



CUPRINS

- Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN COMAN, *Metoda statistică în cercetarea biblică*
- Drd. CONSTANTIN PREDĂ, *Introducere în critica textuală a Noului Testament*
- Pr. Lect. Dr. TACHE STEREA, *Relația teologie-știință în gândirea Sfinților Părinți*
- Pr. Drd. SĂNICĂ PALADE, *Dispoziții canonice private la Spovedanie*
- Pr. Lect. GHEORGHE POPA, *Câteva exigențe spirituale în orizontul mistagogic al credinței creștine*
- Pr. Conf. Dr. VASILE RĂDUCA, *De la drepturile omului la drepturile religioase*
- Pr. Drd. DAN BĂDULESCU, *New Age: o pseudo-religie mondială*
- Pr. IOAN MOLDOVEANU, *Mănăstirea Xiroptolamul de la Muntele Athos și Țările Române*
- Drd. CONSTANTIN PREDĂ, *Rom. 3, 10-18; Apelul la autoritatea Sfintei Scripturi și rolul acesteia în argumentația paulină din Rom. 1-4*

RECENZII

- FLORIN MARINESCU, *Documente românești din Sfântul Munte*, Ed. Mănăstirii Cutlumuş, 1998, (Pr. dr. Ioan Moldoveanu)
- ENRICO MAZZA, *L'action Eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Les Éditions du Cerf, Coll. «Liturgie», vol. 10, Paris, 1999, 381 p. de Pr. Romică Enoiu

✻ STUDII ✻ TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LII, Nr. 1-2, IANUARIE-IUNIE, 2000
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan NICOLAE NECULA și Pr. Prodecan CONSTANTIN COMAN; din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan DUMITRU ABRUDAN.*

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.

METODA STATISTICĂ ÎN CERCETAREA BIBLICĂ

Pr. dr. CONSTANTIN COMAN

Studiul textului biblic, și mai ales al celui nou-testamentar, s-a dezvoltat foarte mult. Era firesc să se dezvolte în același timp și instrumentele necesare acestui studiu. Într-adevăr, bibliografia instrumentelor de lucru în câmpul exegezei biblice este foarte bogată. Au apărut numeroase ediții critice ale textului nou-testamentar, cu aparate critice foarte elaborate¹, dicționare și enciclopedii biblice în multe volume², care spun aproape tot ceea ce se poate spune despre realități amintite în Biblie, gramatici³ și lexicoane⁴ împreună cu manuale ale limbii grecești nou-testamentare, concordanțe biblice⁵, serii de comentarii la întreg Noul Testament⁶, traduceri interliniare⁷, manuale ale traducătorului pentru fiecare carte a Noului Testament⁸, dicționare de teologie biblică nou-testamentară⁹ etc. Așa încât, doritorul are acum la îndemână un instrumentar foarte bogat pentru cercetarea textului nou-testamentar.

1. Vezi ultima ediție a Societăților Biblice Unite: *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, 1993; sau ultima ediție a Institutului pentru Studiul textului Noului Testament din Munster, Germania, cunoscută ca ediția Nestle-Aland: *Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Erwin Nestle, editione vicesima septima revisa*, ediție realizată de aceeași autori ca și cea a UBS, cu un aparat critic realizat de Barbara și Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

2. *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, vol. I-V, 1895/1912; *Dictionnaire de la Bible Supplement*, ed. L. Pirot, vol. I-VIII, 1928-; *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962; Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București 1984; *New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, 1962, tradus și în limba română: *Dicționar Biblic*, Editura "Cartea Creștină", Oradea, 1995.

3. Abel, F. M. *Grammaire de grec biblique*, 1927; Blass, F. – Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1976; Moule, C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, 1959; Moulton, J. K., *A Grammar of New Testament Greek*, 1908.

4. Liddell, H. G. – Scott R. – Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 1953; W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1957. Lampe G. W. H., *A Patristic greek Lexicon*, Oxford, 1968.

5. *Concordantie omnium vocum Novi testamenti Graeci cura Caroli Hermanni Brude*, Leipzig, 1888; Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Ediția a treia, corectată de Beate Koster de la Institut für Neutestamentliche Textforschung, Munster, 1989; *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Herausgegeben von Kurt Aland, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978.

6. *The Interpreter's Bible*, 12 vol., New York-Nashville, 1951-1957; *The International Critical Commentary*, New York, 1896-1929; *Commentaire du Nouveau Testament*, Neuchatel-Paris, 1949-; *New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, 1978-;

7. Grec-Englez, Marshal, 1958 (după ediția critică Nestle); Grec-german, Ernst Dietzfelbinger, 1989 (după a 26-a ediție Nestle-Aland); *Grec-român, Epistola către Romani*, Editura Agape, 1994.

8. Barclay M. Newman and Philip C. Stine, *A handbook on the Gospel of Matthew*, United Bible Societies, New York, 1988 (Există astfel de manuale foarte utile la toate cărțile Noului Testament în aceeași serie UBS Handbook Series).

9. G. Kittel, G. Friedrich (ed.) *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, 1932-1974; *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. W. Bromiley, 10 vol. 1964-1976; Brown C. (editor) *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, vol. I-III, Grand Rapids, 1975-1978. Leon-Dufour X. (editor), *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris, 1974.

Concordanța computerizată. În cele ce urmează dorim să demonstrăm utilitatea practică a unui astfel de instrument de lucru asupra textelor nou-testamentare, precum și valabilitatea metodei pe care acest instrument o face posibilă în cercetarea biblică. Este vorba de Concordanța Noului Testament. Concordanța este o carte care conține toate cuvintele folosite în textele nou-testamentare, în ordine alfabetică, și, în dreptul fiecărui cuvânt, toate locurile unde cuvântul respectiv este folosit. Concordanța biblică nu este ceva nou. Ea a apărut de mult timp. Mai nouă este dezvoltarea acesteia odată cu apariția calculatorului și a programelor speciale de prelucrare a textului. Dacă primele concordanțe s-au întocmit printr-o asiduă, meticuloasă și îndelungată lucrare asupra textului biblic, mai nou, posibilitatea utilizării informaticii a oferit studiului biblic noi instrumente de lucru și facilități deosebite. Odată introdus în memoria unui calculator întreg textul biblic, prin intermediul unor programe speciale, într-un timp extrem de scurt poți avea pe ecran informațiile și datele pentru care altfel ți-ar fi trebuit luni sau ani de zile de trudă, și, în plus, cu o precizie maximă.

Vom folosi o astfel de concordanță realizată pe calculator¹⁰ și, mai ales, volumul al II-lea al acestei concordanțe, care ne oferă câteva tabele statistice privind lexicul nou-testamentar. Rămâne să încercăm unele modalități de evaluare a respectivelor date statistice.

Concordanța la care ne referim conține următoarele statistici: 1. Statistica tuturor cuvintelor folosite în Noul Testament¹¹, cu indicarea numărului de folosiri ale fiecărui cuvânt în fiecare carte nou-testamentară și a numărului total de folosiri în întreg Noul Testament. De exemplu, vom afla rapid, într-un tabel sinoptic că un cuvânt ca "a sfinți" – $\alpha\gamma\iota\zeta\omega$ ¹² – este folosit în întreg Noul Testament de 28 de ori, de 3 ori în Evanghelia după Matei, o singură dată în Evanghelia după Luca, de 4 ori în Evanghelia după Ioan, de 2 ori în Faptele Apostolilor, o dată în Romani, de 4 ori în 1 Corinteni, o dată în Efeseni, în 1 Timotei, 2 Timotei, de 7 ori în Evrei, o dată în 1 Petru și o dată în Apocalipsă. Deci pentru toate cuvintele ce alcătuiesc lexicul nou-testamentar, până la cele mai mici și neînsemnate particule, vom găsi situația frecvenței folosirii lor înscrisă într-o coloană distinctă pentru fiecare carte nou-testamentară în parte, iar pe ultima coloană totalul folosirilor.

2. O a doua statistică¹³ prezintă în dreptul fiecărui cuvânt din Noul Testament toate formele gramaticale în care este întâlnit respectivul cuvânt și de câte ori este folosită forma respectivă. Nu se face și analiza gramaticală, aceasta fiindu-i accesibilă unui cunoscător mediu al limbii grecești a Noului Testament¹⁴.

10. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Herausgegeben von Kurt Aland, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978.

11. Wortstatistik, p. 1-305.

12. Orice astfel de concordanță este realizată pe textul original, pentru că statistica cuvintelor în traducere se modifică; de multe ori, un singur cuvânt din textul original fiind tradus în contexte diferite prin cuvinte diferite.

13. Wörter und Formen, p. 307-404.

14. Pentru cine nu cunoaște gramatica elementară a limbii originale a Noului Testament, există un instrument extrem de util în acest sens, și anume *The Analytical Greek Lexicon*, London, 1973, care prezintă analiza gramaticală a tuturor formelor gramaticale ale cuvintelor folosite în Noul Testament.

3. Cel de-al treilea tabel sinoptic¹⁵ prezintă toate cuvintele folosite în Noul Testament, așezate în ordinea descrescătoare a numărului de folosiri. Vom arăta mai jos câteva exemple și modul cum pot fi fructificate informațiile oferite de acest tabel.

4. Al patrulea tabel¹⁶ include cuvintele folosite numai o singură dată în tot Noul Testament, numite cu un termen tehnic apax-legomena.

5. În fine, ultimul tabel¹⁷ – gruparea cuvintelor nou-testamentare în funcție de terminație, pentru folosirea lor în eventuale compoziții rimate (αναβα, βαρναβα, μεταβα, αββα...; ἐρχεται, διερχεται, συνερχεται, παρερχεται, εισερχεται...).

Metoda statistică și cercetarea comparativă

La ce ne pot folosi toate aceste statistici – și multe altele care nu sunt incluse în această carte, dar care pot fi realizate cu ajutorul calculatorului – în afara satisfacerii curiozității? Concordanța în sine ne ajută în primul rând să identificăm locul sau locurile unde este folosit cuvântul care ne interesează și unde, prin urmare, se fac referiri la noțiunea pe care acesta o reprezintă. Datele statistice de genul celor de mai sus ne ajută să folosim metoda statistică în studiul textului biblic nou-testamentar. Pe marginea acestor date se pot face considerații generale care ne pot fi de folos pentru o primă abordare a problemei de cercetat și mai ales pentru plasarea acesteia în contextul general al Noului Testament, al unui grup de cărți nou-testamentare – care provin de la același autor sau aparțin aceluiași gen literar – sau al unei singure cărți. Ni se oferă astfel o primă pistă de cercetare, greu de găsit altfel, mai ales pentru un începător care, adeseori, pus în fața unei teme de cercetat, nu știe pur și simplu de unde să înceapă. Acest prim reper obținut în procesul de cercetare a unei teme biblice beneficiază de una din premisele fundamentale ale cercetării, și anume comparația. Este de la sine înțeles și binecunoscut rolul pe care îl are comparația în actul observării și al cunoașterii, al percepției realității și, în consecință, în cercetare. Șansa comparației obiectului de cercetat cu un alt obiect ce ține de aceeași categorie sau face parte din același întreg este una foarte mare. Nu întâmplător avem, de exemplu, în canonul Noului Testament patru Evanghelii, adică patru moduri diferite de a privi aceeași realitate, de a reda aceeași istorie. Având un termen de comparație la dispoziție, avem deja o primă porțiță de intrare în câmpul de cercetat pe care ni l-am propus. De exemplu, în comparație cu celelalte evanghelii, constatăm cu ușurință că Evanghelia a IV-a este mai "duhovnicească", după cum numai un studiu comparativ al celor patru evanghelii ne arată că fiecare sfânt evanghelist a preluat anume informații și le-a prezentat în funcție de un plan propriu, operând așadar o selecție a materialului avut la dispoziție în funcție de obiectivele propuse inițial. În cazul în care am fi avut o singură evanghelie, cu greu am fi putut părăsi impresia că aceasta ne oferă tot ce se putea oferi, și am fi ignorat demersul evanghelistului, riscând o lectură de ce nu, chiar fundamentalistă. Ca să nu mai spunem că existența mai multor perspective ale aceleiași realități conferă un dinamism discursului și micșorează

15. Häufigkeitsindex, p. 405-446.

16. Hapaxlegomena, p. 447-460.

17. Rucklaufs Worterbuch, p. 461-557.

riscurile alipirii de literă în detrimentul duhului. Este, apoi, interesant de aflat că, în comparație cu celelalte Evanghelii, Evanghelia a IV-a folosește mult mai mult sintagma "viața veșnică", în timp ce primele trei evanghelii folosesc sintagma "Împărăția cerurilor", pe care Ioan nu o folosește mai deloc, pentru a numi aceeași realitate. Acest "mai mult" sau "mai puțin" ne ridică întrebări și ne provoacă la căutări pentru a răspunde, adică ne oferă un real pretext pentru cercetare. Se nasc multe întrebări: De ce această deosebire de limbaj? Este, într-adevăr, identic conținutul semantic al celor două sintagme? Provine de la Mântuitorul această varietate de exprimare sau este datorată evangheliștilor?

Perspectiva sinoptică

Oricât de aride ar părea, situațiile statistice ne oferă, cum spuneam, o mulțime de posibilități de evaluare a temelor tratate în textele biblice, a lexicului biblic, a problemelor stilistice. Cea dintâi și foarte folositoare dintre acestea este aceea a perspectivei sinoptice. Prin intermediul datelor statistice putem accede mult mai ușor la o vedere de ansamblu, la o vedere a întregului sau la o considerare a locului și rolului fiecărei părți din întreg în structura și iconomia întregului, adică perspectiva raportului dintre parte și întreg. Foarte greu am putea ajunge pe alte căi, prin alte mijloace, la o astfel de perspectivă sinoptică pur și simplu, pentru că este destul de greu să ai o cuprindere simultană a întregului Nou Testament. Ca să nu mai vorbim de faptul că multitudinea și diversitatea de formă și conținut a cărților nou-testamentare, ca și împărțirea acestora în capitole și versete îngreunează și mai mult realizarea unei priviri de ansamblu, a unei perspective sinoptice, atât de necesare oricărei cercetări, fie a întregului text, fie a unei părți din acesta. În ciuda multitudinii de cărți și a diversității acestora, Noul Testament constituie totuși o singură carte, un discurs pe care Biserica, realizând canonul biblic nou-testamentar prin alăturarea celor 27 de cărți, ni-l prezintă unitar și coerent. Unitatea Noului Testament are anumite resorturi fundamentale pe care trebuie să le descifrăm, pentru a avea o justă înțelegere a acestuia în întregimea lui, dar și a fiecărei părți componente. Perspectiva sinoptică pe care ne-o oferă situațiile statistice bazate pe lexicul nou-testamentar ne oferă posibilitatea evaluării ponderii fiecărei teme, noțiuni, vocabule, în întreg Noul Testament, într-un grup de cărți, într-o singură carte sau într-un fragment unitar dintr-o carte.

Exemplele pe care le vom folosi vor fi, fără îndoială, mult mai convingătoare decât cele spuse până acum.

Limbajul biblic nou-testamentar predominant masculin

Privind la situația statistică ce ne prezintă toate cuvintele Noului Testament, în ordinea numărului de folosiri, constatăm că pe primul loc se află articolul hotărât masculin singular "o" (19.904 folosiri), la mare distanță de conjuncția copulativă "καί" = și (9.164). Dacă folosirea atât de frecventă a conjuncției "și" este explicabilă, numărul foarte mare de folosiri ale articolului masculin "o" poate fi relevant în anumite privințe. Chiar și numai pe baza acestui prim loc pe care îl deține în amintita ierarhie a cuvintelor nou-testamentare, și încă la distanță mare de următorul cuvânt, putem avansa deocamdată ipoteza preponderenței unui lim-

baj masculinizat la nivelul întregului Nou Testament. Ipoteza este în continuare susținută de constatarea că articolul hotărât feminin "η" se află în aceeași ierarhie pe locul al 53-lea, cu numai 344 de folosiri, aproape de 60 de ori mai puțin. Dar masculinul este exprimat și prin pronumele personal și demonstrativ "αυτος" = el, plasat în ierarhia noastră pe locul al treilea cu 5.601 folosiri, în timp ce corespondentul feminin nu este folosit niciodată. Privind mai jos, vom întâlni pe locul al 13-lea și pronumele demonstrativ, tot masculin, "ουτος" = acesta (1.391 folosiri), pe locul următor pronumele relativ masculin "ος" = care (1.365), pe locul al 16-lea pronumele nehotărât masculin "πας" = tot, fiecare (1.244). Investigând în direcția corespondențelor feminine, în primele 150 de cuvinte luate în calcul nu mai întâlnim nici unul. În ceea ce privește substantivele, primul substantiv feminin este abia pe locul al 48-lea. Este vorba de substantivul "ημερα" = zi, cu 389 de folosiri. Înaintea acestuia sunt 6 substantive masculine în următoarea ordine: "Θεος" = Dumnezeu (1.318); "Ιησους" = Iisus (919); "Κυριος" = Domn (719); "ανθρωπος" = om (551); "Χριστος" = Hristos (531); "πατηρ" = tată (414).

