untdelemn sfințit, rostind o formulă doxologică. Preotul citește, apoi, o lungă rugăciune de sfințire a apei, cu formule de invocare și de exorcizare, întreruptă de câteva ori de intervenția diaconului sau de diferite antifoane cântate de credincioșii prezenți.

În timp ce credincioșii cântă Trisaghionul biblic ("Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot ..."), preotul rostește ultimele formule de exorcizare și de consacrare a apei, însemnând apa de trei ori cu Sfânta Cruce. După ce credincioșii rostesc rugăciunea "Tatăl nostru", preotul citește încă trei rugăciuni de dezlegare și toarnă în chipul Crucii puțin din Sfântul Mir, în baptisteriu, rostind o formulă doxologică și amestecând apa cu Sfânta Cruce. Preotul se înclină în fața credincioșilor, cerându-și iertare și, după o scurtă formulă doxologică, credincioșii rostesc psalmul 150.

Candidatul la botez este adus de către diacon lângă baptisteriu, iar preotul luându-l îl afundă de trei ori în apă, zicând: "Te botez (N), în numele Tatălui (prima afundare) și al Fiului (a doua afundare) și al Sfântului Duh (a treia afundare). Amin". Există, la copii, practica ca la fiecare ridicare din apă, preotul să sufle peste fața celui ce se botează.

După acest moment, preotul își spală mâinile și Sfânta Cruce și apoi citește o rugăciune de desacralizare a apei sfințite. Urmează ungerea neofitului cu Sfântul Mir, precedată de citirea unei rugăciuni. Preotul unge pruncul în chipul Crucii, la principalele organe, de 30 de ori (în câte șase etape) rostind șase formule speciale³¹.

Ungerea cu Sfântul Mir este întărită de punerea mâinilor asupra neofitului, rostindu-se o formulă specială, și de suflarea peste fața celui botezat, ca semn văzut al primirii Sfântului Duh. Un teolog copt afirma că: "Mirungerea se face nu numai pentru întărirea botezului, ci și pentru sfințirea membrilor și încheieturilor trupului celui botezat și pentru pecetluirea cu o pecete cerească, indelebilă" și că darurile împărtășite prin această Taină "servesc la promovarea și sporirea stării harice a celui botezat"³².

Neofitul este, apoi, îmbrăcat într-un veșmânt alb și încins cu un brâu sfințit, iar preotul binecuvântează, printr-o rugăciune specială, cununa și o așază pe capul neofitului. Preotul rostește, apoi, zece formule, prin care amintește neofitului darurile primite de el prin Taina Botezului și cea a Mirungerii și la fiecare credincioșii prezenți răspund: "Vrednic este".

Noul creștin este împărtășit cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului, după care preotul își pune mâinile peste el și rostește ultima rugăciune de mijlocire, spre a rămâne în comuniune cu Hristos.

Slujba se încheie cu o procesiune prin Biserică, în care neofitul este însoțit de preot, diacon și cântăreț, în sunetul unor instrumente și cântându-se imne speciale.

31. Vezi: Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, nota 561, p. 166.

32. Abba Gregorios, *Die Taufe in ritus der Coptischen Orthodoxen Kirche*, în vol. "Taufe und Firmung – Zweite Regensburger Ökumenisches Symposium", Regensburg, 1971, p. 161.

În a opta zi de la botez, se obișnuiește ca preotul să meargă la casa neofitului și să săvârșesacă slujba dezlegării brâului, așezat în timpul slujbei Botezului.

În Biserica Coptă, ca și în cea a sirienilor răsăriteni, se practică Circumciziunea, însă tot din rațiuni de igienă. În prezent acest obicei nu mai este observat cu prea multă strictețe și se are în vedere ca el să fie îndeplinit înaintea Botezului, fără să i se dea vreo semnificație religioasă.

6. Botezul și Mirungerea în Biserica Etiopiană

Rânduiala baptismală în Biserica Etiopiană este deosebit de amplă și se oficiază cu mare solemnitate. În ceea ce privește săvârșitorul, primitorul, nașii, timpul și locul săvârșirii, materiile întrebuițate, Biserica Etiopiană are aceleași reguli ca și Biserica Coptă, ele aparținând aceleiași rit liturgic, cel alexandrin sau egiptean.

Cele două Taine, Botezul și Mirungerea, se administrează în Biserica Etiopiană, după aceeași rânduială ca în Biserica Coptă³³, cu unele mici deosebiri, care constituie particularități ale ritului etiopian.

Între aceste particularități ale ritului etiopian menționăm:

a) În ajunul botezului copilului se face la casa acestuia tunderea părului capului, fără să existe vreun ritual sau vreo rugăciune specială (este obligatorie);

b) Sfințirea untdelemnului și ungerea prebaptismală sunt precedate de mai multe rugăciuni de mijlocire pentru catehumen și de exorcizare;

c) În cadrul rânduiei baptismale pruncul este închinat Sfintei Treimi, prin întoarcerea și plecarea lui spre cele patru puncte cardinale;

d) În ceea ce privește Mirungerea, s-a făcut multă vreme confuzie între untdelemnul sfințit de preot în cadrul slujbei Botezului și Sfântul Mir, deoarece purtau același nume.

În Biserica Etiopiană există, în afara Tainei Botezului, săvârșită fiecărei persoane, o ceremonie specială de botez la "Sărbătoarea Epifaniei", pentru toți membrii Bisericii.

În amintirea evenimementului când Mântuitorul Hristos a fost botezat în apa Iordanului, credincioșii în frunte cu clericii se afundă în apele unui râu apropiat, după ce a fost binecuvântat de preot³⁴.

Și în Biserica Etiopiană se săvârșește, înaintea botez, circumcizia pruncilor de parte bărbătească, însă tot din motive de igienă și fără nici o semnificație religioasă.

7. Concluzii

Tainele inițierii creștine (Botezul, Mirungerea și Împărtășirea) erau nedespărțite în Biserica primară și în același mod și în aceeași ordine se săvârșesc ele până astăzi, în toate Bisericile Răsăritene.

Bisericile Vechi Orientale au păstrat cu mai multă fidelitate riturile și ceremoniile existente în Biserica nedespărțită (de până în secolele IV – V), însă au mai

33. Avem în vedere rânduiala prezentată de: Drd. Girma Wolde-Kirkos, *Slujba (rânduiala) Botezului în Biserica Ortodoxă Etiopiană și Bisericile Ortodoxe de rit bizantin – studiu comparativ*, în "Studii Teologice", XXIV (1972), nr. 9-10, p. 712-722 și Pr. asist. Liviu Streza, *op. cit.*, p. 168-175.

34. Drd. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 844.

adăugat, cu timpul, și unele practici noi, datorate diferitelor influențe bizantine sau romano-catolice.

Deși constatăm, astăzi, unele rituri și ceremonii specifice fiecărei Biserici Vechi Orientale, totuși, sub această diversitate de practici, este ușor de observat că, în toate aceste Biserici, cele două Taine au aceleași momente principale, astfel că peste tot cadrul general al slujbei este identic. Ceremoniile proprii, adăugate de fiecare rit în parte, țin și de specificul național, precum și de tradițiile locale ale fiecărei Biserici, care nu pot fi ignorate.

Analizând, la toate Bisericile precalcedoniene, atât riturile premergătoare botezului, corespunzătoare instituției catehumenatului din Biserica primară, cât și cele ce țin de administrarea propriu-zisă a Tainei Botezului și a Mirungerii, putem constata:

a) Ritualul primirii candidatului în rândul catehumenilor se face în toate riturile printr-o rugăciune (al cărei conținut diferă în multe situații), iar însemnările cu semnul Crucii, suflările peste fața candidatului, împletirea unei coroane (la armeni) sau ungerea cu untdelemn (la copti și etiopieni) sunt întâlnite doar în unele rituri;

b) Exorcismele sau rugăciunile de îndepărtare a duhurilor necurate, de la candidat, sunt întâlnite la toate Bisericile, mai puțin la armeni și la sirienii răsăriteni;

c) Lepădările de satana și unirea cu Hristos sunt întâlnite în toate riturile (uneori cu formule diferite), în afară de sirienii răsăriteni;

d) Rostirea Simbolului de credință (niceo-constantinopolitan) sau doar a unei mărturisiri de credință (mai scurte) este întâlnită la toți vechii orientali, însă cu participarea tuturor credincioșilor prezenți;

e) Sfințirea apei se face în fiecare rit prin rugăciune, binecuvântare și turnarea câtorva picături din Sfântul Mir în cristelniță;

f) Ungerile prebaptismle se fac cu untdelemn sfințit (la armeni și sirienii răsăriteni) sau cu Sfântul Mir (la siro-iacobiți, maroniți, copti și etiopieni);

g) Taina propriu-zisă a Botezului se administrează, în toate riturile, în numele Sfintei Treimi, prin afundarea de trei ori sau prin turnare (la maroniți), existând, fie o formulă cu sens pasiv ("Se botează N ..."), fie una cu sens indicativ ("Te botez N ..."), precum și unele adaosuri în partea finală a formulei, care nu ating caracterul Trinitar și implicit validitatea acesteia;

h) Mirungerea se administrează, în toate aceste rituri, imediat după scoaterea din apa botezului, ungându-se principalele părți ale corpului sau numai la frunte (la maroniți și la sirienii răsăriteni), însă se folosesc formule diferite;

i) Împărtășirea neofitului, cu Sfintele Taine, se face în toate Bisericile Vechi Orientale îndată după rânduiala baptismală.

Toate aceste constatări ne îndreptățesc să afirmăm că, dezvoltarea rânduielii primare a Tainei Botezului, în medii diferite, în timpul formării diferitelor rituri liturgice, n-a adus nici un prejudiciu unității primare a rânduielii baptismale, păstrându-se toate elementele ritului existent în perioada apostolică.

Privind modul săvârșirii acestor Taine de bază (Botezul și Mirungerea) în Bisericile Vechi Orientale și asemănările existente între ele și Bisericile Ortodoxe de rit bizantin avem toate motivele să considerăm aceste Biserici ca făcând parte din marea familie a Bisericilor Ortodoxe, profund ancorate în învățătura și tradiția liturgică apostolică.

BIOETICA, FAMILIA ȘI MORALA CREȘTINĂ

Pr. dr. VASILE RĂDUCA

Lumea creată a fost dintotdeauna o realitate care, pe de o parte a fascinat omul, pe de altă parte l-a provocat să o cerceteze, să o exploreze. Pe măsură ce fragmente ale ei erau cunoscute și explicate, natura devenea "o carte" deschisă pentru om. Ea a fost definită și redefinită pe măsură ce era cunoscută.

Știința, după cum cunoaștem, a făcut salturi uluitoare în ultima sută de ani. Descoperirile și invențiile științifice au creat concepții noi, puncte de vedere noi și abordări noi a ceea ce numim "lume", "natură" sau "fire a lucrurilor". Dacă până nu demult natura înconjurătoare era văzută ca o realitate dată, mai mult sau mai puțin favorabilă omului, dar acceptată ca atare, în urma saltului uriaș favorizat de dezvoltarea științei și a tehnologiei natura însăși a fost supusă unor interpretări și reinterpretări care au schimbat conceptul de "natură", de "fire". Natura înconjurătoare, firea lucrurilor dar chiar și firea sa, nu mai sunt pentru omul de știință o carte deschisă în care *poate să descifreze* o serie de taine, ci una în interiorul căreia *poate interveni*, una care poate fi rescrisă. Natura, în bună parte, și în mod progresiv, a ajuns sub puterea omului. Conceptele de "viață" și de "natură", de multe ori, sunt definite în laboratoare de cercetări de oameni hiperspecializați într-un anumit domeniu de cercetare, și nu de cei care au șansa înțelegerii ansamblului, șansa înțelegerii holistice a lucrurilor, înțelegere care nu poate accepta performanțe, "împliniri" și avantaje unilaterale, care realizează că progresele tehnico-științifice nu sunt sinonime cu fericirea omului ca om, ființă relațională. Definirea lumii de oameni unilateral formați aduce și o anumită atitudine specifică față de ceea ce s-a definit unilateral.

Progresul, de orice natură ar fi el, nu-și găsește justificarea decât dacă este în slujba omului, nu a unui anumit om sau grup de oameni. Nimeni nu poate nega ceea ce au însemnat pentru viața concretă a omului obișnuit progresele științifice și tehnice. Dar, tot atât de adevărate sunt și riscurile pe care le poate aduce un anumit progres. Este suficient să amintim de progresele în materie de energie atomică spre a ne lămuri, atât de consecințele benefice, cât și de cele malefice ale acestei energii. O asemenea situație ne face să înțelegem foarte bine că știința fără conștiință poate fi catastrofală.

Ca și în fizică, în biologie și medicină s-au făcut progrese uluitoare în secolul nostru, mai ales după ce genetica a oferit posibilități și șanse noi celor responsabili de studiul vieții. De la demonstrația lui O. T. Avery și a colaboratorilor săi (1944), prin care s-a constatat că acidul dezoxiribonucleic de la un tip de pneumococi este capabil să producă modificări ereditare la un alt tip de pneumococi și din momentul adoptării *transfecției*¹ ca metodă de bază în genetică, s-a deschis larg

1. *Transfecția* este metoda prin care A. D. N. exogen este introdus în celule-receptor, producându-se seria de modificări în interiorul celulelor respective. A. D. Hershey și Chase au fost primii care, utilizând transfecția, au demonstrat (în 1952) că acizii nucleici rivali sunt capabili să realizeze infecția bacteriilor și producerea particulelor rivale mature.

(Cf. Petru Raicu, *Genetica generală și umană*, Humanitas, 1997, p. 15 și urm.).

drumul unor performanțe nebănuite în privința formelor de viață, dar totodată a apărut și riscul ca viața să poată fi distrusă nu numai din afară (cum s-a făcut cu energia atomică), ci și din interiorul ei, începând cu "primele cărămizi" care constituie edificiul său.

Nu pot fi învinuite științele medicale și biologice pentru faptul că, alături de marile lor realizări, anumite descoperiri (ale lor) pun în pericol viața însăși, ci faptul că aceste descoperiri nu sunt puse în discuție în contexte mai largi, interdisciplinar, evaluate și din perspectiva vieții umane, înțeleasă în întreaga ei complexitate nu numai sub aspect biologic. Spunem toate acestea pentru că, din punct de vedere tehnic pot fi realizate foarte multe, dar nu toate realizările posibile din punct de vedere tehnic, ingineresc, sunt și utile pentru ceea ce reprezintă viața umană. Nu toate descoperirile și invențiile tehnice pot fi, cu adevărat, bune. Sfântul Apostol Pavel spunea în acest sens: *"Toate-mi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos, toate îmi sunt îngăduite, dar nu trebuie să mă las biruit de nimic"* (I Cor. 6, 12). Viața este bunul cel mai de preț, sănătatea fizică este un bine elementar, fundamental, dar ea poate avea un sens pentru om, îl poate face fericit, numai dacă este însoțită de anumite valori, de anumite împliniri (pe plan sufletesc sau social), de anumite armonii, relații și înțelegeri cu cei din jur, care înseamnă mult mai mult decât simpla supraviețuire și vegetarea lipsită de durerea fizică. "Atunci când vorbim de om și de existența umană, viața, sănătatea, fericirea, nu se pot reduce numai la coordonatele biologice"². Ea presupune stări de conștiință și perspective pe care nu le poate satisface și împlini o existență pur și simplu biologică.

Prin urmare, experimentele, descoperirile, realizările, performanțele biomedicale care vizează viața biologică a omului, trebuie privite în și din perspectiva valorilor specific umane, în și din perspectiva vocației omului în lume. Or, a privi lucrurile în felul acesta înseamnă a evalua și dintr-o perspectivă etică toate performanțele științifice care privesc viața umană. În anii '60 presa a prezentat opiniei publice o serie de cazuri scandaloase cum ar fi: injectarea de celule cancerigene persoanelor în vârstă, inocularea de hepatită virală copiilor născuți cu handicapuri grave, refuzul tratării negrilor bolnavi de sifilis, cercetări pe ființe umane fără ca acestea să-și dea consimțământul, sterilizarea femeilor și bărbaților din lumea a treia sau a handicapatilor, intervenția pe embrion etc. Toate acestea au creat curenți de opinie care au dus la hotărâri privind existența unui control serios asupra activităților savanților și a oamenilor de știință. În felul acesta a apărut *bioetica*. Este o disciplină care nu se limitează doar la teoretizarea pe marginea fundamentelor vieții, ci urmărește și impune oamenilor de știință norme precise privind comportamentul lor față de ceea ce numim *viață*.