Întorcându-ne la articolul hotărât "ο" și privind repartitia acestuia pe fiecare din cărțile nou-testamentare, constatăm o folosire foarte constantă și echilibrată în funcție de volum fiecărei cărți Matei – 2796; Marcu – 1523; Luca – 2647; Ioan – 2192; Fapte – 2719; Rom. – 1107; 1 Cor. – 869; 2 Cor. – 553; Gal. – 278; Efes. – 433; Filip. – 193; Col. – 262; 1 Tes. 193; 2 Tes. 112; 1 Tim. 158; 2 Tim. 151; Tit – 61; Filimon – 36; Evrei – 699; Iacob – 232; 1 Petru – 202; 2 Petru – 123; 1 Ioan – 359; 2 Ioan – 33; 3 Ioan – 29; Iuda – 55; Apoc. – 1889. Ținând cont că Luca este cea mai lungă Evanghelie, de fapt, am putea lua în calcul numărul mai redus de folosiri al articolului masculin "ο", având în vedere faptul că Sfântul Evanghelist Luca este cel care acordă cea mai mare atenție prezenței femeilor în Evanghelia sa. Din situația de mai sus putem deduce, fie că toate cărțile Noului Testament sunt unitare în a reflecta o anumită atmosferă dominantă în Biserica primară, fie că această predominare netă a masculinului nu este o notă caracteristică a limbajului nou-testamentar, ci este o caracteristică a epocii respective. Oricum, odată cu constatarea indiscutabilă că limbajul nou-testamentar este dominat în proporție copleșitoare de genul masculin, se ridică multe semne de întrebare și tot atâtea teme de cercetat pentru bibliști: este limbajul nou-testamentar mai mult sau mai puțin masculinizat decât cel al timpului respectiv? Dacă da sau dacă nu, care să fie explicația. Nu este greu de intuit că această temă poate fi abordată și cercetată din punct de vedere lingvistic, teologic, sociologic, antropologic etc.

Cele mai importante personaje

Aceeași ierarhizare a cuvintelor, în funcție de numărul de folosiri în Noul Testament, ne oferă posibilitatea câtorva reflecții asupra personajelor cel mai des întâlnite. Iată primele zece personaje: "Θεος" = Dumnezeu (1318); "Ιησους" = Iisus (919); "Κυριος" = Domn (719); "ανθρωπος" = om (551); "Χριστος" = Hristos (531); "πατηρ" = tată (414) "πνευμα" = Duh (379); "υιος" = Fiu (379); "αδελφος" = frate (343); "μαθητης" = ucenic (261). Cred că putem să cădem de acord cu primele constatări și cu posibilele evaluări ale acestor

situații statistice. Constatăm, mai întâi, că primele șapte din aceste substantive trimit la Dumnezeu, fie că este vorba despre Dumnezeu în sensul general, fie că este vorba despre Dumnezeu Tatăl¹⁸, fie de Fiul¹⁹, ca Iisus, Hristos sau Domn, fie de Duhul Sfânt. Dacă adunăm referirile la Fiul, (2548 în comparație cu referirile la celelalte persoane treimice) putem trage concluzia întemeiată pe această informație exactă și exhaustivă că discursul nou-testamentar, în ansamblul lui este dominat de persoana Mântuitorului Hristos, ceea ce știam foarte bine, desigur, dar este interesant de aflat, că statistica confirmă din plin acest lucru. Locul al patrulea pe care îl ocupă frecvența referirilor la "om", al doilea personaj, în fond, dacă pe celelalte le însumăm într-unul singur, Dumnezeu, este relevant pentru poziția omului ca partener de dialog al lui Dumnezeu și ca erou principal al istoriei nou-testamentare. Prezența în primele zece substantive a noțiunii de "fiu" și a celei de "frate" poate fi evaluată în direcția preponderenței relației ca atare și a preponderenței unui anume conținut al relației, aceea de filiație și de frățietate. Tot la o relație trimite și noțiunea de "ucenic". Nu întâmplător, aceasta intră în primele zece "personaje" nou-testamentare. Este vorba, desigur, de prezența și de rolul ucenicilor Mântuitorului în viața Bisericii primare pe care o ilustrează textele biblice nou-testamentare.

Tot ca o observație generală mai putem avansa faptul că primele nouă substantive, indicând persoane, ne sugerează, pe ansamblu, nu existența unui discurs abstract, teoretic, ci a unui istoric, dinamic, dominat de prezența și lucrarea unor personaje principale, întâi de toate, de prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Acest lucru ni-l certifică prezența verbelor. Iată un tablou al verbelor clasate în primele 100 de cuvinte: "εἶμι" = a fi (2461 de referiri); "λέγω" = a spune (2262); "ἐχῶ" = a avea (711); "γίνομαι" = a deveni (670); "ἐρχομαι" = a veni (636); "ποιεῶ" = a face (568); "ὁράω" = a vedea (449); "ἀκούω" = a auzi (430); "δίδωμι" = a da (415); "οἶδα" = a ști (318); "λάλεω" = a vorbi (296); "λαμβάνω" = a lua (260); "πιστεύω" = a crede (243); "ἀποκρίνομαι" = a răspunde (232); "γινώσκω" = a cunoaște (222); "ἐξέρχομαι" = a ieși (218); "δυναμαι" = a putea (210); "θελῶ" = a voi (209); "εἰσέρχομαι" = a intra (194); "γράφω" = a scrie (191); "εὕρισκω" = a găsi (176). Se pot face multe considerații pe marginea acestor 21 de verbe cel mai mult folosite în Noul Testament. Ne limităm a sublinia că majoritatea lor sunt verbe de mișcare. Prin urmare, nu mai există nici o îndoială în privința caracterului dinamic al discursului nou-testamentar în ansamblul lui.

O situație statistică poate fi evaluată din multe puncte de vedere, în funcție de interesul cercetătorului, dar și în funcție de inteligența sau mai curând de perspicacitatea sa. În articolul de față intenționăm a oferi câteva exemple de posibile evaluări a diferitelor statistici ale lexicului nou-testamentar. Exemplele pot continua. Ne surprinde, spre exemplu, cât de echilibrate sunt referirile la bărbat = "άνηρ" (216) și la femeie = "γυνή" (215), sau referirile la Pavel (158) și Petru (156). Referitor la aceștia doi să mai spunem că sunt cele mai citate nume proprii, în afara celor care se referă la Dumnezeu.

18. În cele mai multe cazuri, atunci când este folosit cuvântul "πατήρ" în Noul Testament se referă la Dumnezeu Tatăl și mai puțin la sensul comun de tată. Pentru confirmare vezi Concordanța.

19. Aceeași observație, ca la nota de mai sus, este valabilă și în cazul cuvântului "υἱός".

Teme centrale

Utilitatea maximă a metodei statistice este oferită de tabelul care ne prezintă frecvența folosirii cuvintelor în fiecare carte. Putem astfel să identificăm rapid în ce carte sau grup de cărți este tratată o temă anume și, de aici, să tragem concluzii privitoare la locul pe care îl ocupă tema ce ne interesează în cartea respectivă. Plecând de la aceste date statistice, putem, de asemenea, contura orizontul tematic al unei cărți sau al unui grup de cărți.

Să luăm câteva din noțiunile cel mai frecvent folosite. De exemplu: "πιστις" = credință. La un total de 2443 de folosiri în tot Noul Testament, cele mai multe le întâlnim în Epistola către Romani (40), apoi în Epistola către Evrei (32), Epistola către Galateni (22), Epistola I Timotei (19), Epistola lui Iacob (16), ca să ne oprim numai la primele cinci clasate. Dacă ținem seama de lungimea cărților în discuție, atunci, fără îndoială, putem conchide că despre credință se vorbește cel mai mult în Epistola către Galateni, care este de trei ori mai scurtă decât Romani. Foarte puțin se vorbește despre credință în Evangheliile (Matei – 8; Marcu – 5; Luca – 11; Ioan – 0). Privind Concordanța vom constata că în Epistola către Romani se vorbește cel mai mult despre credință în cap. 3(8 referiri) și în cap. 4 (10), de unde deducem că în această parte a epistolei este posibil ca Sfântul Pavel să se ocupe în mod special cu tema credinței sau oricum, în această parte credința este una din temele principale. Dar mai interesant este în Galateni. Din cele 22 de referiri, 14 le întâlnim în cap. 3. La fel în Evrei, din cele 32, 24 sunt în cap. 11, iar în Iacob, din 16, 13 sunt în cap. 2.

În urma acestei foarte scurte treceri în revistă, putem concluziona pe o bază foarte sigură, că dintre autorii cărților nou-testamentare cel mai mult se ocupă cu tema credinței Sf. Pavel (în epistolele sale întâlnim 174, din totalul de 243 de referiri), iar în ce privește din restul cărților, Sf. Iacob în epistola sa. Putem, de asemenea, să reținem că foarte probabil întâlnim discursuri încheiate despre credință în Rom. cap. 3-4, Galateni cap. 3, Evrei. cap. 11 și Iacob cap. 2. Iată deci câteva repere pentru o primă abordare a temei credinței în Noul Testament.

Dar noțiunea de credință este exprimată nu numai prin substantiv, ci și prin celelalte componente ale familiei de cuvinte. Cercetătorul va fi curios să afle care este situația verbului "πιστεωω" = a crede. Va descoperi că, din simplă coincidență, verbul a "crede" este folosit ca și substantivul "credință" tot de 243 de ori. Surpriza în cazul verbului ne-o face Sfântul Evanghelist Ioan. În timp ce, așa cum am văzut, el nu folosește niciodată substantivul "credință" în Evanghelia sa (doar o dată în I Ioan și de 4 ori în Apocalipsă), folosește însă verbul "a crede" nu mai puțin de 98 de ori în Evangheliile și de 9 ori în I Ioan, deci de 107 ori din totalul de 243. Nu mai încapă nici o îndoială că Sfântul Ioan este preocupat foarte mult de problema credinței. Pe tot parcursul Evangheliei sale, de la cap. I până la cap. XXI, nu este capitol în care să nu apară de câteva ori verbul "a crede". Ca să ne dăm seama de accentul deosebit pe care Sfântul Ioan îl pune pe tema credinței este suficient să constatăm că ceilalți evangheliști se referă mult mai puțin la aceasta (vezi Matei – 11; Marcu – 14; Luca – 9).

O altă posibilă întrebare și, în consecință, o eventuală temă de cercetat oferită de constatarea de mai sus: de ce nu folosește Sf. Ioan substantivul "credință", din

moment ce este atât de preocupat de problemă în sine? Să luăm ca ipoteză de lucru eventuala preferință a autorului Evangheliei a IV-a pentru verb, deci o problemă ce ar ține de stilul său. Acest lucru îl putem certifica extinzând investigația la alte noțiuni, pentru a vedea dacă întâlnim aceeași preferință pentru verb²⁰. Raportul stilistic între substantiv și verb, în cărțile nou-testamentare, ca de altfel și între alte părți de vorbire, poate fi ușor studiat prin intermediul metodei statistice, și el este relevant nu numai pentru stil, ci și pentru perspectiva de abordare a temelor tratate. Să luăm, așadar, o altă noțiune pe care o putem presupune importantă pentru Sfântul Ioan Evangelistul: "a iubi", "iubire", fiind vorba de Evanghelia iubirii lui Dumnezeu pentru oameni. Deși nu la aceleași dimensiuni, situația se repetă: este folosit de 37 de ori verbul "αγαπᾶν" = a iubi și numai de 7 ori substantivul "αγάπη". În Epistola I Ioan raportul este mai echilibrat: 28 pentru verb și 18 pentru substantiv. Un alt exemplu: "a cunoaște", "cunoaștere". De data aceasta constatarea inițială ni se confirmă deplin: substantivul "γνῶσις" nu este folosit deloc²¹, dar verbul "γινώσκω" este folosit de 57 de ori. Cu acest prilej, am identificat o altă temă centrală în Evanghelia după Ioan (vezi, în comparație cu Matei – 20; Marcu – 12; Luca – 28)²². Verificându-se ipoteza preferinței lui Ioan pentru verb, putem deja face o considerație generală privind caracterul dinamic al discursului său, care folosește cu preponderență verbul. Desigur, în această direcție cercetarea trebuie mult adâncită pentru a ajunge la concluzii definitive și pertinente.

Întorcându-ne la evaluarea situației unora dintre cele mai frecvente substantive folosite în lexicul Noului Testament, să ne mai oprim la câteva, tot pentru a sublinia relevanța metodei statistice pentru cercetarea biblică.

Substantivul "νομος" = lege, folosit de 195 de ori în Noul Testament, dintre care mai mult de jumătate în Epistolele către Romani (74) și Galateni (32), apoi Evrei (14) și Iacob (10). Nu ne-am oprit întâmplător asupra acestui substantiv. Vom vedea că situația este aproape asemănătoare ca proporție cu cea a substantivului "credință": pe primul loc Romani și Galateni. În Romani, din cele 74 referiri, 23 sunt în cap. 7, iar în Galateni din cele 32, 15 sunt în cap. 3. Asemănarea în ceea ce privește proporțiile ne îndreptățește să presupunem că există o legătură în cele două epistole, între tema credinței și cea a legii.

Un alt exemplu: "ἁμαρτία" = păcat. Din cele 173 de referiri, 48 sunt în Romani, 25 în Evrei, 17 în I Ioan. În Galateni numai 3. Din nou avem de-a face cu o temă centrală în Epistola către Romani, dar care nu mai apare în Galateni, deși aceasta din urmă, după cum se știe, rezumă problematica Epistolei către Romani. Mergând mai departe, vom vedea că din cele 48 de folosiri în Romani, 6 sunt în cap. 5, 16 în cap. 6 și 15 în cap. 7. Cei ce vor dori să cerceteze tema păcatului la Pavel, au deja un reper foarte sigur, capitolele 6 și 7 din Epistola către

20. Vom avea, desigur, în vedere noțiuni centrale ale discursului Sfântului Ioan.

21. De altfel substantivul "γνῶσις" este de puține ori folosit în Noul Testament: 29 de referiri dintre care 10 în I Cor. și 6 în II Cor.. De ce oare în aceste două epistole adresate corintenilor?

22. Alte teme pot fi ușor identificate, utilizând tot metoda statistică: "μαρτυρεῖν" = a da mărturie, 33 de folosiri în Ioan, din totalul de 76, în comparație cu Matei – 1; Marcu – 0; Luca – 1; "πέμπω" = a trimite, 32 de folosiri la Ioan, din totalul de 79, în comparație cu Matei – 4; Marcu – 1; Luca – 10).

Romani, unde vor găsi, după toate probabilitățile, un discurs coerent și dezvoltat despre această problemă, legată, după cum ne indică informațiile statistice, de problema legii.

În fine, un ultim exemplu se referă la "θανατος" = moarte. Din totalul de 120 de referiri, cele mai multe le întâlnim tot în Epistola către Romani (22), urmată de Apocalipsă (19) și de Epistola către Evrei (10). Dacă adăugăm și verbul "αποθνήσκω" = a muri (111) cu 23 de referiri în Epistola către Romani (numai Evanghelia după Ioan o depășește, cu 28 de referiri) putem fi îndreptățiți să adăugăm și tema morții între temele centrale ale Epistolei către Romani. Mai putem face observația că majoritatea substantivelor cercetate ca exemplu se regăsesc pe un loc central și în Epistola către Evrei și, prin urmare, am putea intui o similitudine tematică între cele două epistole. Mai cităm numai câteva noțiuni, în dreptul cărora Epistola către Romani ocupă primul loc, la o apreciabilă distanță de celelalte referitor la frecvența folosirii lor: "χαρις" = har, din 156, 25 sunt în Romani, 18 la II Cor., 17 în Fapte; "δικαιοσύνη" = dreptate, din totalul de 92, 34 sunt în Romani, la mare distanță de Matei - 7, clasat pe locul doi; "σαρξ" = trup, din totalul de 147, în Romani sunt 26, în Galateni 18, în Ioan 13. Și lista poate continua.