"Bioetica", cuvânt de origine grecească, nu este alt termen pe care lumea modernă l-ar da deontologiei și eticii medicale, ci denumește disciplina care preia o serie de elemente și de principii din biologie și medicină, din deontologia medicală, dar și din alte discipline și domenii de activitate (cum ar fi: filosofia, sociologia, psihologia, dreptul). Elementele preluate sunt normative și, pe baza lor, se clarifică deciziile și alegerile, *posibile din punct de vedere tehnic*, în biologie, genetică și

2. E. Boné, *Université catholique et préoccupation bioéthique*, în "Revue Theologique de Louvain", 3, 1981, p. 297.

medicină, în general, alegeri apreciate în practica medicală pentru performanțele lor concrete. În măsura în care în bioetică au loc și elemente religioase, responsabilitatea savantului și a tehnicianului este cu atât mai mare, cu cât el realizează că printr-un anumit act, el ar putea afecta chemarea profetică și sensul omului creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El. De reținut că, bioetica nu a apărut însă din necesități religioase, chiar dimpotrivă. Bioetica abordează realitatea vieții nereligioase, în sensul că *nu* pornește mai întâi de la date religioase, nu-și argumentează afirmațiile pornind de la credință (dar nici nu o exclude), ci de la discursul rațional general uman și uneori (din nefericire) de la interesele unei anumite societăți concrete. Societatea modernă secularizată a receptat-o la scară largă tocmai pentru că se arată a fi separată de morala religioasă.

Într-o societate dominată de o etică utilitaristă, sau în alta care a adoptat ca politică de stat *etica procedurală*, bioetica va fi la rândul ei profund influențată³, de unde riscul ca normele impuse de bioetică să fie mai degradabile contextuale, afectând însă omul a cărui structură specifică nu este conjuncturală, ci general-valabilă (el rămâne om în orice context socio-cultural ar fi pus). Fundamentându-se pe acest adevăr, morala creștină poate introduce în cadrul normelor bioeticii elemente care să extindă aria valabilității acestei etici și să-i dea autoritate.

Bioetica este o abordare interdisciplinară. Necesitatea ei s-a pus în cazurile în care diagnosticarea anumitor maladii și hotărârile privind tratamentul acestora nu mai puteau fi luate de medic sau pacient, ci în echipă (în care medici, psihologi, biologi, asistenți sociali își au contribuția lor). Bioetica nu ține cont de ceea ce a fost asimilat în trecut decât dacă răspunsuri existente deja pentru anumite probleme sunt adecvate orientării prin excelență prospective acțiunilor prezente. Ba, mai mult, ea ține seama de dialogul interpersonal dintre medic și pacient, dar și de structurile sociale, de normele juridice și valorice valabile într-o anumită societate. În concluziile ei, bioetica este, pe de o parte, o analiză riguroasă care se desfășoară după un plan bine pus la punct, pe de altă parte, ea caută coerența între cazurile concrete, aspirațiile viitoare (ale omului de știință sau ale pacientului) și principiile fundamentale universal-valabile în orice societate, anume:

- respectul pentru viață, și
- respectul pentru libertatea autodeterminării fiecărei persoane umane.

Principiile acestea nu exclud principiile care stau la baza constituirii și dăinuirii diverselor societăți, nici normele și poruncile concrete, cum ar fi: porunca de a nu uide, porunca iubirii aproapelui, fapta cu dublu efect, principiul totalității, nici anumite reguli care vin pe linia tradiției hipocratice, cum ar fi binefacerea celui în suferință, bunăvoința față de cel în suferință și confidențialitatea privind maladia acestuia și nici unele principii specifice anumitor societăți, cum ar fi: principiul utilitarist, principiul universalității (formulat de Kant prin imperativul categoric), principiul dreptății și al egalității (potrivit căruia bolnavii tre-

3. Etica procedurală este una din formele de exprimare a simțului moral în societățile secularizate. Etica procedurală a fost propusă de filosoful H. T. Engelhardt. După acesta, pentru că nu este absolut nimic, oamenii ar trebui să se pună de acord asupra unui cod de norme, totdeauna provizoriu, revizibil. Alergică la orice argument cu autoritate, etica procedurală face *din toleranță* virtutea prin excelență. Codul de norme care va garanta pentru un anumit timp o anumită societate, va fi hotărât prin vot.

buie tratați în mod egal, indiferent de vârstă, sex, condiție socială, religie, naționalitate etc.) precum și legislația specifică fiecărei țări. Principiile și normele acestea, fiind influențate de duhul creștin, bioetica însăși va beneficia în calitatea propriilor decizii.

Obiectul bioeticii îl constituie viața cu toate acțiunile menite să o promoveze, să o modifice și chiar să o distrugă. În mod mai concret, putem spune că bioetica se ocupă cu următoarele teme: eutanasia și insistența terapeutică, reanimarea, adevărul spus bolnavilor și dreptul la moarte; avortul, eutanasia fetală, diagnosticul prenatal, consilierea genetică; sterilizarea handicapaților și eugenia; experiențele pe embrionul uman și pe om; inseminarea artificială, fecundarea artificială, băncile de spermă, fecundarea in vitro; manipularea genetică; sinuciderea; transplantul de organe; transsexualismul; creșterea demografică și controlul ei; armele biologice și chimice, precum și cele privind distrugerea în masă; tortura, pedeapsa cu moartea, poluarea etc.⁴.

Bioetica nu se preocupă doar de prescrierea regulilor deontologice după care se aduc la realizare corect obiectivele de mai sus, ci bazându-se pe principiile puse la dispoziție de alte discipline, de tradiția culturală și de contextul socio-cultural, ea a devenit o disciplină normativă, în sensul că se pronunță asupra calității obiectivelor ei, a eficienței și perspectivelor lor pentru viață și promovarea acesteia. Din nefericire, ea nu apelează în mod direct la concursul pe care morala creștină i l-ar putea da în fundamentarea normelor prescrise omului de știință și a principiilor de care trebuie să țină cont performanțele acestuia în materie de viață. Or, omul de știință nu scapă preocupărilor lui Dumnezeu, deci nici moralei creștine care, la rândul ei, se interesează de toate temele care constituie obiectul bioeticii, pronunțându-se asupra lor, pe baza dreptei judecăți, a revelației divine și a învățăturii Bisericii.

Temele de bioetică ce privesc viața cuplului familial vizează trei aspecte: planingul familial (controlul nașterilor, eventual reducerea acestora); fertilizarea cuplurilor sterile și sănătatea fătului. Datorită noilor decoperiri științifice, noilor performanțe ale ingineriei genetice, datorită unei noi abordări a nașterii, din punct de vedere intelectual și moral aspectele bioetice care se referă la viața, în plin proces de creație în interiorul familiei, se pun într-o nouă perspectivă. Dar, *această nouă* perspectivă obligă morala creștină să se pronunțe într-un limbaj adecvat asupra unor situații deja cunoscute (cum ar fi cea generată de avort) sau asupra altora create de dezvoltarea geneticii și a ingineriei genetice contemporane (cum ar fi: inseminarea artificială, transsexualitatea, clonarea etc.). Vom prezenta punctul nostru de vedere privind cele trei teme din preocuparea bioeticii, care privesc cuplul uman.

1. Controlul și limitarea nașterilor

Nimeni nu poate nega faptul că în lumea contemporană, cel puțin în cea care se consideră "civilizată", se pune foarte serios problema planingului familial. Cuplurile care declară că nu și-au pus această problemă sunt ori iresponsabile, ori ipocrite. A gândi la numărul copiilor pe care poți să-i naști, să-i educi și să-i faci oameni este o realitate a cuplului familial. Și este deja un control, un planing. Că

4. Cf. Guy Dúrand, *La bioéthique*, Cerf. 1989, pp. 34- 35.

din acest moment cuplurile iau sau nu măsuri pentru limitarea nașterilor, este altceva. Absolutizezi biologicul și lași în grija lui Dumnezeu ceea ce urmează este un aspect al lucrurilor, limitezi forța biologicului (conștient că sexualitatea omului este a unei ființe personale care se manifestă și altfel decât biologic), fără să excluzi lucrarea lui Dumnezeu este un alt aspect al vieții cuplului. Și aceasta, cu atât mai mult, cu cât, pentru un asemenea cuplu sunt și alte valori, cel puțin tot atât de importante ca și nașterea și creșterea copiilor, care trebuie cultivate și cărora poți sau trebuie să-ți dedici viața, lucru ce nu poate fi făcut dacă toate celelalte activități umane vor fi subordonate biologicului, sentimentului, pasionalului.

Nașterea, creșterea și educarea copiilor nu reprezintă un simplu proces mecanic sau biologic, ci și un act ontologic: este actul unei voințe procreatoare, care cel puțin în mod implicit va fi împlinit de mamă, de părinți, dar și de comunitatea umană⁵.

Aceasta are responsabilitatea ei nu numai în ce privește grija față de copiii existenți, ci și față de decizia părinților de a avea sau nu copii. Determinantă rămâne, desigur, hotărârea soților. Cuplul familial, în care domnește iubirea autentică, nu poate rămâne neroditor. Roadele sunt însă diverse, nu neapărat biologice. Finalitatea căsătoriei se găsește în împlinirea celor doi soți printr-o iubire jertfelnică, ce-i poate conduce la cunoașterea lui Dumnezeu și la desăvârșire. Dacă între roadele vieții de familie se va număra și nașterea de prunci, aceasta trebuie primită *ca un dar și ca o binecuvântare a lui Dumnezeu*⁶.

Controlul nașterilor, se opune acestui dar? Este o problemă delicată la care Biserica nu a dat un răspuns clar. Abstenența (care fără îndoială, este una din formele de control al nașterilor) este recomandată de Biserică, ba mai mult, este socotită chiar virtute, și pe drept cuvânt. Oponându-se altor forme de control al nașterilor, creștinismul a adoptat porunca "Să nu ucizi!" a Decalogului. Poruncile au o valoare normativă pentru viața umană, în caz contrar prin nerespectarea lor se ajunge la disoluția societății. Conformarea vieții potrivit acestora, adică poruncilor, este realizată în număr restrâns, mai ales în veacul nostru, aceștia fiind numiți pe drept cuvânt eroi. Creștinismul cultivă, de altfel, eroismul moral: el recomandă calea cea strâmtă (Matei 7, 13) și luarea împărăției lui Dumnezeu cu stăruință (sau cu asalt) (Matei 11, 12), dar nu toți oamenii sunt eroi, mai ales în fața biologicului. Morala creștină nu trebuie înțeleasă ca o culegere de învățături abstracte aplicate unor realități anonime sau neutre. Ea are un caracter istoric. Ea se adresează *persoanelor* și relațiilor interpersonale, care definesc și fundamentează rolul omului în lume și față de lume.

În faptul creației, Dumnezeu a poruncit omului: "*Creșteți, umpleți pământul și-l stăpâniți!*" (Gen. 1, 28). Porunca organizării și stăpânirii lumii nu se potrivește cu o morală care absolutizează capriciile propriei biologii. Sfântul Vasile cel Mare înțelegea deja în secolul al IV-lea că porunca stăpânirii pământului se referea și la stăpânirea pământului propriului nostru trup prin fapte bune⁷, de unde putem extinde ideea, la stăpânirea propriei noastre biologii. Și este posibil aceasta, cu

5. Cf. Bernard Quelquejeu, *La volonté de procréer*, în "Lumière et vie", tome XXI, nr. 109, aug.-oct. 1972, p. 67.

6. John Breck, *Bio-medical technology: of the kingdom or of the cosmos?*, în "Saint's Vladimir Theological Quarterly", vol. 32, nr. 1, 1988, p. 13.

7. Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, Omilia a II-a, P.G. 44, col. 281D-284A, S.C. nr. 160, pp. 237-239.

siguranță, când "dominăm" propria biologie, nu suprimând-o, ci modelând-o, înălțând-o la dimensiunea persoanei care caută iubirea curată în care termenul de comparație și modelul de urmat este Dumnezeu însuși. Aceasta este iubirea care nu provoacă nici un fel de violență, nici măcar propriei biologii. Dimpotrivă, biologicul din om își găsește împlinirea și chiar motivația de a exista omenește.

a) Cea mai cunoscută metodă în vederea limitării nașterilor este avortul. Cunoscut încă de pe vremea sumerienilor, cu excepția greco-romanilor, avortul a fost, peste tot, interzis. Continuând tradiția ebraică, la rândul lui, creștinismul, prin operele Sfinților Părinți și disciplina canonică, a interzis și sancționat avortul provocat.

În secolul al II-lea, Didahia celor 12 Apostoli spunea: "să nu faci otrăvuri, să nu ucizi copil în pântece, nici pe cel născut să nu-l ucizi" (II, 13). Canonul 91 al Sinodului Trulan considera avortul provocat omucidere ("Pe cele care din doctorii lepădătoare de făt și pe cele care primesc otăvuri omorătoare de prunci, le supunem pedepsei ucigașului").

Părinții Sinodului Trulan (692) mergeau pe linia tradițională a Bisericii, sesizând gravitatea actului prin care se provoca, în mod voit, avortul.

Ca avortul să fie omucidere, trebuie ca cel avortat să fie persoană. Persoana poate fi definită din punct de vedere cultural, filosofic și psihologic. Din punct de vedere cultural este greu să se definească ce este persoana, știut fiind că în contextul pluricultural în care trăim sunt culturi în care femeia nu este considerată *persoană* (ceea ce nu înseamnă că ea ar fi mai puțin om). Pe de altă parte, în țările anglo-saxone, unde s-a impus o etică utilitaristă și procedurală, autoritatea publică, prin voința majorității este cea care stabilește statutul fiecărei persoane, cu atât mai mult a embrionului. Deci, în funcție de hotărârile majorității, ființa umană individuală poate să-și facă sau nu procese de conștiință. Nu se poate ajunge nici pe linie de metafizică la o concepție unitară privind definirea *persoanei*, datorită diversității de credințe și de opinii. De aceea, se preferă definiția psihologică. În general, din punct de vedere psihologic, persoana este ființa individuală conștientă de sine și capabilă de autodeterminare. Persoana este identică cu ființa umană, adică structura somatică înzestrată cu suflet rațional și liber. Când se poate vorbi, însă, de însuflețirea fătului spre a deveni: ființă individuală, liberă, rațională și liberă?

Creștinismul și-a pus de la începuturile sale această problemă, renunțând la teoria traducianistă și oprindu-se la cea creaționistă, potrivit căreia Dumnezeu creează în mod special sufletul și-l unește cu trupul constituit în pântecele mamei. În ceea ce privește momentul în care Dumnezeu face aceasta, există două puncte de vedere: al concomitenței, potrivit căruia Dumnezeu creează sufletul și-l unește cu trupul în momentul zămislirii, și al individuației tardive, după care Dumnezeu pune sufletul în fătul constituit prin zămislire, atunci când structura material-biologică este capabilă să primească elementul spiritual. Aceste teorii își au argumentele lor, valabile și azi. Biserica nu s-a pronunțat prin dogmă în privința vreuneia dintre ele. Viața și apariția ei constituie o taină pe care Biserica o primește și o respectă ca atare. Dacă credința nu are elemente suficiente ca să se pronunțe categoric în această privință, de altfel nu este obiectul ei, biologia oferă o serie de elemente care ar putea clarifica și fundamenta o atitudine morală față de ceea ce noi numim *făt*. Prin urmare, fecundarea se produce în trompe. Oul format prin unirea ovulului cu spermatozoidul se divide în 2-4-8 etc. celule și începe migrarea spre

uter. Migrarea durează 6 zile. În perioada de până la a 27-a zi a ciclului, oul se găsește în starea de *blastulă*, constituită din cca. 100-200 de celule. Este starea de totipotență (acum orice celulă recoltată din blastulă se poate înmulți formând o blastulă identică cu materialul genetic din care a fost recoltată sau două blastule pot fuziona formând una singură). În jurul celei de a 22-a zi oul este gata pentru *nidare* (fixarea de peretele din spatele uterului). În același timp are loc împărțirea celulelor în două părți care vor da, pe de o parte trofoblastul, placenta și anexele ei, iar pe de altă parte embrionul propriu-zis. Cu *nidarea*, încetează totipotența blastulei și începe diferențierea histologică (specializarea funcțiilor celulare). Acest mod de evoluție genetică, l-a făcut pe J. L. Malherbe (directorul Institutului de studii de bioetică al Universității din Louvain) să spună următoarele:

1) "De la fecundare la individualizare, embrionul va fi *viață* organică, aparținând speciei umane, dar *nu o persoană individuală*; 2) pornind de la primul început al individualizării, embrionul ca atare *va fi o persoană potențială*"⁸.

Chiar dacă, în comparație cu mama care-l poartă în trupul ei, copilul nu este o ființă rațională, el face însă dovada că el deține un anumit program care-i dă specificitatea și identitatea cu sine însuși, în ciuda faptului că, din punct de vedere chimic, elementele care constituie pruncul nou-născut pot fi cu totul altele față de cele care, cu nouă luni mai devreme, constituiseră embrionul⁹.

Chiar dacă, din punct de vedere al definirii *persoanei*, embrionul nu poate întruni toate notele caracteristice, pentru a-și susține punctul său de vedere, morala creștină evaluează embrionul nu numai din punct de vedere filosofic, psihologic și funcțional (unde nici filosofia, nici psihologia nu se pot pronunța în mod exhaustiv), ci fundamentându-se înainte de toate pe conceptul de *natură umană*. Nu știm când pune Dumnezeu sufletul în embrion. Știm când acesta primește specificitate și că este deținătorul unui program în funcție de care se dezvoltă. Programul și momentul *nidării* ar putea fi indicii în sensul momentului însuflețirii fătului? S-ar putea. Nu ne putem pronunța însă noi în acest sens. De remarcat este însă faptul că atât înainte, cât și după *nidare*, *embrionul este de natură umană*. "Embrionul, ca atare, are parte de această natură. El nu se face embrion uman, *el apare ca embrion uman*, în același fel în care ghinda nu este stejar, ci devine stejar (în condiții adecvate n.n.). Transcendența sa (fundamentul ultim al drepturilor sale), nu este primită de embrion din partea cuiva; el o posedă totală, sau în potență, prin sine, prin existența sa personală, din momentul apariției sale"¹⁰. Acesta este motivul pentru care nu se poate dispune de embrion după bunul plac al

8. J. Fr. Malherbe, *L'embryon est-il une personne?*, în "Lumières et vie", 172, nr. 1, 1985, p. 29.

9. Un trup adult conține cam șaiszeci de milioane de celule și pierde din ele, la fiecare 24 de ore suficient de multe ca să umple o farfurie de supă. Lyall Watson, *Moartea ca linie a vieții*, Humanitas, 1994, p. 40. Trebuie precizat că ritmul transformărilor la care este supus embrionul – deci, și al eliminării unor elemente chimice – este mult mai rapid decât la omul matur.

10. Jean Louis Broguès, O.P., *Les trois chocs de la bioéthique*, în "Nouvelle revue théologique", tome 112, nr. 6, 1990, pp. 886-887.

Ph. Casper, bazându-se pe datele geneticii contemporane și pe opera Sf. Grigore de Nyssa (De hon. op. cp. cap. 28) va spune: "E necesar ca embrionul să fie însuflețit din momentul zămislirii sale", în *La problématique de l'animation de l'embryon*, în "Nouvelle revue théologique", nr. 1, 1991, p. 12. Iar Jean Fr. Malherbe consideră că intreruperea sarcinii după *nidare* este omucidere, op. cit., p. 30.

fiecărei persoane sau chiar al unei anumite comunități mai mari sau mai mici, fie ea chiar a oamenilor de știință. Embrionul nu trebuie să fie nici vândut, nici cedat, nici obiect de experiență, de manipulare sau suprimabil fără ca persoanele capabile de aceasta să nu-și asume cu seriozitate responsabilitatea morală, și nu numai.

Cu toate acestea, există avorturi. Nimeni nu le poate nega existența. Ele ridică serioase probleme celui care este sensibil din punct de vedere moral, dar și preotului duhovnic. Avorturile sunt o suferință care lovește viața mamei și care creează suficiente probleme de ordin pastoral. Biserica a instituit chiar rugăciuni pentru femeia "care a lepădat". Există însă avorturile medicale pentru care omul este responsabil în parte, sau, deloc, și avorturile spontane, pentru care omul nu are nici o responsabilitate. Pentru avortul spontan, precizăm că, în mod natural, în cadrul procesului de reproducere, în primele luni ale vieții fetale, au loc avortări spontane ale multor ovule fertilizate. Geneticienii consideră că acestea sunt chiar benefice pentru sănătatea femeii. Trupul ei elimină spontan embrionii care nu sunt viabili. "Prin urmare, mecanismele pur naturale ale reproducerii sunt organizate în așa manieră, încât eliminarea embrioanelor neviabile este una din funcțiile lor și nu putem considera că în asemenea cazuri ar fi vorba de ființe umane"¹¹, chiar dacă este vorba de o materie produsă în trupul omenesc. În mod spontan sunt avortați uneori embrionii care au murit în pântecele mamei, alteori este nevoie de intervenția medicului. Doctorul Paul Chuchard, profesor la École des Hautes Études din Paris, spunea următoarele despre embrionii care comportau malformații congenitale grave:

"Un ou, spunea el, nu este omenesc decât dacă, în aptitudinile sale genetice el ar putea să conducă la dezvoltarea creierului. Un embrion nu este omenesc decât dacă el are un creier, chiar dacă acesta prezintă anumite insuficiențe.... Dacă, din punct de vedere genetic, embrionii s-ar prezenta cu anormalități foarte mari din momentul zămisirii, putem spune că ei nu au fost niciodată ființe umane. Dacă este vorba de o afecțiune târzie care a împiedicat creșterea creierului, putem spune că din acel moment, ca persoană umană, embrionul este mort"¹². Asemenea embrioni vor fi eliminați prin avorturile voluntare, nu spre a face cuiva plăcere, ci pentru că ei vor fi incompatibili să mai stabilească relații personale cu lumea oamenilor. Aceasta ne face să înțelegem că, pe parcursul celor nouă luni de viață intrauterină embrionul poate suferi accidente care vor putea să-l desfigureze în așa măsură, încât să nu mai fie din nefericire embrion uman (deci o persoană în potență), ci o masă de carne cu formă umană uneori care se va înscrie pe linia altor forme de "risipire" a structurilor somatice de proveniență omenească, risipire care are însă drept scop viața însăși¹³. Viața este o minune realizată cu prețul unui mare consum de energie și cu sacrificii, pe care le face și ea însăși, datorită principiilor care o guvernează.

11. Jacques-Marie Pohier, *Reflexions théologiques sur la position de l'Église catholique*, în "Lumières et vie", nr. 109, 1972, pp. 78-79.

12. Paul Chauchard, *L'avortement naturel?*, în "La Croix", Jun 1972, la J. M. Pohier, *op. cit.*, p. 78.

13. Am putea spune că formele actuale de viață normală presupun o mare "risipă" de materie biotică. Spre exemplu, o femeie produce aproape 400000 de foliculi primordiali, dintre care doar 3-400 vor atinge stadiul de ovul fertilizabil, dar nu poate naște mai mult de 25 de copii. Tot ceea ce era

Cauzele care pot afecta atât de profund viața fătului, încât să fie scos din trupul mamei pentru că a murit sau pentru că a fost desfigurat încât nu va mai putea fi vreodată om, sunt multiple. Între acestea, unele nu sunt imputabile părinților (virozele din primele luni de sarcină, bolile transmise genetic sau produse prin accidente genetice, prin repartizarea inegală a cromozomilor etc.), altele însă (cum ar fi consumul drogurilor, alcoolismul, tabacismul, contractarea bolilor venerice, contractarea virusului HIV etc.) sunt imputabile ambilor părinți sau, cel puțin mamei.

Ca mijloc de reglare voluntară și premeditată a nașterilor, avortul *poate fi socotit infanticid* și va rămâne, din punct de vedere al moralei creștine, un păcat greu.

Alte metode în vederea controlului nașterii ar mai putea fi următoarele:

b) *Metoda interogării* – constă în "interogarea" trupului femeii cu privire la statutul ei fiziologic. Dintre procedee, cel mai frecvent este procedeul simto-termic care combină observarea temperaturii și mucozității vaginale. Eficacitatea acestei metode este foarte mare când relațiile intime au loc în perioadele agenezice.

c) *Metoda interpunerii* – constă în interpunerea unui obiect între gameți pentru a evita întâlnirea lor. Obstacolele pot fi mecanice (prezervativul) și chimice (spumele spermicide).

d) *Metoda interferenței* (pilula) – constă în modificarea procesului fiziologic al organismului de producere a gameților. Administrarea unei medicații speciale inhibă producerea ovulelor sau a spermatozoizilor (în cazul în care fac tratamentul și bărbații).

e) *Metoda întreruperii* acționează cu ajutorul unui obiect sau a unui medicament întreruperea dezvoltării oului. Metoda aceasta întrerupe procesul de migrare a oului spre endometru, împiedicând nidarea. Se realizează mecanic, prin punerea steriletului intrauterin sau medicamentos (pilula de a doua zi).

Controlul nașterilor este o realitate, atât din punct de vedere social, cât și biologic (autoreglarea nașterilor este un sistem înscris chiar în mecanismele biologice). Teologul romano-catolic Jacques-Marie Pohier spunea cu mulți ani în urmă că: "a pune problema contracepției și a avortului uitând că auto-reglarea reproducerii este o funcție tot atât de necesară, tot atât de omenească și tot atât de "sacrală" ca și reproducerea și ca viața însăși, și că un respect pentru viață care nu ar respecta această funcție ar fi un respect orb pentru viață. Oricât de esențiale ar fi valorile individului și ale speciei... nu am putea concepe că ele conduc la neglijarea altor valori și a altor funcții care sunt tot atât de absolute... A gândi că trebuie lăsată specia umană să se reproducă cât mai mult posibil și că datorită părinților și a societății constă în încercarea de a face tot posibilul pentru pro-

disponibilizat în acest sens se va pierde. Pe de altă parte, fiecare ejaculare masculină eliberează între 100 și 500 de milioane de spermatozoizi, dar numai unul dintre ei va întâlni probabil un ovul. Pe de altă parte, există mai multe avorturi produse în mod natural decât provocate. Toate acestea se înscriu într-un proces de auto-reglare a reproducerii umane. Este, oarecum, un sacrificiu al firii umane în interesul calității vieții. De altfel, sacrificii asemănătoare întâlnim la toate formele de viață (Cf. J. M. Pohier, *op. cit.*, pp. 83-84.

dusele unei reproduceri lăsată la voia întâmplării, nu poate fi, deci, maniera cea mai creștină de a respecta viața, reproducerea, ființele umane și înmulțirea lor¹⁴.

Este un punct de vedere responsabil care arată că, în fața fenomenului controlului nașterilor morala creștină nu poate tăcea, mai ales că el există ca fenomen biologic și social (societatea producându-l și abia, după aceea, recurgând la principiile moralei creștine). Ca fenomen biologic și ca problemă pusă teoretic, controlul nașterilor nu este păcat. Cât privește metodele de realizare a controlului nașterilor (cu excepția controlului natural și a cazurilor excepționale – de avort medical) apar serioase probleme, atât de ordin biologic, cât și de ordin social și, mai ales, de conștiință. Morala creștină nu poate să tacă în această privință.

La prima vedere, metodele de prevenire și control al nașterilor par egale, și aceasta, pentru că finalitatea lor este aceeași prin întreruperea procesului de naștere a unei ființe umane sau prin împiedicarea zămislirii. Toate însă își au neajunsurile lor, pentru că chiar din faza de intenție ele pun în discuție o realitate – viața – care se înscrie în numele celor despre care Dumnezeu a spus *că sunt bune foarte*. Chiar dacă ești colaborator al lui Dumnezeu în lume, nu ai dreptul să distrugi ceea ce se dezvoltă în mod normal, sănătos și voit de Dumnezeu. *Avortul* rămâne un păcat foarte greu de vreme ce el este o intervenție brutală de suprimare a unei ființe fără apărare, care în potență este un semen al tău. Avortul este justificat numai când, prin testele specialiștilor, se constată că embrionul este mort sau că evoluția lui organică a luat o turnură incurabilă care va exclude orice posibilitate ca el să fie cu adevărat om: ființă rațională, liberă și capabilă de relație conștientă cu alții.

Metoda interpernerii mecanice rămâne o simplă și dezgustătoare masturbare, în care femeia, de fapt, nu primește ceea ce trebuie să primească: structura chimică spermatică ce îi va asigura echilibrul hormonal, care este mult mai mult și mult mai important decât "juisarea" erotică. Folosirea spumelor spermicide au neajunsul că (fiind în general bazice sau acide), pot crea leziuni pe pereții uterului femeii cu consecințe neprevăzute mai târziu. Pilulele anticoncepționale, toate, au consecințe secundare, previzibile mai curând sau mai târziu datorită faptului că, în mod sistematic, ele modifică, falsificând, de fapt, metabolismul femeii. Multe dintre ele (dacă nu toate) sunt cancerigene. Știut fiind că celulele canceroase nu sunt produsul vreunui virus sau vreunui microb, ci al unor modificări produse la nivel de celulă, probabilitatea cancerului crește atunci când metabolismul femeii este într-un continuu proces de modificare forțată. Pe de altă parte, utilizarea contraceptivului oral, suspendând procesul procreator, eliberează femeia de anumite griji referitoare la sexualitatea ei, favorizând aspectul de "bun erotic", în detrimentul chemării ei de mamă. Contraceptivele orale, nu de puține ori, provoacă pentru totdeauna sterilitatea femeii sau în cazul sarcinii, un organism profund afectat din punct de vedere metabolic, poate favoriza afecțiuni genetice ale fătului. Steriletul (ca și avortul) afectează deopotrivă demnitatea și taina femeii. Dincolo de toate tainele trupului omenesc, femeia are parte de una metafizică, dacă nu chiar religioasă, aceea care o aseamănă cu "apele primordiale" peste care se mișcă Duhul lui Dumnezeu dându-le capacitatea de a da din ele viață.

14. Jacques-Marie Pohier, *op. cit.*, p. 94.

Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat oficial asupra metodelor de contracepție și planing familial. A lăsat să fie rezolvată pe plan pastoral, în relația dintre credincios și preotul duhovnic. Normativ rămâne sfatul Sfântului Pavel: abținerea de comun acord pentru o vreme (I Cor. 7, 5) și ceea ce spunea Sfântul Vasile cel Mare: stăpânirea pământului timpului nostru, adică, disciplinarea afectivității și corporeității noastre. Abținerea temporară de la relațiile trupesti nu înseamnă renunțare la alte dovezi de dragoste și de prețuire a tovarășului de viață, care, de foarte multe ori, pot fi mai tandre, mai profunde, mai delicate și mai durabile, chiar sublime, în comparație cu cele procurate prin relațiile trupesti. În abținerea periodică, soții afirmă autonomia persoanei față de automatismele firii. Această metodă de planing familial este acceptată de cea mai mare parte a moralistilor creștini, știut fiind că uciderea (orice motive s-ar invoca pentru justificarea ei) rămâne ucidere, și că, Dumnezeu însuși a pus în natură o ordine în care există perioade de fertilitate și perioade de nefertilitate.

"Problema controlului nașterilor și a formelor sale acceptabile nu poate fi rezolvată decât de fiecare cuplu creștin în parte. Soții nu pot lua o decizie dreaptă decât dacă acceptă angajarea lor creștină cu cea mai mare seriozitate, dacă cred în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, dacă evită să fie foarte neliniștiți cu privire la siguranța lor materială, dacă iau în considerare faptul că pruncii sunt o mare bucurie și un dar al lui Dumnezeu, dacă iubirea lor nu este egoistă și interesată, dacă-și aduc aminte că iubirea redusă la plăcerea sexuală nu este iubire adevărată"¹⁵. În acest sens este nevoie de o bună consiliere duhovnicească și o receptare pe măsură.

2. Bioetica și sănătatea fătului

Științele medicale au ajuns la asemenea performanțe, încât, nu numai că urmăresc evoluția fătului de la conceperea sa, dar, prin proceduri speciale (de ex. amniocenteza), pot fi depistate anumite malformații ale fătului, ba mai mult, și pre-dispozițiile pentru anumite maladii ale viitorului om. Ingineria genetică produce insulină, diverse vaccinuri, interferon și hormoni de creștere, detectează diverse boli (cum ar fi sindromul Down's, sindromul Lash-Nyan etc.) și corectează efectele genetice în uter înainte ca debilitatea să atingă creierul. Acest gen de intervenții, având o finalitate bună, este binevenit. Ele se înscriu pe linia tuturor formelor de tratament la care omul este supus de-a lungul vieții spre a-și întreține sănătatea, chiar dacă sunt intervenții din afară. Ele nu profanează fătul, așa cum cred unii. "Căutarea măsurilor terapeutice în vederea corectării defectelor genetice în celulele somatice este laudabilă și va trebui continuată. Acolo unde demnitatea și integritatea subiectului uman sau animal este deplin respectată, o asemenea cercetare va trebui încurajată", spune profesorul John Breck la New York¹⁶.