Nu este greu pe baza acestor date foarte aride, dar foarte exacte, să refacem, în mare, orizontul tematic al Epistolei către Romani, definit de noțiunile amintite: credință, lege, păcat, moarte, har, dreptate etc., cu mențiunea că la Sfântul Apostol Pavel, și mai ales în Epistola către Romani, această gamă tematică este prioritară.

Dacă luăm ca exemplu o altă carte biblică nou-testamentară, Evanghelia după Ioan, la care ne-am mai referit, încercând să trecem în revistă noțiunile în dreptul cărora această carte deține primul loc în ceea ce privește frecvența folosirii lor, vom constata că într-adevăr această metodă statistică poate să ne ofere indicii serioase în a circumscrie tematica principală a cărților nou-testamentare. Iată câteva din noțiunile cel mai frecvent folosite în Evanghelia după Ioan: "αγαπᾶω" = a iubi (total - 143), Ioan - 37; I Ioan - 28; Luca - 13 (cităm primele trei clasate pentru comparație). "ἀληθεια" = adevăr (109), Ioan - 25; I Ioan - 9; Romani - 8. "γινώσκω" = a cunoaște (222), Ioan - 57; I Ioan - 25; Luca - 28. "δοξάζω" = a slăvi (61), Ioan - 23; Luca - 9; Fapte - 5. "ζωή" = viață (135), Ioan - 36; Apoc. - 17; Romani - 14. "θεωρεω" = a contempla (58), Ioan - 24; Fapte - 14; Luca - 7. "κοσμος" = lume (186), Ioan - 78; I Ioan - 23; I Cor. 21. "πατηρ" = tată (414), Ioan - 136; Matei - 63; Luca - 56. "μαρτυρεω" = a da mărturie (76), Ioan - 33; Fapte - 11; Evrei - 8. "μαρτυρια" = mărturie (37), Ioan - 14; Apoc. - 9; I Ioan - 6. "οιδα" = a ști (318), Ioan - 84; Luca - 25; I Cor. 25. "πιστευω" = a crede (243), Ioan - 98; Fapte - 39; Romani - 21. "φως" = lumină (73), Ioan - 23; Fapte - 10; Matei - 7. Lăsăm pe cititor să facă eventualele constatări și considerații pe marginea datelor oferite mai sus, cu convingerea că spiritul de observație îl va ajuta să descopere lucruri interesante, la care ar fi ajuns mult mai greu dacă nu ar fi avut la dispoziție aceste situații statistice.

Apax legomena

Am rămas datori cu tabelul ce conține situația cuvintelor rare, folosite o singură dată în tot Noul Testament, numite cu un termen tehnic "apax legomena". Sunt aproximativ 1.000 de apax legomena în Noul Testament, un număr foarte

mare. Multe din aceste cuvinte sunt dublate de sinonime, dar unele sunt într-adevăr o singură dată folosite ca noțiune. Aș aminti, în treacăt, că între acestea se înscrie un termen folosit în rugăciunea Tatăl nostru. Este vorba de "επιουσιος" = spre ființă, întâlnit de două ori pentru că rugăciunea este redată și de Matei și de Luca. Un termen care tocmai pentru că este o singură dată folosit este foarte greu de înțeles și de tradus. Cuvântul "νικη" = victorie este o singură dată folosit la I Ioan 5, 4, deși verbul a birui "νικων" este mai frecvent. Alte apax legomena: "αντι-λυτρον" = preț de răscumpărare (1 Tim. 2, 6); "αρχιποιμην" = arhipăstor (1 Petru 5, 4); "δαμων" = demon (Matei 8, 31)²³; Cartea cu cele mai multe apax legomena este Faptele Apostolilor, cu peste 400, urmată de Evanghelia după Luca, cu aproape 300, Epistola către Romani, cu aproape 200. Este și aceasta un indiciu că Sfântul Evanghelist Luca are cel mai bogat vocabular dintre autorii nou-testamentari, ceea ce verifică aprecierile specialiștilor că scrierile lui sunt cele mai elevate ca limbaj și stil.

Ne oprim aici, deși ar fi fost de ilustrat prin exemple multe alte modalități de aplicare a metodei statistice în analiza și exegeza textelor biblice. Credem că cele expuse vor reuși să convingă pe cititor de utilitatea metodei statistice, ca punct de plecare în cercetarea textelor biblice.

INTRODUCERE ÎN CRITICA TEXTUALĂ A NOULUI TESTAMENT

NECESITATEA CRITICII TEXTUALE

Drd. CONSTANTIN PREDA

Nici un text literar din antichitatea clasică n-a influențat atât de mult cultura umanității și n-a reușit să se transmită într-un număr de exemplare atât de mare și atât de diferite ca formă textuală cum s-a transmis textul Noului Testament (NT). Se cunosc aproximativ 5000 de manuscrise grecești ale NT, mai mult de 10.000 de versiuni antice și mii de citări ale Părinților Bisericii. Toate aceste manuscrise, versiuni și citări, oferă un număr de variante calculat între 150/250.000, dacă nu mai mult. Nu există frază din NT despre care să nu se cunoască variante textuale. Timpul dintre redactarea Evangheliilor și cea mai mare parte a mărturiilor manuscrise conservate este de altfel de două sau trei secole, în unele cazuri numai de două secole sau chiar mai puțin. Un fragment dintr-un manuscris al Evangheliei după Ioan este mai vechi decât însăși datarea pe care în trecut unii critici au acordat-o acestei Evanghelii. Este de ajuns să amintim că multe opere ale literaturii clasice greco-latine ne-au ajuns numai în două sau trei copii medievale, la o distanță de aproape un mileniu de textul autograf.

Această situație ridică în mod evident o problemă. După o mie de ani de transcriere manuscrisă și de intensă activitate de copiere a textului, din care a rezultat toată această mulțime de variante, mai este posibilă recunoașterea textului original al NT sau trebuie să acceptăm că a ajuns la noi, modificat substanțial?

23. Este folosit însă, mult mai frecvent, sinonimul "δαμωνιον".

Problema recuperării sau reconstruirii textului neotestamentar este totuși foarte diferită de cea pe care o ridică operele antichității clasice greco-romane. Editorul modern al tragediilor lui Eschil, spre pildă, trebuie adeseori să "conjectureze" originalul, deoarece manuscrisele conservate prezintă un text modificat. Se poate afirma, în schimb, cu siguranță că în cea mai mare parte a cazurilor, varianta originală a textului NT s-a conservat totdeauna într-unul sau mai multe manuscrise ajunse până la noi.

Cea mai mare parte a variantelor prezintă un interes ortografic, se referă la probleme gramaticale sau stilistice. Puține se referă la schimbarea semnificatului textului. Multe constituie rezultatul modificărilor deliberat introduse, iar dacă de multe ori modifică sensul textului, acestea nu reprezintă niciodată o problemă fundamentală pentru dogma creștină.

Autografele sau originalele cărților NT au fost deja pierdute încă din primele veacuri. Factorii care au influențat conservarea textului NT sunt diverși. Textele erau scrise pe papir, un material care nu era foarte durabil în contact cu umezeala, în schimb s-a conservat foarte bine în condițiile unei clime uscate după cum a rezultat din descoperirea celor din nisipurile calde ale Egiptului sau de la Marea Moartă. Prin transcrierea unui manuscris era inevitabilă de altfel introducerea unor erori accidentale sau a unor modificări intenționale.

Cea mai mare parte a variantelor conservate datează din perioada precedentă canonizării cărților NT. Începând cu acest moment copierea manuscriselor a început să fie făcută cu mult mai mare grijă, chiar dacă acest moment n-a reușit să pună capăt reproducerilor de noi variante. Intrarea unei scrieri în canonul cărților sfinte îi determina pe copişti să dea o atenție mai mare transcrierii, înlăturând tot ceea ce era socotit eronat, sau pur și simplu necorespunzător. Spre deosebire de criticii moderni copişti nu erau atât de interesați de varianta "originală" cât mai ales de varianta "adevărată", conformă tradiției ecclesiale. Aceasta nu vrea să însemne că în perioadele trecute n-ar fi existat interes pentru critică sau preocupări în acest sens. Opera lui Origen nu poate fi ignorată de ochii criticii moderne, însă ea este în același timp mărturia fidelității față de tradiția vie și dinamică transmisă de Biserică. Interesul pentru "cel mai bun text", mai aproape de original, și pentru istoria versiunilor nu va apare decât odată cu Renașterea. Însă, chiar și atunci, s-a construit în mod inevitabil o tradiție care s-a cristalizat în jurul așa-zisului *textus receptus*, reprodus în edițiile NT de după inventarea tiparului și până în secolul trecut.

Deci critica textuală, aplicată textului biblic, își propune să reconstruiască forma cea mai apropiată posibil de original. Ea se ocupă de mărturiile textuale și de istoria lor, plecând de la diferitele variante manuscrise, încercând să traseze istoria transmiterii și dezvoltării textului scris până la forma cunoscută astăzi.

1. Manuscrisele Noului Testament

Din cele aproximativ 5000 de manuscrise ale NT grec, nu toate au aceeași valoare și nu reprezintă același interes pentru critica textuală. Ne vom limita în expunerea noastră la descrierea celor mai importante manuscrise și papirusuri prezente în aparatul critic al edițiilor manual cele mai folosite și mai răspândite:

Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1993) și cel al Societăților Biblice Unite (UBS), *The Greek New Testament* (Stuttgart, 1993).

Un rezumat și un inventar agiornat al acestor manuscrise poate fi consultat în K. Aland – B. Aland, *Il Testo del Nuovo Testamento* (Marietti, 1987; original germ. 1982; tradus în diferite limbi de circulație); B. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford, 1992).

Vom cita câteva locuri unde sunt conservate cele mai importante colecții de manuscrise: mănăstirile din Muntele Athos (900 de manuscrise), Atena (419), Patmos (81). Urmează Paris (373), Roma (367), Londra (271), Petrograd (233), mănăstirea Sf. Ecaterina de pe Sinai (230), Oxford (158), Ierusalim (146), Moscova (96), Florența (79), Grottaferrata (69), Cambridge (66).

Manuscrisele grecești ale NT sunt clasificate în baza: 1) materialului din care sunt făcute (papirusuri, codici în pergamenă, ostraka); 2) al tipului de scriere folosit (maiusculi, minusculi); 3) al modului de întrebuințare (lecționare, amulete).

a) **Papirusuri.** Pentru Critica Textuală sunt importante mai ales **papirusurile** (aproximativ 96) și codicii **maiusculi** sau **unciali** (aproximativ 299). Criteriul folosit pentru catalogarea acestor mărturii textuale (papirusuri, manuscrise, lecționare) este cel elaborat de către C. R. Gregory († 1917). *Manuscrisele maiusculare* sunt indicate prin numere precedate de 0 (ex. 01 = *codicele sinaitic*). Pentru unele manuscrise vestite și foarte importante, catalogate deja mai înainte prin litere maiusculare latine sau grecești, s-a păstrat acest tip de catalogare, alături de cel al lui Gregory (A = 02; B = 03). *Manuscrisele minuscule* sunt indicate prin numere (13, 69, 124). *Papirusurile* sunt indicate cu un P maiusculă gotică și un număr exponent care indică numărul papirusului (P⁴⁵, P⁷²); *lecționarele*, în schimb, prin litera I și un număr exponent (I²⁰, I³⁸).

Cele două colecții de papirusuri mai importante au fost alcătuite în secolul XX prin grija lui **Sir Chester Beatty**, la Londra, (1930 – 1931) prima, și a lui **M. Martin Bodmer**, la Geneva (1955 – 1956) cea de a doua. Cele două colecții au luat numele celor doi colecționari și se păstrează astăzi prima **Chester – Beatty** (P⁴⁵⁻⁴⁷) la Dublin, în Chester Beatty Museum, iar cea de a doua **Bodmer** (P⁶⁶, P⁷², P⁷⁴, P⁷⁵) la Cologny, lângă Geneva, în Bibliotheca Bodmeriana.

Papirusurile provin aproape toate din Egipt, și sunt datate între sec. al II-lea și cel al VIII-lea d. Hr., mai mult de jumătate dintre ele sunt din secolele III – IV d. Hr. Papirusurile neotestamentare cele mai vechi cunoscute până astăzi sunt: P⁵² (sau papirusul *Ryland*) provine din Egipt, a fost scris către anul 130 d. Hr. și conține In 18, 31 – 33. 37, deci scris numai la câteva decenii după scrierea Evangheliei de către Sfântul Ioan, astăzi este conservat la Manchester; P⁶⁶ (papirusul Bodmer II) are o valoare extraordinară datorită vechimii sale (datat 200 d. Hr.), dar mai ales datorită amplitudinii conținutului (Ioan cap. 1 – 14 cât și fragmente din restul capitolelor). Este păstrat azi în Elveția în Bibliotheca Bodmeriana.

b) **Codicii maiusculi sau unciali** (pe pergamenă) dintre cei mai importanți amintim:

* **Codex Sinaiticus** (a sau S = 01) reproduce Vechiul Testament (VT) în versiunea Septuagintei (LXX) cu lacune și întreg NT. A fost transcris spre sfârșitul secolului IV d. Hr., probabil în Egipt. Se păstrează azi în British Museum din Londra.

* **Codex Alexandrinus** (A = 02) conține VT și NT (cu lacune importante). A fost transcris spre sfârșitul secolului IV d. Hr., probabil în Egipt. Se păstrează azi în British Museum din Londra.

* **Codex Vaticanus** (B = 03) se găsește azi în Biblioteca Vaticană, a fost scris probabil în Egipt; conține VT în versiunea LXX și NT. Este socotit cel mai vechi codice, a fost transcris în sec. IV.

* **Codex Ephraemi Syri rescriptus** (C = 04) se cheamă astfel, deoarece după ce a fost șters au fost scrise în sec. XIII operele Sfântului Efreem Sirul. Se păstrează azi în Biblioteca Națională din Paris. Este datat în sec. V d. Hr.; conține VT și NT, chiar dacă nu în mod complet.

* **Codex Bezae Cantabrigiensis** (D = 05), mai este denumit și codicele Occidental. Este păstrat în Biblioteca din Cambridge și a fost scris în sec. V, probabil în Egipt sau Africa de Nord sau chiar Galia, limba maternă a scribului era latina. Conține Evangheliile și Faptele Apostolilor. Este un text bilingv: textul grec pe pagina din dreapta iar cel latin pe cea din stânga.

Manuscrisele minuscule sunt aproximativ 2812. Datează începând cu sec. IX. Sunt numerotate cu cifre arabe. Conținutul lor este adesea indicat prin litere latine, ("e" pentru Evanghelii, "a" pentru Apostoli, adică Faptele Apostolilor și Epistolele Sobornicești, "p" pentru Paulus, adică *corpus*-ul *paulin*, cuprinzând cele 14 epistole tradiționale inclusiv cea către Evrei, și "r" pentru Revelatio, adică Apocalipsa. Între unele există o anumită afinitate ceea ce a permis specialiștilor împărțirea lor în familii. Cele mai cunoscute sunt:

* familia **Ferrar** (f¹³);

* familia **Lake** (f¹) sunt foarte apropiate de unele manuscrise unciale.

Toate aceste referiri expuse mai sus sunt descrise pe larg în prefața edițiilor critice ale NT (Nestle – Aland) și rezumate pe un cartonaș care poate fi consultat cu ușurință oricând, indiferent de pagina pe care se lucrează.

c) **Lectionarele.** Comunitățile creștine încă dintru'nceput au alcătuit pericope ale evangheliilor și ale celorlalte scrieri ale NT, cu excepția Apocalipsei, pentru lectura liturgică zilnică și duminicală. S-au conservat și catalogat aproximativ 2193 de manuscrise "lectionar". Nici unul dintre acestea nu este anterior sec. IX. Cele mai vechi sunt scrise cu caractere unciale, folosite în scrierea lectionarelor până în sec. XI. Cercetarea recentă a subliniat importanța lectionarelor pentru studiul textual al NT.

Amuletele și ostraka, în schimb, care conțin fraze scurte din textul NT, sunt lipsite de valoare pentru *critica textus*.

2. Erori întâlnite în transmiterea textului NT

Pentru a putea evalua diferitele variante textuale trebuie cunoscute pericolele care l-au însoțit pe copist în munca sa.

Erorile transmise de către texte sunt efectul fragilității umane și ele pot fi inconștiente precum erorile de auz, de văz sau memorie, sau conștiente: schimbări

care privesc ortografia și gramatica, alterări armonizante, glose, variante conflante, schimbări de natură teologică.