Există posibilitatea intervenției pe celulele germinale. Lucrul acesta s-a făcut la plante și animale. S-au creat exemplare cu performanțe comerciale și curiozități estetice. În lumea occidentală, în anii '80 a fost un enorm scandal din cauza con-

15. Jean Meyendorff, *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, YMCA-PRESS/O.E.L., Paris, 1986, p. 90.

16. Fr. John Breck, *op. cit.*, p. 21.

sumării cărnii de animale a căror creștere a fost stimulată cu hormoni. Obezitatea și alte maladii și-au făcut apariția datorită alimentelor consumate. Intervenția genetică la animale nu rămâne fără consecințe, cel puțin în parte, și pentru oameni.

Pentru că posibilitatea există, există și riscul intervenției pe celulele germinative umane. Pentru a se crea oameni mai potriviți pentru anumite condiții de viață sau care să corespundă unor exigențe conjuncturale, s-ar putea interveni în genomul uman, deschizându-se drumul unor urmări nebanuite. Nu există o anumită instanță care să hotărască unde și când să intervină. Bioetica sugerează instanțelor politice să se pronunțe. În societățile în care nu domină morala creștină, ci etica utilitaristă sau procedurală, riscurile folosirii ingineriei genetice nu numai în scopuri terapeutice, ci și eugenice, sunt mari.

Într-o lume marcată de curiozitate și de mirajul noului, al insolitului și al divertismentului, morala creștină trebuie să sensibilizeze autoritățile competente că utilizarea fără responsabilitate a tehnicilor de manipulare genetică se va dovedi catastrofală pentru că rezultatele intervențiilor pe celulele germinale sunt imprevizibile, întrucât apar de-a lungul a mai multor generații. În multe cazuri performanțele ingineriei genetice nu probează neapărat succesul medicinei, ci neagă adevărata intenție a ei, aceea *de a nu vătăma*, ci *de a vindeca*. Nu avem dreptul să transmitem generațiilor viitoare consecințele neașteptate ale unor taine dezastuoase. Viața este un dar al lui Dumnezeu, afectat de păcat, supus îmbunătățirii dar fără a fi expus unor primejdii nebanuite. În mintea savanțului nu există vreo linie de demarcație între terapeutic și eugenic atunci când obiectivul este performanța științifică. Această linie o poate stabili numai o conștiință iluminată de har. Or, aici revine responsabilitatea Bisericii.

3. Tehnici de înmulțire cu orice preț

La polul opus al limitărilor nașterilor stă voința expresă a unor cupluri de a avea copii cu orice preț. Desăvârșirea soților în iubire "presupune procrearea"¹⁷. Imposibilitatea procreerii nu trebuie înțeleasă drept pedeapsă a lui Dumnezeu sau boală. Sterilitatea în urma metodelor anticoncepționale, uneori nu poate fi socotită neapărat pedeapsă (ca imputație externă), ci consecință firească a păcatului. De cele mai multe ori, sterilitatea trebuie înțeleasă ca un semn din partea lui Dumnezeu că respectivului cuplu, din rațiuni neînțelese de noi, nu-i era necesară nașterea de prunci. Un mare rol are aici duhovnicul (la care, din nefericire, se apelează din ce în ce mai rar). Medicina a pus la dispoziție însă și mijloace excepționale de fertilizare a cuplurilor și este gata să pună în practică înmulțirea "în serie" prin clonare.

a) Multe din formele de sterilitate sunt tratate medicamentos. De peste 20 de ani în lume (de curând și în România) se practică cu succes fecundarea *in vitro*.

Această metodă de fertilizare se folosește în cazul în care femeia suferă de obstrucție tubară (atunci când trompele, care trebuie să asigure migrarea zigotului spre a se fixa pe peretele din spatele uterului, sunt secționate sau astupate). Ovulul este prelevat la ieșirea din ovar, este fecundat într-o eprubetă și minusculul embrion

17. Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Adevărul și frumusețea căsătoriei – Teologia iubirii*, vol. II, Alba Iulia, 1996, p. 219.

este implantat în uterul femeii care a furnizat ovulul. Dacă implantarea reușește, sarcina se va desfășura normal. Operația nu este însă simplă; uneori este nevoie de mai multe intervenții chirurgicale pentru prelevarea ovulelor; spre a nu se repeta anesteziile generale, se prevalează mai multe ovule, se fecundează, iar zigotii vor fi congelați; zigotii cei mai bine formați, vor fi plantați mai întâi, acțiunea se va repeta până la reușită.

În acest caz apar o serie de probleme de ordin moral, și anume: zigotii sunt deja ființe vii, ce se va întâmpla cu cei rămași? În situația în care recolta masculină este de la alt bărbat decât de la soț, copilul care se va naște riscă să nu-și cunoască niciodată tatăl, deși este un drept al său.

O altă cale prin care cuplurile fără copii rezolvă dorința lor arzătoare de a avea copii este folosirea "mamei de împrumut". Rolul acesteia constă în donarea sau vinderea ovulelor unei femei sterile, purtarea în pântece a ovulelor fertilizate ale altor femei spre a da naștere copiilor, purtarea în pântece a embrioanelor ale căror ovul și spermă au fost date de persoane anonime. Și în această situație apar probleme de ordin moral pentru că "chiar dacă donatorul rămâne sau nu anonim, o a treia persoană intră în interiorul cuplului familial care, prin natura lui, este unirea dintre *un bărbat și o femeie*"¹⁸. În situația utilizării unei asemenea metode pentru a avea copii, multe probleme apar după nașterea copilului. O femeie care nu a fost dispusă să facă sacrificiul de a naște un copil, e posibil să nu-l facă nici pe acela de a-l educa. În America, spre exemplu, sunt femei bogate care plătesc "mame" care se oferă să le poarte în pântece copiii. Uneori, mamele de împrumut se leagă atât de mult de "copiii" celorlalte, încât refuză să le restituie copilul încredințat în primele luni de viață. În aceste situații copilul apare ca o ființă de care se servesc cei maturi ca de orice bun și nu ca o persoană care n-a venit pe lume de dragul unora sau al altora. Copilul nu știe care este adevărata lui mamă. Ființa umană este biorelațională. Din momentul în care s-a întrerupt relația creată între prunc și mama care l-a purtat în pântece, apar serioase probleme pentru el, dar și pentru mama de împrumut (dacă e o femeie cu mintea întreagă). Cuplurile sterile trebuie să înțeleagă faptul că nașterea de prunci este un *dar*, nu ceva care lui i se cuvine în mod obligatoriu.

b) O primejdie pentru specia umană cu care se confruntă bioetica este intenția unor savanți de a trece la clonarea unor ființe umane pentru reproducerea de copii identice după un anumit tip de om. Cuvântul clonare vine de la grecescul clôn – ramură. Metoda constă în prelevarea unui ovul din care se scoate nucleul, în locul căruia se introduce nucleul unei celule embrionare din faza de blastocit. Apoi, ovulul în care s-a făcut transferul de nucleu se va introduce într-o "mamă purtătoare". Se va realiza în felul acesta o copie fidelă a pruncului născut pe cale naturală. Clonarea se anunță ca una din cele mai primejdioase "performanțe" ale geneticii. Bioeticienii au reacționat. Americanii au interzis încercarea de clonare a ființelor umane. În 12 ianuarie 1998 s-a semnat la Paris de către 19 state un document prin care se interzice clonarea ființelor umane. Este o primejdie care afectează profund morala familiei și morala creștină în general, cu urmări nebanuite pentru societate.

18. Andrew C. Varga, *The main issues in bioethics*, Paulist Press, New York, 1984, p. 110.

Transsexualitatea este o altă performanță a medicinei. La dorința părinților, geneticienii au azi posibilități să intervină pe făt și să-i schimbe sexul. Este, desigur, o performanță, dar ea ridică serioase probleme de ordin moral din cel puțin două motive: dorințele copiilor nu coincid totdeauna cu cele ale părinților, prin urmare, nimeni nu va putea să prevadă reacția unui copil, ajuns la maturitate, când va afla că, din punct de vedere sexual, el trebuia să fie altceva decât este; pe de altă parte, reușita *operației* presupune mai multe experiențe (care, desigur, se vor face pe ființă vie, nu teoretic). Prin urmare, mama va fi supusă mai multor operații, mai mulți embrioni sănătoși vor fi distruși, iar cei pe care s-a reușit transsexuarea, riscă să rămână cu malformații sau deficiențe diverse tocmai datorită intervenției pe ei.

c) Transsexualitatea poate fi realizată prin operații, la cerere, și persoanelor mature. De obicei sunt supuși unor asemenea operații hermafrodiții (care sunt foarte rari), unii bolnavi psihic (după ce medicii psihiatri dau garanții că pe cale medicală pacientul nu va scăpa de obsesia că el trebuia altfel sexuat decât este) și prostituții(-le). Operația aceasta este, desigur, o performanță chirurgicală (cum s-a dovedit și la noi în urmă cu doi ani), dar din punct de vedere moral, ea nu este validă. Și aceasta, din mai multe motive, între care am putea enumera: bolnavul psihic, de fapt, nu este vindecăt prin "schimbarea sexului"; dacă ar fi vorba de o reală schimbare de sex, bărbatul devenit femeie, ar putea naște, ceea ce este imposibil, pentru că din punct de vedere cromozomial, sexul nu a fost schimbat. Au fost schimbate numai configurațiile anatomice ale organelor genitale spre a semăna cu ale celuilalt sex, în realitate persoana care s-a supus operației este o femeie falsă și un bărbat fals. În fapt, schimbarea de sex nu face altceva decât să fabrice *material erotic* celor interesați. Din punct de vedere moral ea nu-și are nici o motivație, este, mai degrabă un abuz al științei fără conștiință.

*

În cele de mai sus am legat problemele ridicate de performanțele medicale de familie pentru că în familie, în interiorul cuplurilor umane se plămădește viața, material de cercetare pentru omul de știință. Părinții, genitorii (în orice situație s-ar găsi) au cel puțin aceleași obligații morale față de rodul trupurilor lor ca și oamenii de știință. Responsabilitatea fiecărui om în parte față de rodul trupului său crește, cu atât mai mult, cu cât între intervențiile genetice terapeutice, eugenice, manipulatorii și de inovații nu există granițe din punct de vedere științific. Există, însă, posibilități pentru producerea lor. Dacă nu are convingeri morale sau religioase, omul de știință are, deci, posibilități, curiozități și imaginație.

Pericolul posibilităților și imaginațiilor acestuia este real. Fără o evaluare etică a posibilității performanțelor genetice, specia umană va putea să fie afectată negativ, cu urmări neprevăzute, pentru totdeauna. Și aceasta, în numele unei libertăți rău înțelese. În faptul creației, omul a primit puterea de a stăpâni peste lume, puterea autocreației ("Creșteți și vă înmulțiți!"), a libertății și a autorealizării. Omul a primit puterea peste lumea creată, însă spre a o apăra, nu spre a o distruge. Cele trei puteri primite în calitate de chip al lui Dumnezeu trebuie exercitate în limitele sale de ființă creată, împreună-creată, cu celelalte ființe, de Dumnezeu. Cele trei puteri i-au fost date omului spre desăvârșire, nu spre pierzare. Omul are

posibilitatea creației (în limitele date), nu are dreptul să se considere un fel de Dumnezeu pentru aproapele, dispunând de viața sau moartea acestuia. Viața rămâne un dar și un drept al lui Dumnezeu. O familie educată din punct de vedere creștin va fi atentă cu fructul iubirii care o constituie familie și nu altceva. Aici morala creștină are un cuvânt greu de spus geneticianului și bioeticii. Viața este o realitate care trebuie evaluată cu respect, nu numai cu curiozitate. Nu putem socoti omul un *număr* sau o realitate materială, între celelalte, la îndemâna și dispoziția savantului aparținând unei lumi secularizate. Prin urmare, înainte ca savantul să-și exercite posibilitatea și responsabilitatea față de rodul trupurilor omenești, aceasta revine înainte de toate familiei, cu atât mai mult când ea se definește drept familie creștină.

De aceea morala creștină se opune oricărei forme de avort provocat. Pentru creștinism, omul este om din momentul zămislirii sale. Tocmai pentru acest motiv, în calendarul bisericesc zilele zămislirii unor mari personalități din istoria sfântă sunt zile de sărbătoare. Că în mod spontan, natura elimină ovulele, spermatozoizii și zigoții neviabili este o realitate benefică pentru viața ca atare. De ce n-ar fi unul din simptomele naturii făcută neperformantă prin păcat? Nu avem dreptul să-i mărim numărul suferințelor ei.

Cât privește înmulțirea cu orice preț, folosindu-se înseminările artificiale, nu se justifică moral. Dorința arzătoare de a avea și a crește copii trebuie educată și evanghelizată spre a deveni act generos prin dragostea care ar putea fi arătată față de copiii deja existenți. Inseminarea artificială se face cu costuri mari. Acestea ar putea fi puse în slujba iubirii creștine, decât în interesul unor dorințe egoiste de a fi cu orice preț mamă în sensul strict biologic al cuvântului. Dreptul de a procrea nu este nelimitat. Copilul trebuie să fie zămislit în cele mai firești condiții și să se nască în cele mai bune condiții, încât să se poată integra în societate. Este de dorit ca "părinții" și chiar medicul să-și ordoneze atitudinea și comportamentul moral mai mult spre copilul care s-ar putea naște decât spre dorința și cererea părinților.

Intervențiile pe făt pot fi legitimate moral, dacă nu comportă nici un risc pentru făt. Cele mai mici riscuri care ar putea fi îngăduite pot duce la urmări nebanuite. Intervențiile pe făt *nemotivate terapeutic* sunt violări nepermise ale unei ordini constituite deja. Ingineria genetică are tot dreptul să normalizeze eșecurile unei naturi în suferință, nu are însă dreptul să modifice ceea ce în natură este deja o realitate normală, performantă.

"MĂRTURISIRILE" FERICITULUI AUGUSTIN ȘI ACTUALITATEA PROBLEMATICII LOR PENTRU TINERII ZILELOR NOASTRE

Pr. drd. DAN BĂDULESCU

Personalitatea și opera Fericitului Augustin continuă să exercite și astăzi o influență covârșitoare în lumea creștină. El s-a născut la Tagaste în Numidia (astăzi Algeria) în anul 354. Tatăl, un funcționar, era păgân, iar mama sa, Monica, a rămas vestită în istoria creștinismului, model pentru mamele și văduvele creștine din toate timpurile. Lacrimile și stăruința ei în rugăciune au contribuit la botezarea lui Augustin în 387 la vârsta de 33 de ani de către Sfântul Ambrozio al Milanului. Perioada la care ne referim, mai precis din frageda tinerețe și până la botez, este descrisă de autor în lucrarea autobiografică *Mărturisiri*. Am ales în mod deosebit această lucrare deoarece, ca descriere a frământărilor unui suflet tânăr aflat în căutarea adevărului și a lui Dumnezeu și supus tuturor ispitelor, ea rămâne actuală în orice vreme. Din acest motiv vom încerca să facem paralele și legături concrete cu situațiile din zilele noastre, dovedind astfel afirmația anterioară și – sperăm – aducând întărire tinerilor de azi aflați în situații duhovnicești similare.

În anul 391 Augustin a fost silit să primească hirotonia în preot în orașul port Hippo unde ajunge episcop în 396. Până la sfârșitul vieții el a fost mărturisitor, duhovnic, judecător și învățător, organizator al carității creștine, apărător neobosit al credinței, autor al unei opere imense depășită doar de Origen. Creștinii catolici din Hippo pe jumătate păgâni, cât și îndărătnicii donatiști, l-au făcut pe Augustin să treacă de la atitudinea optimistă de tip neo-platonice la un sentiment mai circumspect. Roadele acestei atitudini se reflectă în două scrieri: *Mărturisiri* – lucrare de tinerețe și *De civitate Dei* – la maturitate. În această din urmă lucrare el face o distincție radicală între organizarea divină desăvârșită și cea omenească imperfectă și nedreaptă.

În opoziție cu maniheismul raționalist, Fericitul descoperă celebrul principiu "*Credo ut intelligam*", stabilind clar cu 1200 de ani înaintea lui Descartes raportul dintre credință, gândire și existență. Contribuția personală a filosofului francez, "*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*" nu a constituit nicidecum un pas înainte în clarificarea acestor întrebări esențiale, ci dimpotrivă a deschis drumul umanismului raționalist al renașterii.

Augustin moare la Hippo în 430, în timpul asediului făcut de vandalii arieni. În această perioadă în care puterea Romei se destrăma continuu, Fericitul Augustin îi învața pe creștini să întoarcă spatele lumii în care răul domnește nestingherit și să caute pacea împărăției cerești. Gândirea lui va domina atât evul mediu apusean catolic, cât și protestantismul de după 1500.

În privința doctrinei, în învățăturile Fericitului Augustin s-au strecurat trei erori eterodoxe. Astfel în lucrarea *De Trinitate* se afirmă purcederea Duhului și din Fiul (Filioque), idee reluată și de Fericitul Ieronim. Acest adaos inexact a fost introdus în crezul atanasian (și apoi în cel niceean) în Galia de sud pentru a contracara modalismul (sabelianismul) care reînviase în Galia și Spania în secolul al

IV-lea sub forma priscillianismului. Mai târziu această erezie a constituit după cum se știe unul din punctele fierbinți ce a dus la despărțirea de la 1054. Ea vine din accentul pus în mod eronat și filosofic pe **relațiile** intratrinitare: "Acești termeni (Tată, Fiul și Sfânt Duh) sunt utilizați în reciprocitatea lor și în relațiile reciproce" (*De trinitate* IV, 5, 6).

A doua eroare s-a produs în lupta contra pelagianismului care nega ereditatea păcatului original. Împotriva acestei erezii, Fericitul Augustin a introdus ideea absolutei predestinări, reluată 1200 de ani mai târziu de către Calvin. Aici întâlnim însă tot o erezie, cu toate că ea reprezintă extrema cealaltă, inversul pelagianismului. Consecințele ei pentru teologia ulterioară au fost din păcate surse de sminteală pentru credincioși și dispute aprige între teologi. Dintre aceștia Sf. Ioan Cassianul, Sf. Vincențiu de Lerini, Sf. Faust de Riez și alții au combătut aceste erori¹. În tratatele *Despre darul perseverării*, *Despre predestinarea Sfinților* și *Despre corupțiune și har*, Fericitul Augustin introduce categoria justițiară a "păcatului original" ca ofensă adusă lui Dumnezeu. Umanitatea devine prin aceasta o *massa damnata*, *masa perditionis*: "Nu printr-o nedreptate, ci printr-o sentință dreaptă păcatul unuia a atras osânda tuturor" (*Despre darul perseverării* VIII, 6), păcatul original devenind astfel și creditar. După cum se știe osânda aceasta este moartea care "nu poate fi o pedeapsă legitimă decât în măsura în care este consecința păcatului" (*Opus imperfectum contra Julianum*). Temeiul scripturistic al acestei transmiteri ereditare este găsit de Fericitul Augustin la Rom. 5, 12: "*Așa precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, tot așa și moartea a trecut la toți oamenii prin acela în care toți au păcătuit*". După Augustin, mijlocul prin care se transmite păcatul original este actul sexual, dar fără ca acesta să fie identificat cu însuși păcatul. Să ne recunoaștem aici nedumeririle ridicate și în sufletele cele mai evlavioase cu privire la această învățătură primită chiar și în Biserică! Cum putem fi trași la răspundere pentru un păcat pe care nu l-am comis, și nici nu puteam să-l evităm? La aceste întrebări mistuitoare se dau de obicei răspunsuri legate de unitatea ontologică a neamului omenesc și de ștergerea păcatului original prin botez. La capitolul antropologic despre transmiterea păcatului original legat de momentul concepției trupului și al sufletului răspunsurile atât de precise și de nezdruincinat ce ne dau de obicei tăria cunoștinței în dogmatică fac loc unor ipoteze nesatisfăcătoare (traducianismul și altele). Pe acest fond de nesiguranță (și nu de taină, antinomie, paradox!) s-au infiltrat concepții eretice teosofice și astrologice introducând noțiunile hinduiste ale karmei și reîncarnării ce dau soluții logice, raționale dar false. După Sfântul Grigore de Nazianz noi moștenim de la Adam moartea și nu greșeala (*Marele cuvânt catehetic*, cuvântarea 33, 9). Sau altfel spus, moștenim natura și nu păcatul! Suntem uniți prin natura căzută și nu prin păcatul strămoșesc. O posibilă traducere ne este

1. Cei trei Sfinți Părinți, apărătorii **semipelagianismului**, o doctrină antiaugustiniană din sudul Franței între 429 și 529. Ei se plasează între pozițiile extremiste ale lui Pelagius (liberul arbitru) și a Fericitului Augustin (predestinarea și concupiscența absolută). În ciuda *ortodoxiei* lor, al doilea sinod local de la Orange (529) condus de Caesarius de Arles la instigarea papei Felix IV (526-530) a condamnat semipelagianismul. Condamnarea a fost aprobată de papa Bonifaciu II, succesorul papei Felix. De la această dată semipelagianismul a fost declarat erezie în biserica romano-catolică.

indicată de Sfântul Fotie: "Printr-un om moartea a intrat în lume și prin păcat moartea, *pentru că* (gr. $\epsilon\phi' \omega$) toți au păcătuit ($\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$)" (al 8-lea răspuns către Amfilohie)². Dar știm că Scriptura nu se poate contrazice: "*Sufletul care va păcătui, acela va muri*" (Deut. 24, 16; Ezec. 18, 20). Consecințele logice ale acestei abordări l-au dus pe Fericitul Augustin, așa cum am arătat, la ideea predestinării. Vedem în această gravă eroare rătăcirile unor afirmații aberante milenariste de tipul "celor 144 000 de aleși" ai Martorilor lui Jehova. Iar dacă s-ar obiecta că e vorba totuși de o sectă, sau de o confesiune (biserica reformată) cu dreptul inofensiv al libertății de conștiință și o concepție religioasă proprie, să cercetăm mai îndeaproape dacă așa stau lucrurile.

În lucrarea sa *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, M. Weber a arătat cu argumente greu de combătut legătura dintre "orânduirea", "modul de producție capitalist" (după terminologia marxistă) și concepția calvină a predestinării, moștenită de la Fericitul Augustin. Bazându-se pe augustinism, teologia franco-germană a episcopilor carolingieni din sec. al IX-lea a pus bazele unui nou popor ales, unei rase: cea germană (apoi ariană). Dacă mai adăugăm și mentalitatea tal-mudică, distorsiune a poporului ales din Vechiul Testament, cu mitologii indo-iranene prelucrate de teosofie și antroposofie, avem rezultatul: ideologia național socialistă. Consecințele sunt cunoscute, astăzi se manifestă o recrudescență a mișcărilor neo-naziste (skin heads, WAR ș.a.), ceea ce demonstrează cât de periculoase pot fi aceste concepții ce ajung din teologie în politic și economic.

A treia greșeală dogmatică a fost aceea exprimată astfel: "Omne bonum meritum nostrum in nobis faciat, nisi gratia". Prin aceasta se respinge sinergia, colaborarea personală la lucrarea harului dumnezeiesc în vederea mântuirii, eroare reluată mai târziu de Luther în polemica sa contra scolasticii tomiste. Pe lângă aceste mari erori suntem nevoiți să mai semnalăm și pe aceea de a fi crezut (împreună cu Fericitul Ieronim) că Dumnezeu este vizibil spiritual în esența Lui, greșeală reluată printre alții și de Varlaam calabrezul în disputa cu Sfântul Grigorie Palama.

Aceste erori sunt desigur consecința formației speculativ filosofice neo-platonice de care Fericitul Augustin nu s-a putut dezbara pe deplin (pentru aprofundarea acestor aspecte vezi studiile regretatului părinte francez ortodox Patric Ranson). Iată încă un avertisment serios pentru acei intelectuali de azi înclinați spre căutări și fabulații de tip gnostic, dar neavând statura moral-religioasă, adică sfințenia Fericitului Augustin. Raționalismul filosofic al lui Augustin a dus din păcate și la juridismul de tip roman, pe care l-a putut abandona Sfântul Ambrozio al Mediolanului. De aici doctrinele "păcatului originar", "predestinației", "indulgențelor", "purgatoriului" și "infernului creat" ca loc de penitență – erori ce au marcat și continuă să marcheze teologia romano-catolică, fiind și obstacole de netrecut în unirea bisericilor.

De pe această poziție de cel mai mare filosof creștin, Fericitul Augustin a rămas străin de energiile necreate, încercând încreștinarea tezelor platonice, printre care și "arhetipul", care a fost dezvoltat în secolul nostru de C. G. Jung și Mircea Eliade. Pericolul formației filosofice gnostice este foarte mare, în trecut căzându-i pradă mari gânditori creștini ca: Origen, Arie, Nestorie, iar în secolul nostru V.

2. P. S. Fotios, *Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți*, Deisis, 1994 p. 83.

Soloviev, S. Bulgakov sau N. Berdiaev. În toiul luptei contra ereziei maniheiste și pelagianiste s-a pus și problema distincției între liberul arbitru și grație care a dus la doctrina catolică despre "donum superaditum". De aici și conflictul nerezolvat dintre libertate și har. Încheiem aici acest expozeu critic, nu fără a aminti de atitudinea lăudabilă a Fericitului Augustin de a recunoaște și a retracta în scris, pe cât i-a stat în putință, o parte din erori.

Revenind la *Mărturisiri*, putem afirma fără teamă că actualitatea acestora dincolo de timp și spațiu este mai presus de orice îndoială. Procesul prin care trecem un tânăr intelectual frământat și scindat între plăcerile lumești, ereziile de tot felul și căutarea sinceră de Dumnezeu, poate fi surprins de mulți dintre noi chiar azi, după 1500 de ani. Înlocuind maniheismul cu ereziile actuale: secte, yoga, new age, vom vedea paralelismul și mai ales drumul, soluția, nădejdea ieșirii din acest hățiș. Aceasta însă cu condiția – pe care a aplicat-o Augustin! – sinergie, conlucrării personale cu harul divin. În cele ce urmează vom căuta să scoatem în evidență unele aspecte legate de actualitatea ziditoare a *Mărturisirilor*.

La 17 ani tânărul Augustin ajunge în Cartagina, capitala Africii de nord. Iată deci pe adolescentul din orașelul de provincie ajuns în metropola cea plină de ispite, un moment prea bine cunoscut celor ce vin și astăzi la studii în capitală. "Non dum amabam, et amore amabam ... Quaerebam quid amarem, amans amare ... Amare et amari dulce mihi erat, magis, si et amantis corpore fuerer." (Nu iubeam, dar îmi plăcea să iubesc... A iubi și a fi iubit îmi era mai ales plăcut dacă mă bucuram și de trupul ființei iubite), III 2(1). Metropola i-a mai oferit tânărului și distracțiile irezistibile ale teatrului (III 2, 2-3). Ce lesne putem înțelege aceasta azi când oferta de spectacole s-a înzecit! Teatre, stadioane, săli de sport, meciuri, spectacole rock, festivaluri de muzică ușoară, și ca și când toate aceste evenimente "live" (pe viu) nu ar fi fost de ajuns, iată noutățile electronice: cinematograful, televizorul, video, radio-casetofonul, CD, cyber space cu virtual reality pe internet. Cantitatea de destine imaginare de astăzi este imensă. Mii de filme, seriale TV și jocuri pe calculator îi dau prin mass media omului contemporan aceeași "hrană" iluzorie, îndeplinesc aceeași funcțiune ca și teatrele de odinioară.

Semnalul de trezire spirituală a tânărului Augustin a fost citirea cărții *Hortensius* de Cicero (azi pierdut): "Illo vero liber mutavit affectum meum" (Într-adevăr cea carte a schimbat simțirea mea) Totuși, simpla pornire către cele spirituale, chiar dezinteresată fiind, nu este suficientă pentru găsirea căii adevărate. Chiar depășind faza materialismului cras, lumea "spirituală" este la rândul ei plină de fantasme, "basme și eresuri". "Eresurile" sunt erezii, iar acestea s-au înmulțit de-a lungul anilor ca neghina din parabolă. Fericitul Augustin a fost atras de maniheeni așa cum astăzi unul se duce la yoga sau la vreo sectă neo-protestantă, ori la meditația transcendentală, MISA, sau poate baha'i. Întocmai ca în situația Fericitului Augustin cei 40 de ani de comunism ateist au creat teren sufletesc uscat, hrănit cu deșertăciunile materialiste: ideologii și distracții, "panem et circenses", determinând o foame a sufletului după cele duhovnicești. În anii 80 această foame a început să fie satisfăcută pe ici pe colo cu elemente de new age, fenomen ce a luat amploare după revoluție, perioadă ce se poate compara cu cei 9 ani în care Augustin a rămas în cadrul maniheiștilor "deținători ai adevărului".

O motivație a atracției către maniheism ni se dă în cartea III 7, 12-14 în felul materialist păgân în care Îl concepea Fericitul Augustin pe Dumnezeu. Astăzi, sub influența materialismului scientist ateu întâlnim tineri studenți care Îl concep pe Dumnezeu ca pe o "putere", o "cuantă", o "energie" și altele de același fel.

Concepția maniheistă acționa ca un anesteziec sufletească care îl absolvă pe om de responsabilitatea păcatelor. Libertatea de care se face atâta caz în "lumea civilizată" nu este decât o camuflare stângace a înclinației spre păcat, a concupiscentei ce este investită prin fel de fel de doctrine hedoniste cu rangul de necesitate, ba chiar de virtute și de ideal!

După câțiva ani Augustin devine profesor de retorică în orașul natal Tagaste, unde ajunge acea călăuză oarbă ce-i duce în prăpastie pe alți orbi. Unul din aceștia a fost prietenul care s-a îndepărtat de la dreapta credință. Lucrurile se agravează când cel ce s-a smintit îndeajuns începe să-i smintească și pe alții, adesea în necunoștință de cauză, devenind propagandist zelos (și uneori bine plătit) al unor rătăcirii de tot felul. "*Sminteala trebuie să vină, dar vai de cel prin care vine*", căci, după cum a spus Mântuitorul, "*mai bine i-ar fi fost aceluia să-și lege de gât o piatră și să se arunce în mare*".

În cartea IV 3, 4-5 se abordează un nou subiect de mare actualitate: astrologia. Augustin a luat contact cu alcătuitoarii de horoscoape și ar fi rămas în eroare dacă nu ar fi dat de un bătrân onest care i-a dezvăluit deșertăciunea acestei pseudostiințe. La întrebarea: dar cum se face că uneori se adevăresc niște preziceri, acela le-a pus pe seama întâmplării. Într-adevăr studiind caracterul unei persoane născute sub semnul berbecului recunoaștem datele descrise în manuale la persoanele născute în aceasta. Dar iarăși întâlnim aceleași trăsături la cineva născut în septembrie. Pentru a lămuri această contradicție astrologii au recurs la o porțiță de scăpare și anume la așa-numitul "ascendent" – adică poziția soarelui în momentul nașterii. Însă și aici domnește confuzia: cei mai mulți oameni nu-și cunosc ora exactă a nașterii, gemenii născuți la o mică diferență se manifestă diferit. Se mai fac și preziceri sociale, evenimente globale, diagnostice și compatibilități în dragoste și profesiune. Toată mișcarea new age ce ia o tot mai mare amploare se bazează pe prezumția astrologică. "Erele" la care se referă acești prooroci de sorginte ocultă francmasonică și teosofică, se delimitează după criteriile astrologice potrivit cărora soarele parcurge în chip regresiv timp de aproximativ 2160 de ani un sector celest din cele 12 numite zodii. Acest parcurs are consecințe majore ce determină schimbări cu un caracter evolutiv ciclic în mentalitatea, cultura și chiar spiritualitatea omenirii. În momentul de față suntem martorii trecerii de la era Peștilor la cea a Vărsătorului sub semnul cărui se va instala o nouă eră. Se poate constata cum procesul de *precesie* (mișcare astronomică) inversă devine o utopie de tip dublu milenarist (2000 de ani de fericire în Vărsător). Privind presa vom observa vulgarizarea și răspândirea în masă a acestor "horoscoape pentru toți". Dacă la acestea adăugăm și zodiacele chinezești și indiene lucrurile se complică și zăpăceala crește. Singurele lucruri demne de păstrat sunt realitățile astronomice, pozițiile și mișcările astrelor ce pot fi studiate științific. Planetelor nu li s-a dat putere peste oameni iar destinul și predestinația decursă din astrograma natală – fie ea și întocmită cu exactitate – nu sunt altceva decât superstiții păgâne într-o formă modernă și științifică. Vedem că Augustin era greu de convins de absurditatea astrologiei, așa cum în zilele de azi este greu de a lămuri pe cei creduli de falsitatea ei.

Profesorul de retorică din Tagaste primește post în Cartagina continuând să rămână adeptul falsei asceze maniheiste. În cadrul acestor secte și mișcări new age întâlnim vegetarianismul, abținerea alcoolică, refuzul de a fuma și alte virtuți cu care aceștia îi impresionează pe creștinii superficiali care găsesc că prin comparație cu stilul de viață al sectanților și al preoților de mir nu este la înălțimea misiunii lor. Dar izvorul acestor înfrânări ale sectanților rigoriști – donatiști, catari și "vegani"³ (greenpeace ecologiști ai zilelor noastre) – este mândria și lăudăroșenia și nicidecum dorința de a-L slăvi pe Dumnezeu, lucru pe care ar trebui aceștia să îl aibă în primul rând în vedere.