Erori datorate scrierii continue. În manuscrisele unciale *scriptio continua* putea facilita infiltrarea erorilor, mai ales datorate afinității paleografice dintre unele litere (CEΘO; ΓΠT; ΔΛA) sau (ΛA / M; AI / N): literele, toate maiuscule, se succed fără întrerupere cuvânt după cuvânt și frază după frază. În manuscrisele vechi era folosită foarte des abrevierea; spre exemplu: ΘC (Θεός); IC XC (Ἰησοῦς Χριστός). În 1 Tim. 3, 16 manuscrisele cele mai vechi au varianta OC, pronume relativ masculin, în timp ce alte manuscrise mai târzii citesc ΘC: abreviere a lui Θεός. În manuscrisele din 2 P.2, 18 ΟΛΙΓΩC ("puțin") este modificat în ΟΝΤΩC ("într-adevăr").

Când două rânduri din textul de copiat terminau cu același cuvânt (sau aceleași cuvinte) sau aceeași silabă, ochii copistului puteau să treacă de la prima la cea de a doua și să omită întâmplător în timpul copierii locul care sta între cele două. O astfel de eroare se numește *parablepsis*, "a privi pe lângă", și este facilitată de *homoioteleuton*, "sfârșit asemănător". Același fenomen are loc și în cazul unui *homoiarcton* "început asemănător" de expresii sau cuvinte.

În Mt. 5, 19 – 20, unele manuscrise grecești (și latine) omit cea de a doua parte a frazei: în mod evident copistul a crezut că o scrisese deja, dat fiind sfârșitul identic al primei părți:

Mt. 5, 19 ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

20 ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Un alt caz particular de schimbare inconstientă îl constituie fenomenul *itacismului*, datorită căruia erau citite în același fel (i) următoarele vocale și diftongi: ι, η, οι, ει, υ; care puteau produce confuzie între cuvinte cu înțeles diferit cum ar fi spre exemplu οἷς (= oaie / πρόβατον) și ὕς (= porc / χοῖρος).

Însă există și alte cauze de inovații textuale care merită amintite. Se întâmpla ca un copist să scrie în urma dictării de două ori aceeași literă, un complex de litere, o silabă ("dictografie") sau să scrie numai o dată ceea ce trebuia scris de două ori ("aplografie"). Astfel de erori sunt foarte numeroase.

a. Erori prin omisiune: * *omisiunea unei litere*: în 1 Tes. 2, 7 întâlnim:

a) ἀλλὰ ἐγενήθημεν νῆπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν (dimpotrivă noi am fost copii în mijlocul vostru)

b) ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἡπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν (dimpotrivă noi am fost blânzi (drăguți, amabili, iubitori) în mijlocul vostru)

Fie Pavel a scris ἡπιοι, și atunci nun (ν) din νῆπιοι trebuie înțeles ca dictografie a lui ν final din ἐγενήθημεν, sau ἡπιοι este greșit, iar căderea lui ν trebuie înțeleasă ca aplografie.

* *omisiunea unei silabe*: Ps. 119, 176: TM are *caută pe robul Tău*, în timp ce LXX are ζῆσον. Versiunea actuală a LXX pare a fi derivată prin omiterea unei silabe ζή[τη]σον.

* *omisiunea unui cuvânt întreg*: Mt. 13, 46 sună astfel: πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν. Codicele D omite termenul πάντα.

* *omisiunea unei fraze întregi*: în Lc. 10, 42 codicele D omite cuvintele: ἐνὸς δέ ἐστιν χρεία.

b. Erori prin adăugare

* *adăugarea unei litere*: Ps. 141, 6 LXX: ἡδυν[ή]θησαν în loc de ἡδυνθησαν.

* *adăugarea unei silabe*: Ps. 119, 28 LXX:

1) ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας (= plânte).

2) ἔ[ν]οσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας (= doarme).

* *adăugarea unui cuvânt*: în Mt. 5, 22 mulți codici adaugă cuvântul: εἰκῆ, astfel încât textul rezultă: "Oricine se mânie pe fratele său *fără motiv*".

* *adăugarea unei fraze întregi*: în Mt. 5, 44 unii codici, prin influxul textului paralel din Lc. 6, 27-28 adaugă: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς.

2. Modificări intenționate ale textului

* *Preocupări ortografice, gramaticale sau stilistice*. Scribul care citea un text gândea că a găsit o eroare și era tentat să o corecteze. Adesea tentat chiar în mod voit să îmbunătățească stilul. Astfel desinențele elenistice ἦλθαν, εἶπαν au fost adesea înlocuite în manuscrise cu desinențe clasice ἦλθον, εἶπον.

a) *Îmbunătățirea stilului*

καὶ εὖρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν εὐρόντες αὐτὸν λέγουσιν (Mc. 1, 37).

b) *Corectarea unei erori*: γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφῆτῃ τοῖς προφήταις (Mc. 1, 2)

* *Preocupările de armonizare*: Acestea apar din dorința de a pune de acord locurile paralele. Astfel în Mt. 5, 44 unii codici completează ideea expresă de ver-set adăugând alte cuvinte împrumutate din Lc. 6, 27 – 28. Preocupările de armonizare au uneori scopul de a pune de acord cu textul Septuagintei citările libere din Vechiul Testament în Noul. Astfel, în timp ce Mt. 15, 8 citează în mod liber Is. 29, 13, unele manuscrise reproduc ad litteram textul Septuagintei.

Un caz special de preocupare armonizatoare îl constituie varianta *conflată* (fuziunea a două variante diferite). În Mt. 26, 15 cea mai mare parte a manuscriselor vorbesc de τριάκοντα στατήρας (D, unele manuscrise ale vechii versiuni latine). Un alt manuscris (I 209) prezintă varianta compusă τριάκοντα στατήρας ἀργυρίου.

* *Preocupări exegetice și doctrinale*: Sunt făcute în scopul de a reda textul mai inteligibil sau de a elimina dificultățile de natură dogmatică. Ca exemplu de interpolare explicativă poate fi 1 Cor. 7, 14 ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, adaosul τῇ πιστῇ, referit la soție, se întâlnește în codicii D, G, în versiunile latine. Ca exemplu de preocupare doctrinală poate fi Mt. 24, 36 și Mc. 13, 32 unde Iisus afirmă: "Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl": unor scribi (cf. codicii X, 983, 1689) li s-a părut inacceptabilă această declarație de ignoranță din partea lui Iisus, de aceea au eliminat cuvintele οὐδὲ ὁ υἱός.

* *Adăugarea unor detalii diverse*: Un caz tipic de elaborare scribală îl reprezintă titlurile cărților sfinte. Titlurile cele mai vechi erau scurte și exprimau esențialul, la acestea au fost adăugate cu multă generozitate atribute ale autorului sfânt în scopuri celebrative. Cazul cel mai evident îl constituie titlul Apocalipsei dintr-un manuscris de la Muntele Athos, cel mai lung conservat:

ἡ ἀποκάλυψις τοῦ πανενδόξου εὐαγγελιστοῦ, ἐπιστηθίου φίλου, παρ-
θένου, ἡγαπημένου τῷ Χριστῷ, Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, υἱοῦ Σαλώμης καὶ
Ζεβεδαίου, θεοῦ δὲ υἱοῦ τῆς θεοτόκου Μαρίας, καὶ υἱοῦ βροντῆς.

3. Originea familiilor de manuscrise și a tipurilor textuale

Lista manuscriselor celor mai importante și informațiile referitoare la acestea se află descrise pe larg în introducerea la edițiile manual ale NT: Nestle – Aland și în *The Greek New Testament*.

În primele secole ale erei creștine s-au dezvoltat așa-zisele "texte locale". La întemeierea unei noi comunități creștine în marile orașe precum Alexandria, Antiohia, Roma etc. acestor comunități li se încredințau și exemplare ale Sfintei Scripturi, mai exact forma textuală atunci în folosință. Începând cu cea de a doua jumătate a secolului al II-lea, fiecărei comunități creștine nou înființate îi corespundea un număr de producții manuscrite neotestamentare.

În cazul copiilor, acestea prezentau aceleași variante ale textului folosit în cadrul comunității de origine (cu eventuale noi erori, variante datorate transcrierii). S-au născut astfel "familiile textuale", adică grupuri de manuscrise dependente unele de altele și în baza cărora este posibilă reconstruirea arborelui genealogic, după cum este cazul familiei 1 și 13, atestate de manuscrisele începând cu sec. al XII-lea. În ceea ce privește fidelitatea, în diferite arii geografice se observă diferite atitudini. Scrierea era considerată încă un "text viu". În unele medii fidelitatea literală constituia principiul suprem, potrivit criteriilor de critică textuală acceptate încă din antichitate. Această normă era valabilă în mediul care gravita în jurul Alexandriei, mai exact pentru manuscrisele P^{66.75} și B (Codicele Vatican). În alte zone predomina o atitudine mai puțin rigidă față de fidelitatea literală (de exemplu în aria de proveniență a papirusului P⁴⁵). Această origine locală a manuscriselor și a tipului de transcriere constituie supoziția care a condus la determinarea originii mai multor tipuri textuale ale NT. Odată cu edictul lui Constantin din sec. IV, când trebuia prevăzută furnizarea de manuscrise în multe comunități, un influx determinant l-au exercitat acele forme textuale și acele manuscrise care erau utilizate ca modele de către scribii bisericilor. În domeniul științific se vorbește de patru principale tipuri textuale.

Tipul textual alexandrin este atestat de către P^{65.75} și de către codicii **B** **A** (VT), plus vechile versiuni copte. Arhetipul unei astfel de forme textuale se poate urmări până în sec. II/III. Caracteristicile formei textuale alexandrine sunt brevitățile și concizia în forma expresivă. În general, este mai scurt decât alte tipuri textuale și prezintă mai puține corectări cu caracter gramatical și stilistic.

"Textul occidental", din care se pot regăsi forme antecedente și secundare deja în secolul III/IV, este atestat de codicii **D**, **W** (pentru Mc. 1, 1-5,30) P³⁸ și P⁴⁸, de vechile versiuni latine și de asemenea de către autorii latini. Această formă textuală (mai ales în versiunea D) prefera parafrázările, transpunerile și corectările. Textul Faptelor Apostolilor este aproape cu 10% mai lung decât cel al altor manuscrise. Caracteristica și importanța acestui tip textual constituie astăzi obiect de dezbatere în rândul specialiștilor.

Tipul textual bizantin căruia îi aparțin aproape toate manuscrisele, începând cu sec. VII / VIII, este destul de unitar și prezintă o anumită nivelare textuală (preferă colegamentele sintactice), eleganța expresivă, modificările stilistice (aoristul în locul prezentului istoric). Constituie rezultatul unui proces de recenzie început în Antiohia, însă care a cunoscut maxima sa expresie în Bizanț. A fost întrebuițat ca un text koine ("comun") în imperiul Bizantin. Principalele manuscrise care aparțin acestui tip textual sunt: A (Evangelhiile), E, F, G, H, K.

În sfârșit, mulți specialiști vorbesc și de un al patrulea tip textual, cel din Cezareea, reprezentat de către P⁴⁵ și de către manuscrisele Θ și W (Mc. 5,31 – 16,20).

4. Actualele ediții de manuscrit ale NT

Cu ajutorul Criticii Textuale se poate reconstrui forma textului în circulație în bisericile de la jumătatea sec. II și, datorită acestei științe, se bazează edițiile critice științifice ale Noului Testament.

Cele mai importante ediții științifice integrale ale NT sunt cele ale lui C. Tischendorf, (3 volume, 1869 – 1894), B. F. Westcott și F. J. A. Hort (1881), a lui B. Weiss (3 volume, 1894 – 1900), a lui H. von Soden (1913), a lui H. J. Vogels (1920), a lui J. M. Bover (1943), a lui A. Merk (a XI ediție, 1992). În 1967 / 68 Institut für neutestamentliche Textforschung (Münster, Westfalia) împreună cu alte centre de studiu au programat o nouă ediție completă care să includă toate manuscrisele și papirusurile disponibile în prezent: *Novi Testamenti Graeci Editio Maior* din care au început să fie deja publicate primele fascicule.

O mențiune specială merită ediția lui Eb. Nestle (1898) care, începând cu cea de a XIII ediție (1927), a fost îngrijită de fiul Erwin Nestle. Cu acesta a colaborat apoi Kurt Aland care a semnat cea de a XXVII ediție (1993) împreună cu Barbara Aland. Ediția Nestle – Aland și *The Greek New Testament* constituie edițiile suficiente pentru inițierea în studiul științific al Noului Testament. Ambele ediții constituie rodul colaborării specialiștilor din mai multe țări, reprezentanți ai fiecărei confesiuni creștine. Sunt două texte identice, ceea ce diferă îl constituie aparatul critic. *The Greek New Testament* este o ediție critică alcătuită pentru folosul traducătorilor și reproduce principalele variante textuale (aproximativ 1440). Pe lângă aceasta editorii propun o evaluare a fiecărei variante, o listă a locurilor paralele și, un lucru foarte important pentru traducători, un aparat pentru punctuație care indică împărțirea frazeologică a textului Noului Testament în principalele traduceri moderne.

Ediția Nestle – Aland oferă un aparat critic mult mai amplu decât *The Greek New Testament* și, în plus, un bogat eșantion al locurilor paralele.

5. Metoda criticii textuale

Reconstruirea textului grec se realizează în diferite faze. După inventarierea (adunarea) variantelor relative ale unui text biblic și după regruparea lor, plecând de la materialul disponibil se poate reconstrui probabil textul original sau cel mai apropiat de original.

Pentru reconstruirea textului original se adoptă criterii externe (textului) și interne.

În baza criteriilor externe (adică în lumina caracteristicilor manuscriselor), o variantă se găsea în mod probabil în textul original dacă:

- este atestată de mai mulți codici, adică dacă se întâlnește în mai multe manuscrise. Această caracteristică mai este numită și atestare plurima.
- apare în manuscrise recunoscute pentru vechimea lor sau dacă este atestată de un text potrivit principiului: cu cât este mai vechi manuscrisul cu atât este mai de calitate; după cum de altfel calitatea are întâietate asupra cantității;
- este atestată în manuscrise independente unele față de altele din punct de vedere genealogic (adică din punct de vedere al originii) și geografic. De aceea o variantă este originară dacă este atestată de mărturii care aparțin diferitelor tipuri textuale. Criteriul este în mod particular important pentru a evalua variantele care se întâlnesc în codicele D.

Potrivit principiului criticii interne (adică în baza confruntării variantelor și a modului în care textele s-au transmis), o variantă se afla în mod probabil în textul original dacă:

- "*Lectio difficilior praestat facili*": o variantă mai dificilă prevalează asupra uneia mai simple și deci oferea copistului ocazia unei modificări: varianta cea mai dificilă este mai originală (*lectio difficilior – potior*);
- "*Lectio brevior praestat longiori*": varianta cea mai scurtă are întâietate asupra celei mai lungi;
- "*Lectio difformis a loco parallelo praestat conformi*": în textele paralele o variantă care diferă de cea a locului paralel prevalează asupra celei care nu este conformă.
- "*Illa est genuina lectio, quae ceterarum originem explicat*": aceasta este poate regula cea mai folositoare și "convingătoare" în evaluarea variantelor.

6. Un exemplu ilustrativ

Luca 9, 10

1. εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδᾶ P⁷⁵ (βηδ-) B ¹ L Ξ* 33 pc (sy^s) co
2. εἰς κώμην λεγομένην Βηθσαϊά D (it^d)
3. εἰς τόπον ἔρημον *2 157 (1241) sy^cbo^{mss} [cf. Mt. 14,13; Mc 6,32]
4. εἰς κώμην καλουμένην Βηθσαϊδάν · εἰς τόπον ἔρημον Θ it^{r-1}
5. εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδάν A C W Ξ^{mg} f¹³ sy^{(P)^h} (ἔρημον τόπον A f¹³ 565 176)
6. εἰς τόπον καλουμένον Βηθσαϊδᾶ ψ [it^a.aur.b.c.e.f.ft².l.q] (Vg)
7. εἰς τόπον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδᾶ f¹ 205 700
8. om. 1010

Critica externă

1. Prima variantă este atestată de reprezentanții tradiției alexandrine P⁷⁵ B L [cod. Regius VIII s., adesea de acord cu B] Ξ [Londra, cod. Zachynthius; VII – VIII sec.] 33 [Paris, Bibl. Nat.; IX sec.] varianta coptă este de multe ori de tip alexandrin. sy^s (sinaitic; sec. IV) conține adesea textul de tip occidental.