Totuși căutarea sinceră și rugăciunile mamei nu rămân fără răspuns și Fericitul ajunge la Milano în preajma aceluia om providențial – Sfântul Ambrozie – pe care începe să-l iubească "cum amare coepi", datorită sfințeniei vieții sale. În viața tuturor rătăciților care strigă după Domnul pronia divină lucrează în chip nevăzut prin mijlocitori potriviți (oameni, cărți poate vreo biserică sau câteodată toate acestea împreună). Desigur că prin comparație cu învățătura Sfântului deșertăciunile maniheiste au pălit cu totul. Astfel se destramă ereziile în momentul întâlnirii unui duhovnic iscusit ce poate readuce sufletul pe drumul cel bun.

În planul familial însă lucrurile nu se lămureau tot atât de lesne. Silit să rupă legătura cu femeia iubită, Augustin cerc în căsătorie – la sugestia mamei – o fată minoră, iar răgazul de doi ani până la majorat este trăit cu o a treia femeie, tot nelegitimă. Iată cât este de greu a repara răul început cu ușurătatea tinereții.

La Milano intră în contact cu filosofii neo-platonicieni Plotin și Porfir ce completează orizontul cultural și intelectual al Fericitului. Anul 386 este legat de momentul culminant din grădina din Milan în care o voce de copil îi spune: "tolle, lege" – ia, citește. Dând ascultare glasului, Augustin a deschis la întâmplare Sfânta Scriptură la Romani 13, 13-14, pasaj ce i-a deschis ochii sufletului și i-a spulberat toate îndoielile și șovăielile prin tăria cu care exprimă mesajul adevăratei atitudini creștinești: *nu în desfrânări... Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos iar grija de trup să nu o faceți spre poftă*". Desigur că astfel de revelații trebuie primite cu prudență și numai Biserica și duhovnicul pot garanta autenticitatea acestora de care putem fi ușor înșelați.

Momentul botezului a fost în înălțătoarea noapte de Paște, 24 aprilie 387 în compania fiului său Adeodatus și a prietenului Alypius. În primele veacuri botezarea maturilor era o practică curentă, însuși Sfântul Ambrozie primind astfel botezul, ca și Sfântul Constantin cel Mare și cei trei dascăli ierarhi: Vasile, Grigore și Ioan.

Bucuria botezului i-a fost umbrită de moartea mamei sale, Sfânta Monica, care a avut fericirea de a vedea în timpul vieții convertirea: soțului, fiului și a nepotului, devenind creștini, desigur, și prin rugăciunile, evlavie și râvna ei. Aici se oprește cronologic firul *Mărturisirilor* scrise între 397-401.

Așadar, vom găsi temeiul acestei cărți în cap. II 3-5, și anume: cartea a fost scrisă nu pentru Dumnezeu, Care citește inimile și cugetele și Care știe după număr perii capului nostru, ci spre zidirea sufletească a aproapelui, a celor ce, în situații asemănătoare, pot găsi aici un sprijin și o îndrumare. Situație care se petrece și în

zilele noastre în care deruta sufletească a fost deja semănată de cei ce duc o viață necreștină inundată de ateism și înclinată spre o religiozitate păgână.

Introducerea cărții I 1 (1) prezintă raportul ce trebuie să existe între oameni și Dumnezeu în decursul istoriei: "Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" – "Căci ne-ai făcut pe noi după Tine și neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni în Tine."

Cartea II 8 (15) ne pune în față problema actualizată de consiliul Europei și alte instituții de acest gen, a drepturilor "minorităților sexuale": "Așadar faptele urâte care sunt contra firii în orice loc și totdeauna trebuie mustrate și pedepsite (subl. ns.), așa cum au fost cele ale sodomizilor, fapte care dacă ar fi făcute de toate neamurile, ar fi puse de legea dumnezeiască sub învinuirea aceluiași păcat. În adevăr este călcată însăși societatea care pentru noi trebuie să existe cu Dumnezeu, atunci când aceeași natură, al cărei autor este El, se pângărește prin destrăbălare." Păcatul acesta este păcat strigător la cer și nici un liberalism sau vreo "toleranță" nu vor putea nega caracterul antisocial și antinatural al sodomiei. Înfierea ei la toate nivelele își găsește justificarea scripturistică și patristică.

Tot în partea I, cartea III 12 (21) vedem disperarea cu care apelează Monica la preoți și episcop pentru îndreptarea fiului său. Cu tact bisericesc arhiereul recomandă răbdarea și stăruința în rugăciuni. Mamele din zilele noastre să urmeze exemplul sfintei Monica, să nu-și piardă nădejdea și să stăruie în rugăciune, post și milostenii, cu toate că momentan schimbarea dorită nu se produce, întrucât tânărul(a) se încăpățânează în rătăcire și răzvrătire neascultând nici de părinții trupești, nici de cei duhovnicești. Dar până la sfârșit lacrimile mamei vor birui.

Altă problemă comună a timpului de atunci și de acum, cu mici adaptări la contextul social-istoric concret, este cea a ereziilor. Curente care de-a lungul istoriei s-au intitulat "noi" sau "neo", cum avem astăzi neo-protestantismul sau noua eră (new age) se dovedesc la o examinare mai atentă reluarea unor erezii condamnate cu multe secole în urmă. De fapt o dată cu cele 7 Sinoade ecumenice au fost anatematizate toate ereziile. Aceste erezii fiind stârpite pe moment și dispărând un timp, apar ca neghina din pildă și trec drept noutăți în ochii celor ignoranți. Astfel dinspre focarul ereziilor de tot felul, spațiul *euro-atlantic*, se lansează la modă dragostea pentru natură, apărarea drepturilor animalelor și exagerările naturiste. Se aude tot mai des de "mama natură", sau "mama pământului" și nu de Tatăl cel ceresc, adică se adoră creatura în locul Creatorului. Rădăcinile acestei atitudini se găsesc în panteismul de tip hindus și în învățăturile metempsihozei și metemsoatozei, și iată în cartea III 10 (18) efectele acestor învățături asiatice asupra tânărului Augustin: "Și am crezut sărmanul că o mai mare milă trebuie acordată fructelor pământului decât oamenilor pentru care se produceau".

Învățăturile ziditoare ale *Mărturisirilor* nu se limitează doar la aspectele social-morale arătate până acum, ci ele dau răspunsuri și în domenii cum ar fi acela al esteticii, și anume raportul dintre formă și fond. Ne amintim de discuțiile de la sfârșitul secolului trecut și ne mirăm de sterilitatea și inutilitatea lor, de acei intelectuali și esteticieni "culți" care au omis cu siguranță pasajul din V 6 (10): "Eu învășasem chiar de la Tine că ceva nu trebuie numit adevăr prin faptul că se exprimă cu elocință, nici fals, fiindcă semnele buzelor sunt fără artă; nici nu este adevărat prin faptul că se exprimă în stil neșlefuit, dar nici fals, prin faptul că vor-

birea este strălucită ...". Iată cât de limpede este exprimată independența celor două categorii. Dacă ne amintim acum de dictonul antic "mens sana in corpore sano" să nu uităm că era vorba de un deziderat. În termeni creștini duhul sănătos poate sălășlui în trupul vătămat (vezi Sfântul Apostol Pavel, Sf. Vasile cel Mare și alții) și să-l mântuiască, dar invers nu se poate nicidecum. Căci Mântuitorul a spus mai bine în rai plin de betșuguri trupești – care vor fi împlinite la învierea cea de obște – decât cu trupul întreg, sănătos și voinic în focul iadului. Prin urmare fondul (conținutul) sfințește forma și nu viceversa.

Cartea VI 5 (7) oferă credincioșilor și preoților de astăzi argumente sănătoase și de bun simț pentru combaterea necredinței în Dumnezeu a semenilor noștri secularizați, agnostici sau chiar ateï. La acuzațiile lor asupra credinței "oarbe" sau a afirmației "crede și nu cerceta" (lăsând la o parte faptul că această afirmație nu se găsește în Sfânta Scriptură cum se afirmă de obicei după "învățământul politic cetire", ci la Sfântul Ioan Gură de Aur: "Aceasta o credem, dar cum e, nu iscodim"), replica o găsim la Fericitul Augustin: "... când mă gândesc cât de multe lucruri credeam pe care nu le văzusem și nici nu fusesem martor când se petreceau... care, dacă nu ar fi crezute nu am face chiar nimic în această viață... m-ai convins că nu aceia care cred în Cărțile Tale, ci cei care nu cred trebuie învinuiți". "Așadar cum eram neputincioși să aflăm cu rațiunea limpede adevărul, și de aceea aveam nevoie de autoritatea Sfințelor Scripturi, începusem deja să cred că Tu nu ai fi acordat în nici un mod o autoritate atât de mare acelei Scripturi pe toate regiunile pământului dacă nu ai fi voit ca prin ea să Ți se creadă Ție și prin ea să fii căutat".

La VI 12 (22) se revine la aspectul de "rob al plăcerii" – *libidinis servus* – pe care îl mărturisește posterității Fericitul. Prea bine îl înțelegem în vremile de azi supra-saturate de mesaje erotice din toate părțile: filme, teatre, ziare, reviste și casete porno, reclame, discoteci, muzică, ba chiar în ultima vreme computerul personal (prin internet) și telefonul (liniile erotice)! Toate acestea sunt mijloacele prin care acționează "statul magic"⁴. "... legat de boala trupului, cu o distrugătoare dulceață îmi târam lanțul și mă țineam să-l dezleg, ca și când aș fi fost lovit de o rană respingeam vorbele celui ce mă sfătuia de bine ca și mâna celui ce voia să mă dezlege... dar «Sfatul Tău rămâne în veac». Din acest sfat Tu luai în răs ale noastre și ne pregăteai pe ale Tale, având să ne dai nouă «hrană la vreme» și să deschizi mâna și să sature sufletele noastre de binecuvântare". Scăparea din robia cărnii este posibilă numai dacă duci o viață trăită după învățăturile creștine.

Una din învățăturile rătăcite ce se răspândește prin materiale editate de fundația *Silva Mind Control* și anume *Teachers of God*, este negarea pocăinței și a mănici asupra sinelui, susținându-se autoiertarea, căci se zice cu vicleșug: "Dacă pe tine nu te poți ierta, cum îi vei ierta oare pe ceilalți?". Noțiunea de păcat, fie el de moarte, împotriva Duhului Sfânt sau strigător la cer nu este primită de acești psihologi, falși "învățători" ce resping dogmele Bisericii ortodoxe (care este *toto-dată* și *catolică* și *ecumenică*) despre pocăință, mântuire, viață veșnică în rai sau în iad (chiar dacă acestea sunt privite ca niște stări!). Acestora li s-a răspuns deja în cartea IX 4 (10): "... fiindcă nu altă natură a neamului întunericului păcătuia în

4. I. P. Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, Nemira, 1994.

mine, cum zic aceia care nu se mânie pe ei înșiși și «adună pentru ei înșiși mânie în ziua mâniei și descoperirii dreptei Tale judecăți»".

În cartea IX la 7 (15) găsim și o prețioasă mărturie a priorității cântărilor psaltice în părțile orientale ale imperiului. Sfântul Ambrozie este cunoscut ca fiind creatorul cântărilor psaltice antifonale în apus. Dar iată mărturia ucenicului său și Părinte bisericesc latin: "Atunci s-a instituit obiceiul ca să se cânte imnuri și psalmi după obiceiul părinților din Răsărit... iar de atunci au fost păstrate până astăzi de multe și de aproape toate comunitățile Tale din celelalte părți ale pământului".

În ceea ce privește viața de familie cu raporturile dintre soți, sau dintre soacră și noră, lucruri aparent neînsemnate din punct de vedere teologic, dar extrem de importante în menținerea armoniei "celulei societății" ce este totodată prin taina cununiei o *micro biserică*, Fericitul Augustin ne prezintă în cartea IX 9 (19-20) portretul cu adevărat model al Sfintei Monica, mamă, soție și noră exemplară: "Dar ea știa să nu se opună sofului ei când era mânios, nu numai cu fapta, dar nici cu vorba... A învins pe soacră sa – care la început era mâniată contra ei de șaptele unor sclave rele – a învins-o prin gesturi respectuoase, stăruind în îngăduință și blândețe". Iată într-adevăr atitudinea vrednică de urmat și pentru soțiile și mamele creștine de astăzi. Și iarăși să luăm aminte la rugăciunea plină de recunoștință pe care o înalță fericitul la sfârșitul cărții IX pentru părinții săi: "să-și amintească la altarul Tău Doamne de Monica, serva Ta, cu Patricius, odinioară soful ei, prin al căror trup m-ai adus pe mine în această viață, în ce mod, nu știu". Aceste cuvinte pătrunse de o mare dragoste filială vin să contrazică opinia după care Augustin a considerat păcatul originar ca fiind de natură sexuală, antrenând după el acea viziune negativă asupra relațiilor trupesti preluată de biserica apuseană. Poporul român păstrează cu sfințenie rânduiala parastaselor ce s-au făcut, se fac și se vor face întru pomenirea sufletelor părinților și fraților noștri adormiți ce odihnesc aici și pretutindeni.

Partea a II-a, cartea X 6 (9) ne dă o admirabilă definiție de teologie negativă a lui Dumnezeu. Orice urmă de materialism sau panteism este spulberată cu tărie: "Am întrebat adierile care suflă și a zis tot aerul cu locuitorii săi: «se înșală Anaximenes, eu nu sunt Dumnezeu»... Am întrebat toată zidirea lumii despre Dumnezeul meu și mi-a răspuns: «Nu sunt eu, ci El m-a făcut»". Dar iată că această zdrobitoare mărturisire pe care s-a clădit teologia apuseană timp de secole a ajuns să fie contestată tot acolo, mai întâi prin tezele școlii de la Chartres care identificau pe Duhul Sfânt cu sufletul lumii, trecând prin panteismul Renașterii și al lui Spinoza la cel al romanticilor, pentru ca să eșueze lamentabil în materialismul empiric al lui Feuerbach sau cel "științific" al lui Marx. Consecințele nenorocite ale acestor speculații le-am trăit timp de 40 de ani cu sechelele lor ce se mai simt ici și colo în reflexe îmbătrânite, uneori chiar și la cei tineri.

Privirea Fericitului se ascute cu fiecare capitol pătrunzând – în căutarea lui Dumnezeu – în taințele sufletului omenesc. Și aici ne putem recunoaște, cel puțin în anumite momente, ca fiind vizați de următoarele rânduri: "Dar de ce «adevărul produce ură» (Ioan 1, 5; 12, 35)?... dușman li s-a făcut oamenilor omul Tău care predică adevărul... (Ei) Iubesc adevărul când luminează, dar îl urăsc când acuză.

Căci, deoarece nu vor să fie înșelați, dar vor să înșele, îl iubesc când se arată el însuși dar îl urăsc când îi arată pe ei înșiși".

Cele scrise la capitolul 31 (46) ne sunt de mare întărire sufletească în perioadele de post. Slăbiciunile noastre pot fi mai mari sau mai mici, dar în nici un caz nu se poate invoca "Nu ceea ce intră în gură strică pe om" așa cum se obișnuiește, scos din context. Fericitul Augustin mărturisește – așa cum a făcut-o pe parcursul acestei exemplare lucrări –: "Eu nu mă tem de necurăția mâncării, ci de necurăția poftei". Și mai departe (47): "Pus în fața acestor ispitiri, eu zilnic port luptă contra dorinței de a mânca și a bea. Căci nu pot să o tai odată și pe urmă să nu mă ating, așa cum am putut cu privire la împreunarea trupească".

Ispitele ne vin după cum se știe prin cele cinci simțuri. În privința auzului găsim la capitolul 23 (50) o referire foarte importantă cu privire la muzica bisericească: "... și mi se pare mai sigur ce mi s-a spus de Atanasie, episcopul Alexandriei, care făcea ca cititorul psalmului să cânte cu o moderată mlădiere a vocii, încât să pară că citește mai mult decât cântă... sunt înclinat – *fără să exprim o părere asupra căreia nu se poate reveni* (subl. ns.) – să aprob obiceiul de a se cânta în Biserică, pentru ca, prin desfătarea urechilor, sufletul, prea slab încă, să se ridice la simțământul evlaviei. Totuși, când mi se întâmplă ca să mă miște mai mult cântecul decât ceea ce se cântă, mărturisesc că păcătuiesc, meritând pedepsă, și atunci aș prefera să nu aud pe cel care cântă". Este și ceea ce a preferat Jean Calvin (fr. *Chauvin*, de unde vine și *șovinismul*, lucru prea puțin cunoscut!), scoțând drept urmare muzica din cultul reformat. Este o atitudine "muzicoclastă", tipică pentru iconoclasmul protestant și reformată din secolul al XVII-lea. În zilele noastre însă se petrece în apus un fenomen de reintroducere a icoanelor ortodoxe (de obicei rusești), un prim pas necesar dar nu și suficient de reîntoarcere la Biserica cea "una, sfântă, catolică (καθολικη) și apostolică".

În anii '90 a apărut pe standurile de cărți o adevărată avalanșă de cărți ezoterice și oculte, de neimaginat în anii dinainte. Nici cei mai îndrăzneți și optimiști "căutători" nu aveau acces (fie și în copiile xerox pirat, samisdat) la ceea ce se poate procura azi în materie de yoga, astrologie, tantra, numerologie, magie, divinație, teosofie, antroposofie, SF, paranormal, parapsihologie, franc-masonerie, gnosticism, într-un cuvânt acel "ghiveci" spiritualist numit new age. Paragraful (50) tratează problema acestui fel de rătăcirii: "Aici se adaugă altă formă a ispitirii, cu mult mai periculoasă. Căci... mai există în suflet o altă plăcere deșartă și curioasă îmbrăcată cu numele de cunoaștere și de știință, o plăcere nu a desfătării în trup, ci a experimentării prin trup. Aceasta fiindcă se află în dorința de a cunoaște, iar ochii sunt cei dintâi în a cunoaște prin simțuri, a fost numită pe drept cuvânt «pofța ochilor» (Ioan 2, 16) căci în chip natural, ochilor le revine vederea". Această atitudine se întâlnește printre alții la gnosticul modern Rudolf Steiner⁵,

5. (b. Feb. 27, 1861, Kraljevik, Austria – d. March 30, 1925, Domach, Switz.), Austrian born scientist, editor and founder of antroposophy, a movement based on the notion that there is a spiritual world comprehensible to pure thought but accessible only to the highest faculties of mental knowledge; cf. Enciclopedia Britanica CD 98.

creatorul antroposofiei, exprimată în 1890 la Weimar. Luând contact cu activitatea lui Nietzsche, Steiner a dezvoltat ideea potrivit căreia drumul omenirii către cele spirituale trebuie să treacă prin observarea și experimentarea lor, ca și cum acestea ar fi ceva ce se află în lumea sensibilă și nu în spatele ei. Ce-i drept Steiner a descris în lucrarea sa *Cum dobândim cunoașterea lumilor superioare* dezvoltarea și antrenarea unor organe de simț suprasensibile numite *chakre*⁶ cu ajutorul cărora se puteau percepe în planurile eteric și astral. Această concepție cade (chiar și fără să vrea) în pericolul monismului panteist. Teologul protestant suedez Hjalmar Sundén a surprins în mod clar eroarea lui Steiner și a celor ca el, eroare tipică de manifestare a "poștei ochilor": "El (Steiner) a crezut că a scrutat cu ajutorul organelor sale oculte «memoria ancestrală cosmică» sau a citit în cronica lui Akasha⁷, ceea ce este același lucru. Dar ceea ce el «a scrutat» și «a citit» erau sinteze curioase din ceea ce el însuși a citit în cărți accesibile tuturor"⁸. Prin acești "ochi" de călăuză oarbă ce-i duce și pe alții în prăpastie au venit toate ineptiile și himerele cu care suntem (și vom fi în mod progresiv) inundați ca o alternativă modernă a ereziilor din vechime. Deșertăciunea lor este evidentă, însă ea trebuie revelată și celor mulți naivi, neștiutori, curioși și ușuratici ce se amăgesc cu ușurință.

Afirmațiile lui Ioan P. Culianu (ce a practicat la rândul său ocultismul, magia și chiar drogurile!) cu privire la "statul magic", reprezentat la maximum de SUA cu acea "uzină de vise" – Hollywood (ce fel de "holly" este această pădure se vede lesne după ce te afunzi și te rătăcești în ea!) – se adevăresc patristic în capitolul 35 (55): "Din acest morb al poștei de spectacole se pun în lumină anumite miracole. De aici se purcede la scrutarea lucrurilor ascunse ale naturii care este exteroară nouă, a căror cunoaștere nu folosește la nimic, și oamenii nu doresc altceva decât faptul de a ști. De aici purcede ceea ce se caută din același scop al științei perverse prin artele magice". Cum acționează "statul magic"? Simplu, bazându-se chiar pe acel morb arătat de Fericitul Augustin și satisfăcând variatele înclinații de la ocultism, știință, SF, aventuri, thriller, erotism până la pornografie. Dar oare dacă s-ar nimici Hollywood-ul din temelii s-ar rezolva situația? Desigur că ar dispărea un mare focar de infecție sufletească, dar cauza nu acolo rezidă ci în voința liberă înclinată spre păcat. Nimicindu-se Hollywood-ul ar apărea în mod sigur peste un timp altceva poate chiar mai îndrăcit, continuând lucrarea magică. Hollywood-ul trebuie nimicit mai întâi în noi înșine prin despățimire cu ajutorul

6. Cu toate că Steiner a descris în repetate rânduri hinduismul și în general ocultismul asiatic ca fiind "luciferice", antroposofia sa este o sinteză de hinduism teosofic combinat cu scientism rozi-crucianist rezultând un soi de evoluționism spiritualist.

7. *Akashic record*, în ocultism, compendium of pictorial records, or "memories", of all events, actions, thoughts, and feelings that have occurred since the beginning of time. They are said to be imprinted on Akasha, the astral light, which is described by spiritualists as a fluid ether existing beyond the range of human senses. The Akashic records are reputedly accessible to certain select individuals – e.g., a spiritualist medium who conducts a séance. Akasha allegedly transmits the waves of human willpower, thought, feeling and imagination and is a reservoir of occult power, an ocean of unconsciousness to which all are linked, making prophecy and clairvoyance possible; cf. *Enciclopedia Britanica* CD 98.

8. Hjalmar Sundén, *Rudolf Steiner, en bok om antroposofi*, 1962, p. 231.

lui Dumnezeu și a dreptei învățături creștine. Este exact ceea ce a făcut Fericitul Augustin după cum relatează în (56).

Cărțile XI-XII ne prezintă o adevărată filosofie creștină adâncă în care se abordează tainele insondabile ale Sfintei Treimi, ale creației, ale spațiului și timpului. Printr-o logică impecabilă, prin analogii și comparații cu reprezentările temporale omenești, Fericitul Augustin ne convinge că la Dumnezeu nu există trecut, prezent și viitor, ci că acestea coexistă și sunt create de Dumnezeu din nimic. Întrucât mintea noastră nu poate concepe nimic atemporal și spațial, adică nemărginitul și veșnicul, vom înțelege aceste noțiuni numai prin credință.

Concepțiile materialiste antice (cât și cele moderne, în fapt o reactualizare a lor) sunt dărâmate și în XII 29 (40) luându-se cu un fin simț didactic (să ne amintim că înainte de a fi episcop Fericitul Augustin fusese un strălucit profesor de retorică) un exemplu din lumea sonoră a muzicii: "Dar la cântec lucrurile nu se petrec așa, căci atunci când se cântă se aude sunetul cântecului, dar nu sună mai întâi inform și pe urmă se formează un cântec... căci nu sunetul este făcătorul cântecului, ci stă la baza sufletului care cântă din corp, din care se face cântecul... căci sunetul nu este mai presus de cântec, deoarece cântecul nu este numai un sunet, ci sunet înzestrat cu o formă... pentru că nu se formează cântecul ca să fie sunetul, ci sunetul se formează ca să fie cântecul". Rezultă implicit prin analogie că materia informă precede cele formate, dar că ea însăși a fost făcută de Creatorul etern din nimic".

Eventualele încercări de panteism sunt pulverizate în cartea XIII 4 (5) când se reia versetul din Cartea Facerii 1, 2: "căci Duhul Tău cel bun se purta peste ape, dar nu se purta peste ele ca și când S-ar fi odihnit în ele". Orice identificare de tip monism panteist, hindus, romantic sau modern (new age) este exclusă. Duhul Sfânt era *deasupra* apelor și nicidecum *deoființă* cu ele. De asemenea iudaismul împietrit în monoteismul antitrinitar este zdrobit în însăși temelia sa (Cartea întâi a lui Moise – Facerea) de felul în care Fericitul Augustin surprinde prezența Sfintei Treimi chiar în primele versete: "Și înțelegem deja pe Tatăl în cuvântul *Dumnezeu*⁹, Care le-a făcut pe acestea, și pe Fiul în cuvântul *început* în Care a făcut acestea... și iată «Duhul Tău se purta peste ape»".

Între concepțiile așa-zisei "ere noi" (new age) s-a strecurat o tendință panteistă în doctrinele ecologice ale organizațiilor internaționale sub egida "Green-peace". Precum am mai subliniat înainte la cartea III 10 (18) acestea neagă omului valoarea de cunună a creației după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, socotindu-L una cu natura, în rând cu animalele sau chiar cu vegetalele. Este potrivit să le aducem în replică cele spuse în cartea XIII 23 (33): "Iar faptul că le judecă pe toate, aceasta înseamnă că are putere asupra peștilor mării și zburătoarelor cerului și asupra tuturor turmelor și fiarelor și asupra întregului pământ și tuturor târătoarelor de pe pământ. Căci acest lucru îl face prin puterea minții, prin care înțelege cele ce sunt ale Duhului lui Dumnezeu (I Cor. 2, 14). În alt fel, omul în

9. Fericitul Augustin are în vedere versiunea latină *Vulgata*. Deja în originalul ebraic întâlnim pluralul *Elohim*. Interpretarea rabinică este că prin *Elohim* se înțeleg îngeri!

cinste fiind pus, nu a priceput și a fost comparat cu animalele de povară, care nu au simț și s-a făcut asemenea lor".

Evidențierea aspectelor ziditoare din această capodoperă rămâne desigur deschisă după cum va rezona fiecare suflet credincios, cleric sau mirean. Precum s-a văzut, procedeul aducerii în actualitate a diferitelor situații se dovedește a fi cursiv și firesc, la îndemâna fiecăruia, și anume a celor dispuși spre scrutarea hotărâtă a propriului suflet, fără menajamente și justificări. Fericitul Augustin este venerat și în Biserica Ortodoxă, iar scăderile și ereziile sale se datorează în mare măsură structurii sale speculative. În filosofia autonomă *hairesis* nu înseamnă decât opine, preferință, părere și nu are nici o conotație negativă, ba am putea spune că dimpotrivă este semnul originalității creatoare. În teologia *teonomă* însă, erezia este doar negativă și periculoasă. De aceea cei ce s-au hazardat în speculații și au raționalizat tainele au căzut în erezii condamnate de Biserică. Fericitul a riscat în acest fel, conjuncturile istorice și culturale i-au fost prielnice, el nefiind condamnat de vreun sinod, excepție făcând părinții ortodocși semipelagieni. Ceea ce îl înalță pe Fericitul Augustin deasupra restului filosofilor este tocmai capacitatea sa de a se mărturisi (*Confessio.ies*) și de a retracta (*Retractationes*) erorile, atât cât i-a stat în putință.

Pr. prof. dr. NICOLAE DURĂ, *Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire oecuménique du 1^{er} millénaire*, Bucharest, 1999, 1023 p.

Sensibilitatea ecumenistă a zilelor noastre, mărită în anii aceștia de așteptarea sărbătoririi a două mii de ani de creștinism, a adus preocupări de noi aprofundări teologice. La mai vechile studii de caracterizare confesională, de filosofie a istoriei, de liste de diferențe ș. a., se adaugă acum reluări pe bazele comune canonice și ecleziologice.

O astfel de complexă și nouă abordare o avem sub priviri și ea aparține unui distins universitar de la Facultatea de Teologie din București. Ca și cum ar vrea să asigure pe lector de imparțialitatea și seriozitatea lucrării, el arată încă de la început imensa listă a izvoarelor pe care le-a cercetat în aproape toate bibliotecile din Europa apuseană. Actualitatea subiectului ales este motivată atât de redescoperirea principiului sinodalității la Conciliul Vatican II cât și de reactivarea aceleiași probleme în Biserica Ortodoxă din veacul nostru. Autorul este ferm convins de necesitatea cercetării sale. El mărturisește de la început că – după opinia sa – noutatea contribuției personale de față se dovedește reală: "este prima dată, în literatura canonică, din Orient și din Occident, că un studiu canonic abordează și examinează regimul sinodalității, după legislația canonică conciliară a mileniului I, nu numai utilizând un text canonic grec, latin și oriental (nestorian și neocalcedonian), ci și de asemenea raportându-l la doctrina canonică și la aplicarea altor principii ecleziologice și canonice fundamentale afirmate prin această legislație canonică" (p. 59). Pentru a fi în același timp teolog, jurist și istoric se urmează o metodă de cercetare științifică foarte riguroasă. De aceea remarcile, constatările și evaluările critice pe care autorul le face sunt în spiritul de libertate al teologului ortodox și totodată în spiritul onestității științifice. El își propune de asemenea să păstreze această atitudine metodologică în chip neabătut, chiar în fața prejudecăților și a ideilor deja stabilite.

Bazată pe izvoarele canonice în circulație până astăzi, cercetarea de față face apel și la colecțiile canonice din afara Imperiului Roman de odinioară. Este vorba de Bisericile neocalcedoniene (Coptă, Etiopiană, Armeană ș. a.).

Pe parcursul întregii lucrări, abordarea va fi ecleziologică, nu numai canonică.

Iată de ce autorul speră să întrevadă noi piste de cercetare. Datoria sa va fi astfel împlinită în măsura în care va prezenta o mai bună cunoaștere a sinodalității, ceea ce permite ca eventualele deviații să se corecteze prin situarea lor în contextul canonic cert și firesc.

Sinaxa sinodală are drept prototip al ei sinaxa euharistică – se precizează încă de la începutul primei părți a cărții. De aceea istorici din veacurile primare, precum Eusebiu al Cezareii, țineau în mare cinste pe episcopii principalelor Biserici locale. Dată fiind legătura dintre Liturghie și structura conciliară a Bisericii, trebuie evidențiat în același timp adevărul că adunarea sinodală nu trebuie identificată cu comuniunea eclezială. Aici autorul amintește de aportul teologilor ortodocși ai ecleziologiei euharistice și atrage

luarea-aminte că ei au și unele puncte slabe. Ar fi totuși de dorit ca acestea să fie arătate mai pe larg. Teologii români, între care Pr. prof. Liviu Stan, Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Pr. prof. Ioan G. Coman, au adus clarificări și precizări importante în această direcție.

O autentică și evidentă comunitate conciliară exprimă unitatea canonică, în urma realizării unității dogmatice și liturgice. În lumina acestor realități, hotărârile sinoadelor locale sunt egale cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Conducătorii de pe treptele cele mai înalte ale Bisericilor se situau astfel înăuntrul acestei comuniuni eclesiale. Așa se explică faptul că, cel puțin în mileniul I, practica sinodală nu a cunoscut funcția unui șef vizibil.

Pentru a arăta că, în ciuda concepțiilor eclesiologice diferite, Bisericile Ortodoxă și Catolică au trăit în multe veacuri viața sinodală, se întreprinde analiza cuvintelor *sinod* și *conciliu*. Cu începere din epoca apostolică și îndeosebi din veacul al IV-lea, sunt interpretate toate colecțiile importante de canoane. Se conchide că în Evul Mediu nu a existat o distincție formală între *synodus* și *concilium*. Deși autorul caracterizează drept scolastici pe canoniștii ortodocși de astăzi care nu acceptă sinonimia de mai sus, totuși el ajunge până la sfârșit să înlăture influența învățăților uniști. El recunoaște astfel că chiar colegiul este acum înțeles în Apus ca o adunare de neegali. "Colegialitatea episcopală nu se identifice deloc cu sinodalitatea" (p. 250), se precizează în cele din urmă, deși cândva cele două noțiuni principale fuseseră echivalente.

Este foarte greu să rezumi, măcar în parte, o lucrare atât de întinsă, cu numeroase date istorico-canonicе, precum și cu precizări și evaluări personale. Concluzia ei, că același regim al sinodalității a existat atât în Orient cât și în Occident, poate fi acceptată doar în linii mari. De altfel chiar autorul are grijă să precizeze că principiul canonic de bază recunoscut pretutindeni trebuie să fie apreciat în spiritul, nu în conținutul lui integral. Cu aceste precizări și precauții, cititorul formulei Papei Felix al III-lea prin care era anatematizat Acachie al Constantinopolului are o clară înțelegere a epocii respective. Tot așa, ulterior, când se adoptă principiul vehiculat de *Falsurile simahiene*: "prima Sede a nemine iudicatur".

Precizări ale cercetării de față, care echivalează cu adevărate corectări ale opticii profesionale, sunt mai multe.