2. se găsește în Codex Bezae (chiar și în textul său latin [it^d], mărturie a tipului textual occidental.

3. se întâlnește în $\alpha^* 2$, adică constituie varianta sa originală și indică cea de a doua mână a corectorului. În mod normal este atestată de tradiția alexandrină. Sy^c (curetoniana siriacă sec. V) concordă adesea cu α chiar dacă textul este adesea de tip occidental. Din cele două atestări din siriaca antică (sy^s și sy^c) sy^s pare să conțină un text mai vechi (cf. Metzger, *The Text of the New Testament*, 69). Minusculul 157 (Vat. Urb. Gr. 2; sec. XII).

4. se găsește în Codex Koridethi (Θ), din sec. IX, care în Mt. Lc. și In. conține variante bizantine în timp ce în Mc. atestă textul cezareean. It^r 1 (Dublin, Trinity Col.; sec. VII) dă mărturie despre Vetus Latina, a cărei mărturie este împărțită de data aceasta (cf. 2 și 6).

5. este varianta cea mai răspândită în manuscrisele de tip bizantin, dă mărturie despre forma "majoritară" a mss (M). Se găsește de asemenea în cod. C (Paris, Codex Ephraemi Syri Rescriptus; sec. V), de tip bizantin, după cum și V (Washingtonensis, sec. V) pentru această parte din Luca, chiar dacă W conține alte forme de text în alte locuri din evanghelii. Mărturia tradiției siriace este împărțită aici de Peshitta (sy^p sec. IV; adesea bizantin) și "harcleana" (sy^h sec. VII; occidental). Manuscrisele A, f¹³ (fam. Ferrar), minusculul 565 (Petrograd; sec. IX; textul cezareean pentru Mc., însă bizantin în alte locuri) și lectionarul 76 au o ordine diferită (ἐρημον τόπον).

6. este atestată de codicele ψ (Athos Laurae B 52; sec. XIII – IX). Textul său este împărțit între cel de tip bizantin și cel alexandrin (în Mc. între alexandrin și occidental). Există diferite mărturii ale lui Vetus Latina (it^r...) care au această variantă.

7. se găsește în mss "familiei Lade" f¹, minuscule din sec. XII – XIV care în afară de Mc. au textul bizantin. Minusculul 205 (sec. XV) și 700 (Londra, B. M.; sec. XI – XII; diferă de 2.724 ori de textul bizantin; în Lc. 11, 2, în Tatăl Nostru, are "să vină Duhul tău cel sfânt peste noi și să ne curățească" în loc de "să vină împărăția ta").

8. Omite faza în întregime; minusculul 1010 (Muntele Athos; sec. XII) poate sprijinindu-se pe locurile paralele din Ms. și Mt. nu are indicația geografică. Chiar dacă manuscrisul este de tip bizantin, nu se poate forma o părere despre textul bizantin, pornind de la această omisiune întâlnită numai într-un manuscris.

Din această mare diversitate de mărturii este dificilă caracterizarea variantelor: 1) reflectă mărturia cea mai unită a formei alexandrine iar 2) o reflectă pe cea occidentală. Varietatea din manuscrisele adesea atribuite textului alexandrin (cf. α pentru forma 3) și în mss de tip bizantin poate fi un indiciu al asimilării și armonizării acestui text cu Mt. și Mc.

Critica internă

Sinopsa arată că la Mt. 14, 13 și Mc. 6, 32 există ἐρημον τόπον în loc de "satul chemat Betsaida" sau "satul numit Betsaida". Deci, variantele în Luca care au ἐρημον τόπον sau τόπον ἐρημον se datorează unei asimilări a textului lucan cu locurile paralele din Mt. și Mc. Astfel se pot elimina variantele 3, 5, 7 (chiar și varianta conflată nr. 4). Prezența lui τόπον în 6 și 7 ar indica o corectare ulterioară în sensul lui Mt. și Mc., și deci pot fi eliminate și acestea. Mt. 14, 13 și Mc. 6, 32,

după ἔρημον τόπον, au κατ' ἰδίαν și 8 poate reflecta această versiune mai scurtă, însă asimilată la Mt. și Mc. Rămân astfel variantele 1, 2 și 4* ca variante posibile.

Substantivul κώμην pare o schimbare pentru a explica mai bine faptul de a se retrage de o parte, sau se datorează cunoștințelor unui scrib pe care Iosif Flaviu l-a chemat Betsaida κώμη (Ant. XVIII, 2, 1); locului i-a fost dat numele de "oraș" de către tetrarhul Filip. În același fel, πόλιν care este *lectio difficilior*. Iisus și ucenicii se retrag la Betsaida iar mulțimea le urmează; în v. 12, când începe să se ncline spre seară, îi zice lui Iisus: "Dă drumul mulțimii să se ducă prin satele și gospodăriile dimprejur, ca să poposească și să-și găsească de mâncare, căci aici suntem în loc pustiu" (ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμὲν). Pe de altă parte, Luca preferă κολουόμενος (de 11 ori); λεγόμενος, în acest sens, apare de 13 ori în Mt. însă numai de două ori în Lc. (22, 1, 47). Astfel se poate elimina 2 și 4. în același fel s-a văzut că 4 este o variantă conflată, care combină κώμην din v. 2 și κολουόμενῃν din 1. Rămâne varianta 1 ca fiind cea mai probabilă. Plecând de la originalitatea lui 1 se ajunge să se explice și celelalte variante.

RELATIA TEOLOGIE – ȘTIINȚĂ ÎN GÂNDIREA SFINȚILOR PĂRINȚI

Pr. lect. TACHE STEREA

Pentru o parte a intelectualilor și a oamenilor de știință din estul Europei, în ultima jumătate de secol a fost impusă, prin mijloace politice, ideea că între teologie și știință ar exista incompatibilități structurale. Și dacă disputa s-ar fi oprit aici, situația nu ar fi fost atât de gravă. Dar s-a mers și mai departe, încercându-se să se acrediteze ideea că teologia frânează progresul, cultura și civilizația, în timp ce știința le promovează și le susține.

Epoca luminilor a accentuat în mod unilateral rațiunea umană, plecând de la celebrul "*cogito, ergo sum*" al lui Descartes. Rațiunea umană este izvorul oricărei cunoașteri, pentru că este "naturală", adică derivată din chiar ordinea naturii și deci, independentă de norme și de postulatele tradiției, fiind scoasă din contextul larg și constructiv al Revelației divine.

Mai mult, epoca luminilor a operat după schema subiect – obiect, situând omul în afara contextului său natural. Acest fapt i-a permis acestuia să abordeze cosmosul plecând de la o presupusă obiectivitate științifică. *Res cogitans*, adică umanitate și rațiune umană, poate să se dedice fără nici o limitare studiului lui *res extensa*, adică ansamblului realității, cu excepția omului. Natura pierdea astfel calitatea de "creație", de dar al lui Dumnezeu, de expresie a iubirii divine față de om, devenind un simplu obiect de analiză. Atenția nu mai era orientată asupra lumii în totalitatea ei, ci asupra elementelor constitutive, cărora li s-a acordat o importanță prioritară. Chiar omul însuși nu mai era abordat ca o entitate globală, ci doar din punctul de vedere al disciplinei științifice care se ocupa de el. Astfel, pentru filosofie el era "o existență care gândește", o "ființă socială" pentru sociologie sau "o existență fizică" pentru disciplinele exacte. Astfel, omul însuși a trecut de la condiția de *res cogitans* la cea de *res extensa*, devenind un "obiect" de analiză.

Acest mod de abordare a problemelor existenței a impus ideea că nu există nici o limită pentru om. Acesta poate să "cucerească" lumea întreagă și să și-o aservească cu îndrăzneală. Lucru care s-a și întâmplat: prin progresul științei și al tehnicii, omul a început să manipuleze și să exploateze lumea materială fără nici un discernământ¹.

Așa s-a ajuns la eliminarea ideii de finalitate în cercetarea științifică și înlocuirea ei prin cauzalitatea imediată, care singură poate să înțeleagă realitatea. Cauza produce în mod necesar efectul. Acesta devine evident, dar în același timp și previzibil. Un determinism total domină cercetarea științifică modernă, de vreme ce legi imuabile și constante din punct de vedere matematic garantează rezultatul scontat. Pentru a acționa, este suficient să obții o cunoaștere perfectă a cauzalității și a efectului. Prin această cunoaștere, omul este capabil să planifice cu mult timp înainte orice eventualitate sau să sesizeze și să orienteze orice proces. De acum înainte, conceperea și nașterea, boala și moartea au fost golite de orice taină, devenind simple fenomene de natură biologică și sociologică.

S-a afirmat – și uneori se mai afirmă și astăzi – că numai cunoașterea științifică este obiectivă, neutră și bazată pe fapte. O credință este adevărată atunci când corespunde unui fapt, și falsă atunci când o atare corespondență nu există. Faptele posedă o "competență" intrinsecă, independentă de persoana care le observă. Ele sunt deci, în mod obiectiv, adevărate, reale, depășind subiectul cunoscător sau existând în mod independent de acesta.

Opuse faptelor sunt valorile. Acestea nu se bazează pe cunoștințe, ci pe păreri, pe credințe. Nu se poate vorbi de un fapt, atunci când valorile depind de preferințe și de alegere. Răspunzând problemelor subiective și nedemonstrabile, religia este izolată în domeniul valorilor și redusă la un ansamblu de păreri personale, detașat de "faptele" recunoscute în mod public.

Privite din punct de vedere pozitivist, cunoașterea a trecut prin stadiul obscur al speculațiilor teologice, metafizice și filosofice, pentru a ajunge la "vârsta plină-tății" asigurată de științele pozitive. Potențialul naturii, altădată demoniac și neputând fi dirijat, sfârșește prin a fi dirijat de rațiunea umană și supus capacității ei planificatoare. Prin cunoștințele sale pozitive, omul are menirea să remodeleze universul după chipul său și să-l supună împlinirii dorințelor sale².

În realitate, a existat un conflict între teologie și știință? Da, acest conflict a existat în Apus, datorită tendinței teologiei scolastice de a tutela științele naturale în calitatea ei de știință sacră și de a impune Biblia ca sumă a științelor. Geografia, matematica, fizica, astronomia etc. puteau să-și desfășoare activitatea numai dacă nu contraveneau cosmologiei ptolemeice, în fapt depășite, pe care teologia catolică a confundat-o cu cosmologia biblică. Este celebru cazul lui Galileo Galilei, obligat să retracteze teoria sa, bazată pe observație, că Pământul se învârtă în jurul Soarelui, în favoarea teoriei scolastice, care afirma că Soarele se învârtă în jurul Pământului³.

Conflictul, deschis acum în forme violente, este accentuat de "celebra" Inchiziție, o realitate de tristă și jenantă amintire. Pe bună dreptate, știința s-a revoltat

1. David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Labor et Fides, 1995, p. 351-352.

2. *Ibidem*, -, 356.

3. Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMO, București, 1993, p. 100.

împotriva teologiei, negându-i competența, de vreme ce teologia nega dreptul științei de a face știință.

Gândirea teologică ortodoxă nici nu a inițiat, nici nu a cultivat această stare de lucruri, ci, dimpotrivă, a susținut rolul pozitiv al științei, atunci când aceasta a fost folosită spre binele omului și al întregii creații. Părerea divină, "creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți", a constituit dintotdeauna motivația teologică a științei.

Astfel, chiar începând din secolul II, apologeții nu s-au mulțumit numai cu respingerea acuzațiilor aduse creștinismului, ci au demonstrat conformitatea acestuia cu rațiunea, ca element prin care se confirmă și se completează datele revelației. Mai mult, posesori ai culturii timpului, apologeții au folosit filosofia pentru a oferi răspunsuri competente și convingătoare. "În acest proces nu se poate vorbi de o elenizare a creștinismului, așa cum s-a spus, ci de o încreștinare a filosofiei și în acest sens inițiativa lor (a apologeților) a avut o importanță imensă"⁴.

Totuși, după apologeți, creștinismul este posesorul adevărului absolut, datorită faptului că Logosul sau Rațiunea divină însăși coboară prin Hristos pe pământ. De aici superioritatea creștinismului față de filosofia greacă, pentru că, în ultimă instanță, acesta nu poate fi definit decât drept o filosofie divină. Este celebră distincția pe care o face Teofil al Antiohiei între *logos endiathetos* și *logos proforikos*: "... totdeauna, Cuvântul este immanent în inima lui Dumnezeu. Înainte de crearea lumii, îl avea sfetnic, era mintea și priceperea Lui. Iar când Dumnezeu a voit să le facă pe toate... a născut Cuvântul acesta rostit, primul născut al întregii creații, fără ca Dumnezeu să se lipsească de Cuvânt..."⁵. Făcându-se prin Cuvânt, creația este rațională, arătând în forme diverse înțelepciunea Celui care a zidit-o și, implicit, ea poate fi și trebuie să fie subiect de cunoaștere. -

Fiind în același timp și filosof și gânditor creștin, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful le unește, făcând efortul să realizeze o sinteză, în care adevărul revelat să fie susținut și cu argumente "științifice", caracteristice timpului său. Și cum "știința" cea mai populară era filosofia și el însuși înainte de convertire fusese filosof practicant, nu ezită să acorde acesteia, ca de altfel și alți părinți și scriitori bisericești, o importanță deosebită, în special în elaborarea teologiei Logosului. Înainte de a fi adoptat de teologia creștină, cuvântul "**logos**" s-a bucurat de o mare popularitate în filosofia veche. Se pare că primul filosof care face referiri indirecte la logos a fost Heraclit, urmat de Platon și de Aristotel. Dar stoicismul este sistemul filosofic care structurează teoria logosului. "Panteiștii, stoicii nu admiteau nici un principiu transcendent lumii; aceasta își este suficientă sieși, găsind în ea însăși atât forța care o pune în mișcare, cât și legea care o conduce. Acest principiu immanent de ordine și de viață, acest suflet al lumii, această rațiune supremă a tot ceea ce a existat, există și va exista, este Logosul. El este numit adesea *logos spermatikos*, în calitate de germene, de unde iese lumea, și de forță vitală, care o

4. F. Caillé. A. A., *Précis de patrologie*, tome premier, Paris, 1927, p. 104.

5. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, în "Apologeti de limbă greacă" (PSB. 2), București, 1980, p. 312.

animă. Logosul este în același timp principiu, dar și termenul final în care se pierd sau se aneantizează existențele particulare"⁶.

Sfântul Iustin este primul care întinde mâna sufletelor îmbibate de filosofia greacă a doctrinei Logosului. Astfel, în prima Apologie, el demonstrează că filosofii stoici și platonici au împrumutat de la Moise și de la profeți miezul doctrinei lor⁷. "Hristos este primul născut al lui Dumnezeu, Cuvântul Său, la care participă toți oamenii: iată ce am învățat și ce am declarat. Cei care au viețuit potrivit Cuvântului sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți ateii. Astfel au fost, bunăoară, la eleni: Socrate și Heraclit și cei asemenea lor..."⁸.

Ceea ce deosebește doctrina Sfântului Iustin referitoare la Logosul divin de punctele de vedere ale filosofiei grecești este faptul că, în timp ce în filosofie logosul este prezentat drept o putere cu caracter impersonal, în teologia sa Logosul este o persoană. Dacă Logosul a fost cunoscut în mod plener în persoana Mântuitorului Hristos, aceasta nu înseamnă că El nu s-a manifestat și înainte de întrupare, pentru că "o sămânță a Logosului" a fost răspândită în lumea întreagă. Orice ființă umană posedă în rațiunea sa o sămânță a Logosului. Astfel, nu numai profeții Vechiului Testament, ci și filosofii păgâni au purtat în sufletele lor o sămânță a Logosului în stare de germinare, așa cum s-a specificat în citatul de mai sus⁹.

Din punctul de vedere al Sfântului Iustin, nu se poate vorbi de o opoziție reală între creștinismul care se străduia să-și elaboreze o doctrină coerentă și filosofie, "știința" timpului. El este creștin, declară că este creștin, străduindu-se din toate puterile să arate astfel, nu datorită faptului că învățăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Hristos, ci datorită faptului că nu sunt într-un totu asemănătoare, "după cum se întâmplă și cu cele ale celorlalți stoici și poeți și scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă"¹⁰. Fiecare dintre aceștia a exprimat adevăruri parțiale. Aceste adevăruri parțiale, dar corecte în structura lor, sunt și ale noastre, ale creștinilor. "Toți scriitorii, prin sămânța Cuvântului care s-a găsit în ei de la natură, au putut vedea numai slab de tot adevărul. Dar altceva este a posedea o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care vine de la El"¹¹.