Mai întâi este bine să se rețină că Biserica este ecumenică de la Rusalii, nu din anul sinodal 325. Episcopii nu trebuie socotiți drept urmași ai apostolilor decât dacă aceștia sunt întrevăzuți în colegiu. De aceea preoția este acordată solidar, nu ca decurgând numai de la apostolul Petru. Acesta, împreună cu Sfântul Pavel, a stabilit pe primul episcop al Romei. Și pentru realitățile apusene din ultimile veacuri nu ar trebui să se vorbească de Petru și colegiul apostolic, ci invers.

După opinia învățatului român, conciliul reunit la Roma în 340 – 341 constituie prima încercare de a interpreta poziția episcopului de aici într-un primat jurisdicțional. În realitate nu este corect să se vorbească de primat în Biserică, dacă ea are o formă de conducere sinodală. Tot așa nepotrivit este și atunci când se caracterizează regimul de conducere în Răsărit drept democrat în prezența celui alt principiu, cel ierarhic.

Numeroase cunoștințe teologice, istorice, canonice și juridice au fost necesare și pentru redactarea părții a doua a lucrării. Aici se arată cum s-a constituit *Corpus canonum* ecumenic, cel puțin pentru mileniul I. Dacă Sinodul de la Niceea (325) a rămas modelul cu adevărat ideal al celorlalte adunări conciliare, Părinții marilor sinoade au confirmat canoanele precedente. În aceeași logică, cel reunit la Sfânta Sofia (879) a recunoscut Sinodul al VII-lea Ecumenic. Au fost cazuri când s-au și anulat hotărârile sinodale, ca nefiind sub asistența Duhului Sfânt în numele căruia Biserica interpretează legislația

canonică autentică. Se apreciază astăzi că, față de atâtea colecții locale, *Codex chaldeoniensis*, confirmat la 451, a fost cu adevărat un *Codex communis*, adică al întregii creștinătăți. Un merit în plus al cercetării de față îl constituie identificarea colecțiilor Bisericii necalcedoniene, care, împreună cu celea din alte provincii ale Imperiului Bizantin, vor fi confirmate de lucrările Sinodului din Trullo (691). Canoanele adoptate după această dată vor forma a doua etapă de împlinire a Codexului calcedonian, reaprobată la Sinodul al VII-lea Ecumenic.

Se remarcă în acest subcapitol analiza operei canonice a Cuviosului Dionisie Smeritul (Exiguul) și apoi a Diaconului Rustic. Aceeași mențiune laudativă pentru *Sintagma canonică* sau *Nomocanonul în 14 titluri*, reînnoit de marele Patriarh Fotie și ratificat la sinodul patriarhal din Constantinopol de la 920.

În discuțiile asupra textului legislației canonice conciliare, ecumenice, din primul mileniu, cititorul terorizat de masivitatea tomurilor amintite, va afla date surprinzătoare despre reala lor valoare științifică. Astfel *Patrologia graeca* a lui J. P. Migne nu reproduce texte critice. Aceeași insuficiență, despre colecția lui Jean – Dominique Mansi. Cât privește celebra echipă a lui Eduard Schwartz pentru Sinoadele Ecumenice, ea se dovedește lipsită "de onestitate științifică".

Ca model de tratament fără simț critic și autenticitate, se dau Actele Sinodului al V-lea Ecumenic cu mistificările legaților pontificali.

Totuși legislația canonică a acelor veacuri a cultivat regimul sinodal pe toate meridianele lumii creștine, fapt care a contribuit în primul mileniu la menținerea unității ei.

Tema sinoadelor ca expresie a Sfintei Tradiții – de care se ocupă partea a treia a cărții de față – se epuizează în mai multe capitole și subcapitole. Aspectul ei principal îl constituie tipul de sinoade, frecvența convocării lor, tematica abordată, numărul participanților. O atenție deosebită se acordă epocii preniceene. Vechea tradiție canonică obișnuia ca numărul participanților la sinoadele locale să fie exact de doisprezece. Din veacul al IV-lea se exprimă și principiul adaptării la organizarea teritorială a Imperiului Roman. Cum la Arles, în 314, participanții s-au adunat în urma unei convocări imperiale, "cezaro-papismul are deci originile sale în Occident" (p. 410). Titlul de patriarh a fost utilizat pentru prima oară la Calcedon. Despre canoanele Sinodului Trulan se menționează că în zilele noastre ele au primit o reevaluare ecumenică pozitivă. În același spirit irenic, autorul constată că astăzi se vede o întoarcere a Bisericii Catolice la canonicitate, ceea ce pentru noi este o reevaluare a Sfintei Tradiții.

Partea a patra a prezentei lucrări se dovedește cea mai întinsă. Dincolo de problemele stricte de specialitate, lectorul obișnuit reține mai multe elemente. Mai întâi, adevărul că reglementările de cult liturgic trebuie să fie aprobate de sinodul episcopilor. Pe de altă parte, treptat, se ajunge la limitarea miren timer în alegerea ierarhilor și în general în viața bisericească. Și Sinoadele Ecumenice au fost supuse autorității legii canonice a Bisericii. Dintre alte interpretări canonice care trebuie reținute sunt acelea ale apelului la Roma, după canoanele sinodului de la Sardica (343), și cele ale pentarhiei bizantine.

Concluzia generală la care ajunge autorul în partea amintită este că alegerea episcopilor numai prin decizie sinodală a decurs neînterupt și în Biserica apuseană. Totuși începutul veacului al VI-lea, cu imixțiuni ale bazileului, cu desemnarea candidatului de către regii goți sau de către papii înaintași, face greu acceptabilă aserțiunea de mai sus.

Ultima parte a cercetării se ocupă cu sinodalitatea, primatul și primația. Între cele două noțiuni de la început nu există excludere, dacă se are în vedere cadrul legitim de

funcționare a lor. Aceste probleme și altele înrudite sunt analizate după paradigma și aplicarea practică observată în Biserica Africii romane.

Dintre concluziile expuse sistematic de autor, cităm pe aceea care urmează, pentru actualitatea și utilitatea ei: "Cum s-a menționat mai sus, singura cale regală de a regăsi deplina noastră comuniune pierdută în 1054, nu rămâne decât cea sinodală sau regimul sinodal prevăzut prin legislația canonică conciliară, ecumenică, din primul mileniu, adaptate la realitățile de astăzi și de mâine".

În concordanță cu imensa bibliografie studiată, cu accesul nemijlocit la izvoare – unele din afara Bisericii Bizantine –, a rezultat o monografie voluminoasă, echilibrată ca structură și clară. Cunoscător al principalelor limbi de cultură și cercetător în majoritatea bibliotecilor europene, autorul a putut uneori "curăți" terenul concluziilor sale prin reluări, evaluări, analize și precizări proprii. A avut astel prilejul să pună alături de reglementările ecumenice pe cele locale, a putut descoperi tradiția canonică autentică din mulțimea altor reglementări, a știut să corecteze exagerări confesionale și interpretări neștiințifice.

Concepută pe spațiile largi ale unui mileniu, cu priviri concomitente în Răsăritul și Apusul creștin, volumul masiv de față a reușit în cele mai multe cazuri să reconstituie adevărata cale a sinodalității, prezentându-i premisele teologice, eclesiologice și istorice, să-i arate factorii neprielnici și să-i probeze rolul ei în prezent și în viitor.

Trebuie să mai evidențiem faptul că accesibilitatea, utilitatea și farmecul cercetării pe care o urmărim nu o constituie doar dezvoltarea și clarificarea temei anunțate în titlu. Pe numeroase pagini ale ei se arată utilizarea de către urmași a *Falsurilor simahiene*, precum și a celor legate de numele Papei Silvestru. Uneori se combate "episcopocrația", se cere demistificarea "orgoliului satanic" alexandrin de odinioară, ca și încetarea "teoriilor ideologizante". Canoniștii "filo-constantinopolitani" sunt dezaprobați.

Cu un aport personal evident, redactat într-un spirit irenic, cu soluții de mare actualitate pentru coexistența celor două sisteme de autoritate bisericească, de astăzi, monografia P. C. Pr. prof. dr. Nicolae Dură se înscrie între cele câteva opere științifice reale și excepționale ale teologiei românești din ultimele decenii.

În orice țară de cultură înaltă, autorii unor astfel de reușite sunt răsplătiți și dincolo de catedra universitară pe care o ilustrează, acordându-li-se în mod unanim laurii recunoașterii pe care îi merită.

Pr. prof. dr. GHEORGHI I. DRĂGULIN

Pr. TACHE STEREA: *Dumnezeu, omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenismului contemporan*, în "Ortodoxia", XLIX (1998), nr. 1-2, p. 3-96; nr. 3-4, p. 65-138.

După cum se poate vedea clar încă din titlu, această lucrare de doctorat este structurată în două părți: una doctrinară, teoretică, și alta aplicativă, practică. Cum, în cazul de față, cea din urmă are într-un fel rolul de verificare a ortodoxiei învățăturilor de credință expuse în mai multe capitole anterioare, se înțelege că autorul a fost preocupat în primul rând de o amănunțită și dreaptă cunoaștere a lor.

Pentru a arăta că istoria mântuirii a început încă de la creație, el se referă pe larg la importanța teologică a ei. În acest scop se reliefează mai întâi că însuși respectivul referat biblic a trebuit să covârșească rețeaua de imagini mitece a epocii și să ancoreze în realitatea "legământului" cu Dumnezeu. Poziția aceasta a însemnat nu numai depășirea

gândirii elene, preocupată de înțelegerea rațională a Lumii, ci și îndreptățirea intervenției lui Dumnezeu în istorie, ca urmare a comuniunii Lui cu omul.

Întru vestejirea celor care nu au recunoscut Logosului divin funcția de exclusiv mijlocitor al creației, Pr. Tache Sterea amintește de rolul marilor profeti ai poporului ales. Grija aceasta de puritate doctrinară a autorului se recunoaște și în lista "teologilor" mitice pe care a întocmit-o. Credem că aici s-ar fi cuvenit să fie amintit totuși și cazul unor filosofi sau poeți păgâni. Aceștia, se știe, au năzuit după Izbăvitorul nostru în contextul general al epocii lor de insatisfacție religioasă față de credința lor în zei.

În continuare se urmărește lupta antignostică a Părinților din primele veacuri: Irineu, Metodiul de Olimp, Vasile cel Mare. Adâncirile lor doctrinare au dus la respingerea concepției "eternelor întoarceri" și au arătat că una din greșelile păgânismului a constat din cinstirea creației, în locul lui Dumnezeu, din pricina frumuseții ei exterioare.

În subcapitolul *Sfânta Treime – comuniunea desăvârșită*, autorul se străduiește să arate că Aceasta se caracterizează mai întâi ca existență personală supremă, izvorul desăvârșit al Binelui. Altă caracteristică a comuniunii Persoanelor treimice este o totală disponibilitate iubitoare. Bucuria Tatălui de a se dăruia și a Fiului de a o primi sporește cu comunicarea bucuriei unui al Treilea. Teologia ortodoxă a socotit întotdeauna natura divină integrată în persoane, iar Acestea în natura divină. Spiritualitatea bazată pe "coborârea" Treimii în lume poate promova și ideea înălțării creștinilor către Dumnezeu. Această ridicare spirituală este urmată de respectiva îmbogățire launtrică, dar și de o responsabilitate creștină față de Lume, a cărei Biserică experimentează viața de comuniune a Persoanelor treimice.

În continuare autorul insistă asupra acestui climat comunitar ortodox. El arată că, în Răsărit, teologia nu a prezentat lucrarea lui Hristos separată de aceea a Duhului Sfânt. Au putut fi evitate astfel două aspecte unilaterale în plan spiritual și anume: pietismul și secularizarea, iar în planul cugetării, separarea între spirit și materie.

În alte considerații ale sale, teologul cenzurează vechea cosmologie ptolemeică, arătând că Sfinții Părinți au cinstit un Dumnezeu transcendent, dar întotdeauna prezent în lume prin energiile Sale necreate.

Aceste adevăruri ortodoxe, ca și acelea referitoare la concepția treimică a Persoanelor divine necovârșite de natura comună, au avut urmări în domeniul structurii ierarhice a Bisericii. Alte consecințe privesc diversitatea Bisericilor locale și raporturile lor ecumeniste.

Prezentul proiect academic se lasă greu rezumat, într-atât de bogat în idei și de finisat se dovedește. Ele privesc următoarele premise teologice, precum și aplicații ale lor în viața creștină: atmosfera iubitoare a Persoanelor Preasfintei Treimi, prezența Ei mereu actuală în lume, creația ca dar divin și rațional, reșezarea ei în lumina proprie adevărată.

Realitatea libertății persoanei umane presupune responsabilitate față de sine și față de creație, îndeosebi în condițiile existenței Răului și a ispitelor diavolului.

Instruit în multe privințe și consolidat suflătește, lectorul lucrării are totuși o reținere. În cercetarea sa, Pr. Tache Sterea dovedește o perspectivă predominant "ecologistă". Preocupat îndeosebi de evitarea unei atitudini necreștine față de om și de natură, P. C. Sa nu a adăugat aici și un subcapitol asupra măreției omului sau măcar asupra frumuseții trupului uman. Un Lactanțiu, un Dionisie Areopagitul – dintre cei vechi – ca și un Nicolae Berdiaev, dintre contemporanii noștri, au dedicat temei pagini antologice.

O variantă a temei, de asemenea demnă de interes aici, o constituie analiza atitudinii unor sfinți față de animale.

Cea de a doua parte a lucrării pe care o avem sub priviri insistă la început asupra operei răscumpărătoare a Domnului, pentru a-i arăta redescoperirea semnificației ei originare. Biruința noului Adam nu înseamnă numai împotrivirea supremei vrednicii a credinciosului, îndumnezeirea, ci și eliberarea Cosmosului de stricăciunea păcatului adamic. Dinamismul creației spre Dumnezeu înseamnă, mai întâi, mărirea existenței "chipului în om. În ascensiunea aceasta a credinciosului, Sfântul Duh are un rol primordial prin lucrarea Sa din Sfintele Taine. De pe urma ei beneficiază și solidaritatea omului cu destinul întregii făpturi".

Explicațiile doctrinare de mai sus înlesnesc analiza preocupărilor ecumenismului contemporan în tema de față. Sunt prezentate succint, dar la obiect, lucrările și soluțiile doctrinare adoptate atât în cadrul Consiliului Mondial al Bisericii, cât și în acela al Conferinței Bisericilor Europene.

După părerea noastră, poziția critică a autorului trebuie să se facă simțită și aici. În deceniile trecute, multe din chemările la coexistență pașnică, la dezarmare, la ocrotirea naturii, la o nouă ordine economică erau impuse de deficiențele unei societăți totalitare. De multe ori responsabilitatea creștină reclamată față de societate contrabalansa rezerva oamnerilor de atunci față de o stăpânire opresivă și inumană. Cu greu se poate fundamenta poziția creștină cu noțiunile palide de "filantropie", de "teofilie" – ca în cazul de mai sus.

Pe de altă parte este inexact să se arunce întreaga vină a secularizării asupra lucrării Bisericii care, în epoca marxist-comunistă, avea voie să se manifeste doar ca un "cult". Secularizarea, în acest caz, nu este urmarea "vechii ordini constantiniene", ci a cuceririi sălbatice a naturii și a industrializării forțate pe care a întreprins-o amintita societate.

Este necesar să se precizeze de asemenea vina unei anumite teologii apusene în apariția indiferenței religioase, a sexualismului, a toxicomaniei. În acest caz, nu este drept să se vorbească de "Bisericile europene", de "creștinismul european" etc.

Totuși, în apreciere generală, cercetarea pe care o recenzăm s-a deslășurat după un plan urmărit precis, în limitele temei propuse. Documentarea ei patristică și teologică este bogată și corectă. Nu am mai adăuga aici decât cartea Prot. G. Florovski despre *Biserică* și studiul Prof. N. Chișescu asupra paradigmelor divine.

Autorul explicitează ideile din punct de vedere teologic, dar le indică și aplicabilitatea lor în spiritualitatea contemporană.

Este demnă de evidențiat iarăși poziția ecumenistă a cercetătorului, care apelează în căutările sale și la luminile teologilor apuseni, favorabili rezolvărilor ortodoxe ale problemelor în studiu.

Totul este exprimat clar, elevat și cu glosarea pe loc a termenilor de strictă specialitate. Cele câteva repetiții și greșeli din lista bibliografică aparțin, poate, culegătorului. În orice caz, Clement Alexandrinul nu se bucură de cinstirea de sfânt.

Socotim teza de doctorat pe care a prezentat-o Pr. Tache Sterea o lucrare de profunzime excepțională, foarte actuală, demnă prin meritele evidente – de cuvenită încoronare academică.

Pr. prof. dr. GHEORGHE I. DRĂGULIN