Învățătura creștină depășește orice altă învățătură omenească, pentru că noi, creștinii, avem în Mântuitorul Hristos pe Cuvântul întreg, întrupat, în timp ce filosofii și legiuitorii, contemplând doar în parte Cuvântul, nu au putut cunoaște toate cele ale Cuvântului, din acest motiv ei făcând și afirmații contrare revelației. Cei care au trăit înainte de Hristos și care au încercat, cu ajutorul rațiunii, să cunoască și să înțeleagă lucrurile, au fost închiși și socotiți necredincioși. Socrate, cel mai zelos dintre ei, a fost acuzat de aceleași fapte de care erau acuzați și creștinii contemporani cu Sfântul Iustin, și anume că introduce divinități noi, nesocotind divinitățile aflate în "uzul" tuturor. El își îndemna contemporanii să

6. F. Cayré, A. A., *op. cit.*, p. 116.

7. *Apologia I*, în "Apologie de limbă greacă", vol. cit., p. 65.

8. *Ibidem*, p. 56.

9. Johannes Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. I, Les Editions du Cerf, Paris, 1955, p. 237.

10. *Apologia a II-a*, în vol. cit., p. 87.

11. *Ibidem*.

ajungă cu ajutorul rațiunii la cunoașterea Dumnezeului necunoscut, cu toate că nici nu este ușor și nici sigur. Și chiar admitând faptul că o anume certitudine există, este foarte greu să vorbești despre El tuturor.

Toate aceste îndoieli nu mai pot exista în creștinism, datorită faptului că Dumnezeu însuși se întrupează, acționând și învățând în același timp ca Dumnezeu și ca om, prin puterea Lui proprie și specifică. "Nimeni nu a fost convins de către Socrate în așa fel încât să moară pentru o asemenea învățătură; dar de către Hristos, Cel în parte cunoscut și de către Socrate (căci El a fost și este Cuvântul, Care este în toate, Care a prezis prin profeți cele ce aveau să fie, El însuși devenind pătimitor asemenea nouă și învățându-ne acestea), au fost convinși nu numai filosofi și filologii, ci și meșterii și ignoranții de tot felul, care, pentru El, au disprețuit slava, și teama, și moartea. Pentru că El este puterea Părintelui celui negrăit, și nicidecum o invenție simplă a rațiunii omenești"¹².

Dacă Sfântul Iustin a găsit rațiuni corespunzătoare Rațiunii supreme sau Logosului în filosofia timpului, ca "știință" reprezentativă, Sfântul Irineu al Lyonului se folosește de filosofie și de rațiune pentru a combate – în special – gnosticismul, care fie îl separa pe Dumnezeu de lume, fie îl confunda cu lumea. Și într-un caz și în celălalt, noțiunea de "Dumnezeu" era în mod foarte grav afectată. Este interesantă din acest punct de vedere argumentația Sfântului Irineu, susținută cu terminologie și argumente filosofice. Atunci când sistemele gnostice separau creația de Dumnezeu, ele limitau în același timp ființa divină sau îi circumscriau domeniul de activitate, ceea ce este echivalent cu a-L nega pe Dumnezeu. În ceea ce privește îngerii, aceștia au acționat fie conform voinței Dumnezeului suprem, fie împotriva Lui. Dacă se are în vedere prima variantă, aceasta corespunde învățăturii creștine, în timp ce a doua variantă îl face pe Dumnezeu neputincios. Deci, gnosticii ar trebui fie să admită creația așa cum este ea prezentată de Sfânta Scriptură, fie să renunțe de a-L mai căuta pe "Dumnezeu adevărat".

În situația în care creația se confundă cu Dumnezeu, astfel încât ea este redusă la o simplă dezvoltare a substanței divine, consecințele sunt și mai categorice. În acest caz, imperfecțiunile din creație îl privesc în egală măsură și pe Dumnezeu, pentru că substanța Lui devine substanța ei. "Voi spuneți că lumea este produsul ignoranței și al păcatului, rezultatul unei sfâșieri sau căderi din Plirromă, o degenerare progresivă a ființei sau, urmând metafora voastră favorită, o pată pe tunică lui Dumnezeu, fără a observa că în această confuzie între infinit și finit, natura divină însăși decade, degenerază, este contaminată de viciu sau de imperfecțiune. Este posibilă o altă alterare mai gravă a noțiunii de Dumnezeu?"¹³.

Cu asemenea argumente, Sfântul Irineu a demască caracterul pseudocreștin al gnozei și a accelerat astfel procesul de eliminare a adepților acestei erezii, socotită de adepți "știința" cea mai precisă și cea mai constructivă în plan spiritual sau "filosofia" autentică, deci singura. Întreprinderea sa a avut o eficiență deosebită, pe bună dreptate fiind socotit fondatorul teologiei creștine, pentru că a așezat în centrul istoriei și al creației în general activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos. Elucubrațiile gnostice l-au determinat să fie circumspect față de

12. *Ibidem*, p. 85.

13. Cf. Cayré, *op. cit.*, p. 139-140.

orice "știință" care ar fi abuzat de speculație: "Este mai bine să nu știi nimic, nici chiar una dintre rațiunile pentru care a fost făcut cel mai mic lucru din creație, dar să crezi în Dumnezeu și să rămâi în iubire, decât împăunat cu astfel de cunoștințe să cazi din această iubire care este viața omului. Și este mai bine să nu cauți o altă cunoaștere decât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a fost răstignit pentru noi, decât pentru întrebări subtile și discuții alambicate să cazi în necredință"¹⁴.

Relația teologie – știință cunoaște o nouă etapă odată cu Clement Alexandrinul, care pentru prima oară pune față în față învățătura creștină cu ideile culturale ale timpului și cu lucrările fundamentale. El a demonstrat cu prisosință serioase cunoștințe în materie de filosofie, poezie, arheologie, mitologie și literatură; citează de aproximativ 1500 de ori din Vechiul Testament și de 2000 de ori din Noul Testament, iar din autori clasici pentru perioada respectivă de 360 de ori. A înțeles faptul că Biserica, dacă vrea să-și împlinească menirea sa istorică, nu poate evita lupta cu filosofia și literatura păgână. Posedarea culturii timpului i-a permis să facă din credința creștină un sistem de gândire cu baze științifice. A demonstrat că filosofia și credința, Evanghelia și învățământul profan contemporan nu se contrazic, ci se completează reciproc, mergând pe linia deja trasă de înaintașii săi¹⁵.

Având o formație filosofică, Clement vede în filosofia timpului său nu numai "semințe ale Cuvântului", ca Sfântul Iustin, ci îi și atribuie un fel de caracter supranatural, ridicând-o la înălțimea revelațiilor vechi-testamentare, cel puțin în sensul că "bucăți" din adevărul exprimat vin de la Dumnezeu, trebuind să servească lumii păgâne ca un fel de introducere în creștinism. "Înainte de venirea Domnului, filosofia a fost necesară elinilor spre a-i conduce la dreptate; acum însă este folositoare pentru a ne conduce pe noi la evlavie. Filosofia este o pregătire intelectuală pentru cei care, prin demonstrație, dobândesc credința... Pune pe seama proniei lui Dumnezeu pe toate cele bune; atât pe cele pe care le au elinii, cât și pe cele ale noastre. Dumnezeu este cauza tuturor bunătăților; a unora direct, cum sunt Vechiul și Noul Testament, a altora indirect, cum este filosofia. Dar poate că și filosofia a fost dată direct elinilor atunci, înainte de a-i chema pe elini, pentru că filosofia a condus pe elini la Hristos, așa cum Legea i-a condus pe evrei. Deci, filosofia pregătește mai dinainte, conducând pe cel ce este desăvârșit de Hristos"¹⁶.

Nu de puține ori, Clement compară filosofia, în general știința timpului său, cu o ploaie care servește nu numai la creșterea plantelor folositoare, dar și a celor nefolositoare, care au tendința de a le sufoca pe primele. "Prin filosofie, nu înțeleg filosofia stoică, 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 gânduri omenești, pe acestea nu le pot numi nicicând dumnezeiești"¹⁷. Cu tot entuziasmul manifestat față de filosofia greacă, totuși Clement face distincție clară între filosofie și credința creștină: prima își are începutul în

14. *Adversus haereses*, livre II, Paris, 1982, 26, 1.

15. Johannes Quasten, *op. cit.*, vol. II, p. 14.

16. *Stromate*, în *Scriseri*, partea a doua (PSB 5), EIBMO, București, 1982, p. 25.

17. *Ibidem*, p. 31.

forța naturală a rațiunii umane, în timp ce credința presupune plenitudinea adevărului, devenită accesibilă pe cale pozitivă, adică prin revelația supranaturală, realizată în Iisus Hristos. Filosofia nu va putea înlocui niciodată revelația, iar credința este o adeziune la aceasta, sprijinită de autoritatea divină însăși¹⁸. În acest proces, Duhul Sfânt are un rol fundamental: cei inspirați nu rostesc cuvinte false și nu se gândesc să întindă curse, pentru a încurca pe cei tineri, așa cum fac mulți sofști, ci cercetează "adâncurile lui Dumnezeu", adică pătrund în tainele profețiilor.

Credința creștină, criticată de greci, este acceptare de bunăvoie sau "încredințare a celor nădăjduite și dovedire a lucrurilor nevăzute". "Credința este o stare sufletească; această stare sufletească dorește ceva; iar dorința este conștientă; și pentru că această stare sufletească este începutul unei acțiuni, urmează că, în mod firesc, credința este începutul acțiunii... Astfel, practica credinței ajunge știință fixată pe o temelie sigură. Filosofii definesc știința o disciplină care nu poate fi zdruncinată de rațiune. Este oare o altă stare adevărată ca aceasta, în afară de credința în Dumnezeu, al cărei Dascăl este singur Cuvântul? Eu nu cred!"¹⁹.

Așa cum nu se poate spune că sunt multe cauzele, atunci când mai mulți oameni trag o corabie în mare, tot așa și filosofia ajută la sesizarea adevărului, dar nu singură, ci împreună cu altele este cauză și ajutătoare, dar o cauză secundară, comparabilă cu prima sau a doua treaptă a unei scări. Învățătura creștină este desăvârșită prin chiar structura ei, neavând nevoie de completare "pentru că este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu". Filosofia nu face adevărul creștin mai puternic, ci face neputincioase atacurile sofisticii și respinge mașinațiile viclene: "Adevărul pe care-l avem datorită credinței este necesar așa cum este necesară pâinea pentru a trăi; științele pregătitoare, însă, se aseamănă cu mâncarea care se mănâncă cu pâine și cu desertul"²⁰.

Poate cea mai proeminentă personalitate a timpului său, ca profesor la școala din Alexandria, Origen a predat dialectica, fizica, matematica, geometria și astronomia, ca și filosofia și teologia. Din punctul său de vedere, învățătura Bisericii poate fi justificată și completată fie prin Scriptură, fie printr-o filosofie sănătoasă²¹. Prin "filosofie sănătoasă", Origen înțelegea numai sistemele care nu negau existența lui Dumnezeu și providența divină. Admitea și el, ca și Clement Alexandrinul, că filosofii au învățat prin revelație cel puțin câteva dintre lucrurile frumoase despre care au vorbit, de aici consonanța cu revelația, care completează afirmațiile lor. Nu este însă atât de entuziast ca antecesorul său și acuză filosofia de greșeli, de faptul că a tolerat idolatria, că se adresează unei elite și că este lipsită de autoritate: "... evreii au conștiința că înțelepciunea lor este superioară, depășind nu numai conștiința omului de mijloc, ci chiar și pe cea a filosofilor, căci filosofii, după ce au rostit cuvântări documentare despre filosofie, sunt în stare să cadă cu

18. Cf. Joseph Schwane, *Histoire des dogmes*, tome I-er, Paris, 1903, p. 138.

19. *Stromate*, vol. cit., p. 118.

20. *Ibidem*, p. 71.

21. *Despre principii*, în *Scrieri alese*, partea a treia (PSB 8), EIBMO, București, 1982, p. 43.

fața la pământ înaintea idolilor și a demonilor, pe când și cel din urmă evreu privește numai spre Dumnezeu Cel prea înalt"²².

Cu siguranță, Origen sesizase netemeinicia eforturilor înaintașilor de a corobora filosofia cu revelația, dar, în mod paradoxal, a sfârșit prin a fi el însuși victimă a filosofiei platonice, cu toate că încercări de disculpare au existat și există și astăzi²³.

În secolul IV existau încă structurile educației clasice. Creștinii își încredințau copiii profesorilor păgâni, iar retorii deveniți creștini se adaptau unui public diversificat, adică format și din creștini și din necreștini. Mitologia și idealul umanist al culturii păgâne începuseră să pună probleme sensibilității creștinilor: oare educația clasică nu este periculoasă? Era posibilă disocierea între cultură și păgânismul cu care făcea corp comun? "Pentru ce – scria Magnus lui Ieronim – să murdărim frumusețea Bisericii cu infamii păgâne?"²⁴. Așa se face că, în anul 398, un sinod local de la Cartagina a interzis credincioșilor și episcopilor lectura autorilor păgâni. În acest context nefavorabil, este interesant să vedem care a fost atitudinea părinților secolului IV, pe bună dreptate numit "secolul de aur" al Bisericii, față de cultură și știință în general, ținând cont de faptul că toate disciplinele erau socotite "științe", mai importante și mai puțin importante, este adevărat, dar științe.

"Grigorie de Nazianz, care întreținea bune relații cu numeroși retori, face elogiul culturii și elocinței clasice. Sfântul Vasile îndeamnă tinerii să culeagă mierea și să înlăture veninul. Hilarie trece de la filosofie la Hristos fără a o trăda. Ambrozio și Ieronim, formați în școli păgâne, suportă seducția culturii profane. *De officiis*, chiar prin titlu, trădează influența lui Cicero..."²⁵.

Ca observație cu caracter general, atunci când apreciază "științele" timpului, Părinții introduc o distincție fundamentală: acestea "ascut" mintea sau o fortifică, facilitând astfel studierea Scripturii. Ele pot cultiva expresia credinței sau forma, în nici un caz fondul, cu toate că în ele nu există concepte care să atingă morala sau să rănească spiritul Evangheliei. Încă de atunci s-a pus problema adaptării și a discernerii, ideea străbătând veacurile, până în timpurile noastre²⁶.

În secolul IV, mai mult decât în oricare altă perioadă, credința creștină a fost supusă în mod constant reflecției, pentru a fi ferită de o repetare mecanică. Ea a trebuit să răspundă multiplelor probleme născute fie dintr-o lectură care se voia coerentă a Scripturii, fie din confruntarea cu concluziile cele mai comune ale gândirii filosofice, care șocau. Problema enculturației se pune și atunci, ca și astăzi.

Mai mult, datorită ofensivei ereziilor, se crease deja o prăpastie între diversele interpretări ale credinței, prăpastie care separa credința de totdeauna de credința perioadei respective. Era necesar un spirit critic bine conturat, care să stabilească unde se află adevărul primit de la Apostoli și unde "noutatea", alegerea arbitrară, adică erezia. "În această conjunctură și cu această motivație, au scris Părinții Bisericii, la început cu titlu personal, dar punând reflecția lor în slujba discernă-

22. *Contra lui Celsus*, în *op. cit.*, partea a patra (PSB 9), EIBMO, București, 1984, p. 352.

23. J. Tixéront, *Histoire des dogmes*, vol. I, Paris, 1924, p. 320.

24. Johannes Quasten, *op. cit.*, vol. IV, p. 47.

25. *Ibidem*, p. 48.

26. *Ibidem*.

mântului eclezial, care cu timpul va lua forma conciliară. Acest discernământ este mai întâi teologic, pentru că pune în lucrare resursele și scopurile personale ale unui om. Dar el inițiază în același timp și un act dogmatic, datorită faptului că această criză traversată va provoca o decizie solemnă prin care este actualizată în Biserica prezentă credința Apostolilor"²⁷.

Datorită faptului că contestarea viza în special maniera în care formulele dogmatice trebuiau transcrise sau traduse în noul limbaj cultural care facilita expansiunea creștinismului, părinții au fost obligați să facă apel la rațiune și la argumentarea rațională, folosind chiar arma de luptă a adversarilor, deoarece simpla mărturisire de credință nu mai era suficientă. Este semnificativ în acest sens răspunsul pe care Sfântul Vasile cel Mare îl dă călugărilor neliniștiți de vocabularul străin de Scriptură pe care acesta îl folosea: "De vreme ce ostașul și agricultorul nu folosesc aceleași instrumente de lucru., la fel nu poate să spună același lucru cel angajat (să vorbească) despre dreapta învățătură și cel angajat să convingă pe cei care vorbesc împotriva (dreptei învățături)... Un lucru este simplitatea celor care își mărturisesc credința lor în liniște, și altul străduințele celor care rezistă împotriva uneltirilor (antitezelor) științei mincinoase. Încât expunând și noi cuvintele noastre în același mod, cu prudență, vom folosi în toate împrejurările limba potrivită, fie pentru apărarea, fie pentru zidirea credinței"²⁸.

Această modalitate de abordare este folosită de aproape toți părinții secolului IV. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare, angajat în dezbaterile asupra timpului și eternității, în legătură cu nașterea din eternitate a Fiului, sau pentru a explica folosirea termenului "de o ființă", apelează la terminologia științifică a timpului pentru a preciza învățătura creștină revelată. Sesizăm aici un paradox: deși critică "înțelepciunea elinilor", Sfântul Atanasie se folosește de terminologia specifică acesteia pentru a reliefa în mod adecvat mesajul divin revelat, supus atacurilor. Nu se poate vorbi de timp înaintea Fiului. "Căci cum a putut veni la subzistență timpul și veacul, când nu era încă, după voi, Cuvânt «prin Care toate s-au făcut și fără de Care nimic nu s-a făcut»?"²⁹. Expresia ariană "era un timp când nu era" sau "n-a fost înainte de a se naște" îl supunea pe Dumnezeu timpului în sens panteist, implicând și o evoluție în divinitate, de la o formă mai puțin desăvârșită spre alta mai desăvârșită³⁰. Astfel, ei atribuie Tatălui expresia "de la Care", Fiului, "prin care", iar Duhului Sfânt, "în Care". Prin cea dintâi se desemnează Creatorul, prin cea de-a doua colaboratorul sau instrumentul, iar prin cea de-a treia timpul sau locul. "Fac astfel de afirmații pentru că Fiul, creatorul tuturor, să nu fie considerat cu nimic superior unui instrument, iar Duhul Sfânt să pară că nu oferă creaturilor nimic altceva decât spațiul și timpul"³¹.

Procedând astfel, ereticii intră în conflict cu filosofii înșiși, numiți de Sfântul Vasile "cei din afară", care nu au – deci – nici o legătură cu revelația. Entuziasmați de aceste învățături, ereticii "le transpun în învățătura simplă a Scripturii" care

27. Bernard Sesboué et Christoph Theobald, *Histoire des dogmes*, tome IV, Desclée, 1996, p. 46.

28. *Ascticele*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB 18), EIBMO, București, 1989, p. 89.

29. *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I (PSB 15), EIBMO, București, 1987, p. 170.

30. *Ibidem*, p. 171, nota 23a.

31. *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, partea a treia (PSB 12), EIBMO, București, 1988, p. 20.

folosește într-adevăr aceste expresii, dar acordându-le cu totul alte sensuri decât cele filosofice și, implicit, eretice. "Prin urmare, care este concluzia acestei analize (a ereticilor)? Că alta este firea cauzei, alta a instrumentului și alta a locului. Ca atare, Fiul este deosebit de Tatăl după fire, pentru că instrumentul se deosebește de meșter, iar Duhul se deosebește (de Tatăl și de Fiul), pentru că locul și timpul se deosebesc ființial de instrumente și de cei care le mănuiesc"³².

Cei care atacă dumnezeirea Fiului, atacă pe Dumnezeu însuși, pentru că toate cele atribuite Acestuia Îl privesc și pe Acela. Cei care îi atribuie Tatălui un loc "mai sus", iar Fiului, unul "mai jos", potrivit raționamentului lor va trebui să accepte și caracteristicile corporale care decurg în mod necesar de aici. Dar, după Sfântul Vasile cel Mare, "acestea sunt închipuiri de bețivi și de nebuni..."³³.

În disputa cu exponentul de frunte a celei de a doua generații ariene, Eunomie al Cizicului, Sfântul Vasile cel Mare este obligat să elaboreze un discurs rațional, care să depășească "construcția dialectică de fier" a ereticului, pentru că se constata încă o dată ineficiența simplei repetări a formulelor dogmatice. Eunomie a conceput dezbaterile trinitare la nivelul conceptelor, cu ajutorul unei logici implacabile. Pentru acest motiv a fost supranumit "Tehnologul". Intenția sa a fost să susțină învățătura de credință tradițională cu argumente scripturistice. Dar, ținând cont de faptul că afirmarea credinței duce uneori la contradicții de nerezolvat cu rațiunea, supune credința "exigențelor imprescriptibile ale rațiunii".³⁴

Pentru Eunomie, nu numai "nenăscutul" (Tatăl) este substanța lui Dumnezeu, ci chiar Dumnezeu este substanța nenăscută. Termenul nu rezultă din reflecția umană, ci este o "noțiune naturală"³⁵; pentru acest motiv, ea se impune deodată atât în planul existenței, cât și în cel al limbajului, spunând totul despre Dumnezeu.

Dacă este așa, nenăscutul este străin de naștere, în sensul că nici nu poate fi născut, nici nu poate să nască. Deci, Fiul este scos din sfera divinului. Cu toate că este numit "mlădiță", în realitate este o creatură.

Sfântul Vasile cel Mare răspunde folosind tot ceea ce era mai bun în tradiția filosofică elenistică, al cărei bun cunoscător era, ca de altfel și Eunomie. Dacă se acceptă ceea ce este adevărat, adică faptul că nașterea și nenașterea sunt proprietăți distincte, considerate în substanță, atunci se ajunge la Tatăl și la Fiul, evitând erezia și păstrând nealterată logica raționamentelor. Pentru că proprietăți, cum ar fi caracteristicile și formele considerate în substanță, fac o distincție în ceea ce este comun, grație caracteristicilor care le particularizează, dar nu sparg conaturalitatea substanței. De exemplu, divinitatea este comună, dar paternitatea și filiația sunt proprietăți. "Natura proprietăților este de a arăta alteritatea în identitatea substanței. Proprietățile se disting adesea unele de altele..., dar nu sfășie niciodată unitatea substanței... O singură substanță servește drept substrat tuturor și proprietățile nu alterează substanța și nici nu induc la un fel de ceartă între ele"³⁶.

Aceleași probleme se puneau și în ceea ce privește persoana Sfântului Duh, pornind de la reguli lingvistice cu caracter general: ce particulă exprimă mai exact

32. *Ibidem*, p. 22.

33. *Ibidem*, p. 30.

34. Cf. Bernard Sesboué et Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*, tome I, op. cit., p. 283.

35. *Ibidem*, p. 284.

36. Cf. *Ibidem*, p. 288.

adevărul referitor la cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi: "în", "împreună" sau "și"? "Eu nu văd deosebirea, afară numai dacă cineva, urmând legilor reci de gramatică, preferă conjuncția ca termen ce sugerează o unitate mai strânsă și respinge prepoziția, ea neavând aceeași putere. Ba, dacă ar trebui să dăm seama de acestea, poate că nu am avea nevoie de un discurs prea lung pentru a ne apăra"³⁷.

În toate aceste cazuri, mesajul Sfântului Vasile cel Mare este același: teologia presupune o elaborare conceptuală coerentă, ceea ce implică o luare de poziție asupra categoriilor existenței și structurii limbajului. Pentru acest motiv, nu de puține ori, discursul său capătă pronunțate aspecte speculative și metafizice, datorită grijii de a conferi rațiunii capacitatea de a exprima fără contradicții coerența misterului trinitar. Mai trebuie precizat neapărat un aspect, iar această precizare privește majoritatea sfinților părinți. Sfântul Vasile cel Mare a împrumutat din filosofia timpului său elemente de dialectică și logică sau termeni de specialitate, fără a-și însuși un sistem filosofic propriu-zis³⁸. Oricum, discernământul trebuie să-l caracterizeze pe teologul avizat care nu se poate rupe – și nici nu trebuie s-o facă – de contextul cultural în care își desfășoară activitatea. "În timp ce animalele se bucură de mirosul sau de strălucirea florilor, numai albinele se pricep să culeagă și mierea; trebuie să ne împărtășim și noi din scrieri în felul albinelor. Ele nu se apropie în același chip de orice floare, nici nu încearcă să ia tot din cele pe care au zburat, ci, luând numai atât cât le este de folos pentru lucrul lor, lasă la o parte ceea ce rămâne. De asemenea și noi, dacă suntem înțelepți, alegem atât cât se cuvine și ce este potrivit adevărului, trecând cu vederea celelalte. Ba, după cum atunci când culegem flori de trandafir, ne ferim de spini, tot așa, adunând ce este de folos din aceste scrieri, ne vom feri de ceea ce aduce stricăciune. Se cuvine, deci, ca de la început să cumpănim fiecare dintre învățăturile noastre și să căutăm să le potrivim cu cele ce ne-am pus în gând, după cum spune un proverb dorian: "Așază piatra în zid după sfoara dreptarului"³⁹.

Din punctul de vedere al Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru cei care vindecă trupurile oamenilor, adică pentru doctori, s-au născocit tot felul de instrumente și de medicamente, în timp ce pentru cei care vindecă trupul lui Hristos nu există decât un singur remediu: învățătura sau predica, cu toate că bolile sunt multiple. "Războiul ce-l avem de purtat este felurit, alcătuit din dușmani feluriți. Și nu toți dușmanii noștri întrebuințează aceleași arme și nici nu se gândesc să ne atace într-un singur chip"⁴⁰.

În afara pericolului ereziilor, preotul trebuie să facă față "flecărelilor" propriilor credincioși, care întreabă vrute și nevrute, dar cărora totdeauna trebuie să li se răspundă, pentru că altfel există pericolul să fie socotit ori prost, ori mândru. Deci, preotul trebuie să cunoască bine dialectica, așa cum o cunoștea și Sfântul Apostol Pavel, care mărturisește că este "*neiscusit în cuvânt, dar nu în știință*" (II Cor. 11, 6). "Dacă aș cere de la preot să aibă dulceața cuvântărilor lui Isocrate, majestatea

37. *Despre Sfântul Duh*, în vol. cit., p. 74.

38. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, p. 81-82.

39. *Cuvânt către tineri*, trad. din lb. greacă de Al. Horhoianu, Rm. Vâlcea, 1938, p. 8.

40. *Tratatul despre preoție*, în *Despre preoție*, EIBMO, București, 1987, p. 100.

lui Demostene, gravitatea lui Tucide, înălțimea lui Platon... Dar nu cer de la preot nici una dintre aceste însușiri... Numai să nu fie neiscusit în știință, să nu fie neiscusit în precizia dogmelor..."⁴¹.

Pentru secolul IV, pare paradoxală atitudinea Sfântului Ioan, care afirmă că o viață îmbunătățită nu rezolvă totul, reiterând în alți termeni relația știință – credință, o problemă la fel de actuală și astăzi. Când acest om va fi pus în situația de a-și apăra credința, sudorile nevoinei nu-i vor folosi la nimic, dacă-i lipsește știința, sau "din pricina grozavei lui neștiințe", iar cel care participă la o asemenea scenă nu pune înfrângerea pe seama neștiinței, ci pe seama subrezeniei învățaturii. "Înfrângerea dascălului strecoară atâta tulburare în sufletele credincioșilor, încât răul sfârșește prin a-i îneca"⁴². Astăzi, ce să mai spunem despre cei care susțin că o pastorație eficientă este condiționată doar de voce și de evlavie, căreia în rare cazuri i se poate aplica ștampila autenticității? Era vastă știința veacului IV; diferența dintre numărul secolelor, și numai ea singură, poate arăta dimensiunea bănuită a științei secolului XXI...

Observăm că Sfântul Ioan Gură de Aur încurajează dialectica, retorica, știința în general, fără a mai acorda atâta importanță filosofiei neo-platonice contemporane, de care chiar se teme, socotind-o ultimul bastion al păgânismului. O considera o țesătură subtilă de cuvinte și de subtilități⁴³ pe care o folosește totuși, nu atât pentru a demonstra aspectul rațional al datelor revelației, cât pentru a arăta că învățătura creștină satisface "nevoile inimii", pentru că pietatea este pentru el adevărata filosofie⁴⁴.

Nici Sfântul Ioan Gură de Aur nu-și însușește un sistem filosofic, ca de altfel nici unul dintre părinții capadocieni, cu toate că au împrumutat din filosofie termeni fundamentali pentru teologie, cum ar fi: "usia", "ipostas", "fire", "persoană", "de o ființă", fără a le schimba sensul sau fără ca prin aceasta să legitimeze într-un fel oarecare sistemele filosofice cărora le aparțineau acești termeni.

Și în efortul său de a face mai accesibile rațiunii învățăturile de credință creștine, Sfântul Grigore de Nyssa are aceeași atitudine față de "știința" timpului său ca și ceilalți părinți citați. Deși nu este la fel de entuziast precum Clement Alexandrinul, totuși nici un părinte din secolul IV nu folosește atât de mult filosofia ca Sfântul Grigore de Nyssa. Pentru acest motiv, unii cercetători au afirmat în mod exagerat că, în afara câtorva puncte de vedere, Sfântul Grigore n-a făcut altceva decât să acorde nume creștine învățăturilor lui Platon, pe care apoi le-a numit "teologie creștină". Este adevărat, așa cum am spus, că Sfântul Grigore de Nyssa acordă rațiunii teologice o importanță mai mare, depășindu-i în acest sens pe Sfântul Vasile sau pe Sfântul Grigore de Nazianz, dar întotdeauna a avut grijă să se lase condus în efortul său de tradiția sau linia directoare trasă de părinții precedenți. "Dacă judecata noastră nu lămurește în mod convingător o problemă,

41. *Ibidem*, p. 107.

42. *Ibidem*, p. 112.

43. Cf. F. Cayré, A. A., *op. cit.*, tome premier, p. 459.

44. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, tome II, *op. cit.*, p. 17.

trebuie să ținem întotdeauna în mod ferm și fără schimbare tradiția pe care am primit-o prin succesiunea părinților"⁴⁵.

De exemplu, în Tâlcuire la Cântarea Cântărilor, compară filosofia cu mireasa, datorită faptului că ne învață "cum trebuie să se poarte față de Dumnezeu cei îndrăgostiți de frumusețea cea mai presus de lume"⁴⁶. În alt context, filosofia este asemănată cu fiica faraonului, steapă și fără copii. Fiind expresia cea mai elocventă a "culturii din afară", filosofia se află în situația paradoxală a chinurilor facerii, fără a reuși vreodată să nască. "Căci ce fruct a dat filosofia în cursul lungilor dureri ale nașterii, vrednic de atâtea opintiri și osteneli? Nu sunt toți lepădați ca slabi și neîmpliniți, înainte de a veni la lumină prin naștere? Dar pot oare să se nască, dacă sunt acoperiți cu totul în sânurile sterpe ale înțelepciunii neroditoare?"⁴⁷.

Totuși, nu toată "cultura din afară" trebuie respinsă. "Căci și filosofia (înțelepciunea) morală sau naturală ar putea să-i fie vieții mai înalte soție și prietenă și părtaşă de viață, dacă cei născuți din aceasta nu aduc cu ei nimic din învinăciunea de alt neam"⁴⁸. În "rodul" dat de filosofie există "netăiere împrejur", adică: metempsihoza, materialitatea lui Dumnezeu, eternitatea materiei, puterea destinului, iar aceasta trebuie înlăturată. Dar, în același timp, există și ceea ce poate face parte din "neamul ales israelitean", cum ar fi nemurirea sufletului.

Este evident că, la fel ca și ceilalți părinți citați, și Sfântul Grigore de Nyssa este conștient de limitele filosofiei și chiar de pericolele pe care ea le presupune, dar datorită mediului cultural specific, nu poate renunța la serviciile ei, de aici născându-se nota de ușoară ambiguitate din atitudinea sa. Sau, pentru a fi mai exacți în apreciere, toți Sfinții Părinți sunt de părere că *filosofia, știința timpului lor, nu poate completa revelația, dar ea poate facilita procesul de înțelegere a dogmelor*, ca sistem cultural, care accentuează în principal procesul de cunoaștere. Cu siguranță, asimilarea teologiei creștine în cultura timpului ar fi fost mult mai anevoioasă fără aportul filosofiei, iar părinții, oameni de mare cultură, au intuit acest adevăr și au procedat în consecință, punând la lucru nu sistemul filosofic, ci numai terminologia specifică. *Termenii finali la care se raportează întotdeauna părinții răsăriteni rămân Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, deci elementele de autoritate în Biserică, care exclud ab initio aspectele subiectiviste.*

O poziție deosebită în relația teologie-știință o are Fericitul Augustin, în *De Trinitate*. El face observația că există trei categorii de contestări ale mesajului divin revelat, fiecare dintre ele fiind rezultatul "unui atașament nesăbuit și imoral față de rațiune, care induce în eroare"⁴⁹. Acești adversari "raționaliști" nu mai sunt mulțumiți de răspunsurile pe care credința creștină le propune. Deci nu mai este suficientă simpla expunere a credo-ului; de acum este absolut necesară justificarea lui logică sau îndreptățirea rațională (*reddere rationem*). În primele patru cărți, el reproduce "moștenirea" primită de la părinții greci, axată pe "regula de

45. Johannes Quasten, *op. cit.*, vol. III, p. 405.

46. În *Scrieri*, partea I (PSB 29), EIBMO, București, 1982; p. 191.

47. *Viața lui Moise*, în *op. cit.*, p. 40.

48. *Ibidem*, p. 46.

49. Cf. Bernard Sesboué, *op. cit.*, vol. IV, p. 57.

credință și pe Scripturi". Este vorba de o reluare, de o sinteză mai studiată și mai elaborată. Și pentru că se instalează un climat de îndoială față de ceea ce moștenise, face și o listă mai amplă asupra textelor Scripturii, care poartă amprenta personalității sale. Pasul următor îl constituie coerența logică și ontologică a limbajului privind Treimea. Din punct de vedere logic, conceptul de persoană este o aporie, pentru că poate fi atribuit fiecărei persoane în parte sau, la plural, poate fi atribuit Treimii. Rezultatele la care ajunseseră părinții greci în teologia trinitară devin pentru Augustin tot atâtea probleme sau puncte de plecare: este momentul în care el trece de la primatul revelației la cel al rațiunii. "A doua pistă rațională urmată (cărțile VIII-XV) va aborda misterul trinitar pornind de la analogiile sau imaginile Treimii în creație și în sufletul omenesc. Nu este vorba, așa cum s-a zis, de o cercetare filosofică care ar face loc unui demers teologic, ci chiar de urmarea aceleiași întreprinderi de cercetare, conform unui nou tip de inteligibilitate, care pune în lucrare aportul antropologiei"⁵⁰.

"Momentul Fericitul Augustin" poate fi socotit piatra turnantă care, prin mișcări succesive va duce la tipizarea sau la individualizarea celor două mari tipuri de teologie creștină: cea răsăriteană și cea apuseană. Dacă părinții răsăriteni au vorbit de primatul Scripturii și al Tradiției în cercetarea teologică, Fericitul Augustin provoacă un dezechilibru primar, mutând centrul de greutate pe rațiune. Demersul său teologic este preluat imediat de Boețiu⁵¹, care va inaugura o metodă de cercetare pur rațională și speculativă, metodă dezvoltată de mari teologi apuseni. Așa s-a deschis și s-a lărgit din ce în ce mai mult drumul spre ceea ce avea să devină și să semnifice în teologia creștină Scolastica.

Gândirea Sfinților Părinți a integrat întotdeauna cunoștințele științifice ale vremii lor într-o viziune creștină, fundamentată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție care are în centrul ei Pantocratorul, adică susținătorul întregului univers. Deși în perioada de care ne ocupăm nu se poate vorbi de știință în sensul propriu cuvântului, aceasta având un caracter aproape exclusiv teoretic, gândirea Părinților a imprimat Bisericii o anumită atitudine față de "știința" timpului lor, atitudine care a devenit o constantă în Biserica Ortodoxă până în zilele noastre. Criteriul de apreciere a demersului științific a fost utilitatea: dacă descoperirile științifice nu fac rău omului sau creației în general, ele sunt acceptate cu entuziasm, pentru că în acest caz corespund voii lui Dumnezeu sau Revelației divine. Când nu a existat această corespondență, după cum am văzut deja, Biserica și-a exprimat punctul de vedere prin genialii ei purtători de cuvânt: Sfinții Părinți.

Există o complementaritate structurală între știință și teologie. În domeniul cunoașterii, ambele ajung la același rezultat, fiecare disciplină folosind însă mijloace proprii și specifice. Un singur exemplu poate fi concludent în acest sens: de la început teologia a afirmat raționalitatea creației și posibilitatea transfigurării acesteia. Astăzi, aceste adevăruri fundamentale din punct de vedere teologic sunt atestate ca atare și demonstrate prin procedee specifice de către știință.

Cuceririle științei constituie răspunsul omului vis-à-vis de darul lui Dumnezeu care este lumea: rațiunea omului are obligația de a descoperi raționa-

50. *Ibidem*, p. 59.

51. *Ibidem*, vol. I, p. 309-311.

litatea acesteia, pentru a o putea folosi conform cu voia lui Dumnezeu, adică spre binele omului și al creației însăși.

Dacă a existat un conflict între știință și teologie, acesta a fost creat în mod artificial. Și aceasta, datorită faptului că punctul său de sprijin nu l-a constituit revelația divină, ci sisteme filosofice care nu au nimic comun cu aceasta. Este foarte bine cunoscut faptul că teologia apuseană a accentuat inițial platonismul cu reflexe maniheice, pentru a se opri la filosofia lui Aristotel, cu consecințe, de asemenea cunoscute. Este o ironie a soartei: teologia scolastică a vrut să supună și să domine totul, inclusiv filosofia, marea forță a timpului, realitate exprimată prin celebra sintagmă: *philosophia ancilla theologia*. Dar aceasta s-a răzbunat, inducând în teologie elemente care nu au nimic comun cu "dreptarul" teologilor: Revelația.

Din punct de vedere ortodox, conflictul dintre teologie și știință este imposibil, atâta timp cât știința servește binele omului și al cosmosului în general. Am arătat deja că de la început teologia ortodoxă a susținut motivația teologică a științei și ne bucurăm de faptul că, în ultimul timp, și știința a redescoperit motivația științifică a teologiei. Din această perspectivă, putem afirma cu îndreptățire că teologia și știința sunt discipline complementare.

De altfel, acest adevăr fundamental a fost susținut de gândirea patristică: rațiunea umană este un reflex sau o icoană a rațiunii divine. Ea își păstrează această calitate în măsura în care nu contrazice voia lui Dumnezeu. Dumnezeu ni se descoperă pe calea Revelației supranaturale, dar ne cere să facem dovada receptării mesajului divin printr-o acțiune conformă cu voia Lui față de noi și față de creația Sa. Aceasta presupune descoperirea prin mijloace științifice a raționalității creației, a mesajului divin inclus în creația însăși.

Când acest mesaj este ignorat sau deturnat, rațiunea capătă accente diabolice. Și, din nefericire, astăzi suntem confrunțați, mai mult decât în alte perioade, cu acest aspect al problemei. Și astăzi teologia ortodoxă trebuie să facă ceea ce au făcut dintotdeauna înaintașii noștri: să asimileze în mod constructiv ceea ce este pozitiv și să demaște în mod categoric ceea ce contravine rațiunii umane sănătoase, icoană a rațiunii divine înseși. Problemele nu sunt puține și nici ușoare. Amintim doar în treacăt problema manipulărilor genetice, cu consecințe care cu siguranță vor scăpa de sub control dacă nu vor fi oprite la timp. Teologii și credincioșii în general pot avea un rol hotărâtor în asigurarea unei stări de sănătate pentru societatea contemporană, prin cultivarea mesajului divin, care vrea ca lumea să aibă nu viață pur și simplu, ci viață din belșug, adică după voia lui Dumnezeu, în Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt.

DISPOZIȚII CANONICE PRIVITOARE LA SPOVEDANIE

SECRETUL SPOVEDANIEI

Pr. drd. SÂNICĂ PALADE

Colecția de canoane a Bisericii Ortodoxe nu cuprinde o abordare sistematică a problemelor de cult, la fel ca și Sfânta Scriptură. Autorii canoanelor au dezbătut chestiuni de cult "fie pentru că Biserica nu le lămurise încă, fie că ele nu erau înțelese cum trebuie de creștini"¹.

Pentru că Sfânta Liturghie este centrul cultului divin public ortodox, o mare parte a canoanelor fac referiri la antimis, Proscomidie, Liturghia catehumenilor și cea a credincioșilor, la săvârșitori, la locul și timpul oficierei ei. Canoanele aduc precizări și în privința posturilor, a cultului sfinților și a sfințelor icoane, a sărbătorii Sf. Paști și a altor probleme de cult și nu în ultimul rând în legătură cu Sfintele Taine.

În cadrul celor șapte Sf. Taine Spovedania sau Pocăința ocupă un loc specific, fiind taina curățirii și iertării păcatelor, contribuind mult la creșterea duhovnicească a creștinilor.

Datorită dovezilor scripturistice clare în ce privește săvârșitorii Sf. Taine, părea inutilă argumentarea lor pe baza canoanelor. Și totuși, ele vin să dovedească, în plus, pentru diferite locuri și timpuri ale istoriei bisericești, punerea în practică a mandatului Mântuitorului pentru Sfinții Apostoli și urmașii lor.

Episcopii și preoții hirotoniți canonic sunt și săvârșitorii Sf. Mărturisiri. Lor le este interzis cu desăvârșire nu numai să bată pe credincioșii ce păcătuiesc (can. 27 Ap. și 9 I – II)² dar și să-i îndepărteze de la pocăință (52 Ap.)³. Rolul lor este să povățuiască pe cel ce nu se supune prin învățători și sfaturi, chiar dacă uneori trebuie folosite și "certările bisericești" (9 I – II).

În secolul al IV-lea, socotit secolul de aur pentru istoria creștinismului, Sfântul Vasile cel Mare arată că nu oricine poate primi mărturisirea, ci numai acela care prin iubirea de oameni a lui Dumnezeu i s-a încredințat puterea de a lega și dezlega (can. 74 al Sfântului Vasile cel Mare)⁴. Canonul 102 trulan⁵, canon prin excelență cu referire la Taina Spovedaniei, desemnează, peste mai bine de trei secole, pe săvârșitorii acestei Taine aproape prin cuvinte identice cu cele din canonul 74 al Sfântului Vasile. În altă parte a lumii creștine, Cartagina din nordul Africii, se arată episcopii, iar în lipsa lor și preoții ca săvârșitori ai Tainei Spovedaniei (can. 45 Cartagina)⁶.

1. Magistrand Munteanu, C. Armand, *Chestiuni de cult în Sfintele Canoane*, "B.O.R." 1960, nr. 3-4, p. 258.

2. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, pp. 22 și 310.

3. *Ibidem*, p. 35.

4. *Ibidem*, p. 383.

5. *Ibidem*, p. 160.

6. *Ibidem*, p. 260.

Ne întrebăm: dacă Luther a cunoscut din canoane că în practica bisericească postapostolică, pe o lungă perioadă de timp și pe o largă arie geografică, săvârșitorii cultului în general și ai Tainelor în special – cel puțin al celor recunoscute de ei – sunt persoane anume desemnate, deosebite de restul credincioșilor, de ce a emis teoria preoției universale? Oare textul din Epistola Sfântului Iacob – considerată de reformatorul german "de paie", "*mărturisiți-vă unii altora păcatele*" (5, 16) ce înțeles poate avea? Cine sunt cei ce se mărturisesc și cine cei ce primesc mărturisirea? Este mărturisirea credincioșilor înaintea preoților Bisericii de care se vorbește cu doar două versete mai înainte (Iacob 5, 14). Dacă protestanții și mai ales neoprotestanții spun că mărturisirea trebuie făcută direct lui Dumnezeu de ce Sfântul Iacob precizează "*unii altora*"? Cu siguranță că enumerarea păcatelor unui oarecare semen nu aduce implicit iertarea și nici evitarea lor pe viitor. S-ar putea ca respectivul semen să banalizeze păcatele sale sau să fie prea aspru ori chiar să râdă de el. De aceea este nevoie de o persoană înzestrată cu har special care să-i aducă iertarea de la Dumnezeu, să-i dea tratamentul necesar și să păstreze discreție absolută asupra mărturisirii.

Cele mai multe canoane privitoare la Spovedanie se referă, însă, la epitimii "căci nu simplă este boala păcatului, ci felurită și în multe chipuri" (can. 102 trulan). Canoanele ce se referă la epitimiile ce trebuie aplicate pentru diferitele păcate depășesc cu mult numărul 100.

Încercăm, acum, să ne oprim, însă, asupra altei categorii de canoane privitoare la Taina Pocăinței și anume la cele care cer să se păstreze secretul Spovedaniei. Ele sunt doar în număr de trei: 132 Cartagina⁷, 34 al Sfântului Vasile cel Mare⁸ și 28 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul⁹, suficiente însă pentru a sta-tornici această problemă.

În ordine cronologică, Sfântul Vasile cel Mare este primul care ridică această chestiune a păstrării secretului mărturisirii în al 34-lea canon al său. Ne aflăm înaintea anului 391, când patriarhul Nectarie al Constantinopolului a interzis mărturisirea publică. Acest canon ne indica faptul practicării, încă, a mărturisirii sub ambele forme – individuală și publică – cea din urmă formă pierzând teren până la desființare în favoarea celei dintâi. "Începând chiar din secolul al III-lea a existat o mărturisire publică pentru păcatele grave, notorii"¹⁰, dar și aceasta era inițiată tot de o mărturisire individuală, secretă, anterioară, la duhovnic, care recomanda – dacă socotea util atât pentru penitent, pentru a-i înfrânge pornirea spre păcat, cât mai ales pentru comunitate, pentru a o feri de astfel de păcate grave – și mărturisirea publică.

Prevederile canonului al 34-lea al Sfântului Vasile cel Mare, "constituie o excepție de la regula generală stabilită de acest Sfânt Părinte prin canonul 58, unde prevedea pentru adulter epimie de 15 ani săvârșită în public"¹¹ trecându-se

7. *Ibidem*, p. 298.

8. *Ibidem*, p. 368.

9. *Ibidem*, p. 458.

10. Pr. prof. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, capitolul Taina Mărturisirii, Ed. Institutului Biblic și de teologie ortodoxă, București, 1986, p. 554.

11. Arhiepiscopul prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, Comentariu la canonul 34 al Sfântului Vasile cel Mare, p. 368.

prin cele patru etape de pocăință prevăzute de canoane (can. 11¹² al Sfântului Grigorie Făcătorul de minuni și cele paralele). Această excepție se admite însă numai în cazul când adulterul femeii nu e cunoscut public, nu s-a întâmplat spre scandalizare publică ci numai duhovnicul l-a cunoscut din însăși mărturisirea păcătoasei. Pentru acest caz Sfântul Vasile cel Mare dispune ca femeia respectivă să fie, totuși supusă epitimiei și anume să rămână fără Sf. Împărtășanie atâția ani câți se prescrie pentru adulter, dar că nu mai este obligată a suporta această epitimie în public, stând cu ceilalți păcătoși în respectivele trepte de pocăință, ci poate sta în biserică la rugăciune cu credincioșii, pentru ca să nu se observe că dânsa a comis un păcat greu. Sfântul Vasile "dispune în felul acesta, ținând seama de slăbiciunea femeiască în general și pentru ca după posibilitate să fie ferit de publicitate acel păcat al femeii care ar fi nu numai spre paguba reputației familiei, ci și a societății (creștine n.n.) însăși"¹³.

La câțiva zeci de ani după prescripția Sfântului Vasile din canonul 34, la Sinodul local de la Cartagina din 419, în canonul 132, se arată că duhovnicul nu poate fi singur martor. Aceasta din două motive: 1) pentru că potrivit principiului de drept civil – testis unus, testis nullus – (principiu care-l găsim și în Sf. Scriptură), o acuză adusă cuiva de o singură persoană nu este valabilă, și 2) pentru că duhovnicul "are informațiile din scaunul mărturisirii care se cer să rămână secret profesional sau de serviciu"¹⁴.

Al treilea și ultimul canon din colecția de canoane a Bisericii Ortodoxe ce tratează și mai clar despre secretul Spovedaniei este al 28-lea al Sfântului Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului († 818). De altfel, acest canon cuprinde mai multe îndrumări pentru duhovnic între care și păstrarea secretului mărturisirii: "Duhovnicul care primește mărturisirea celor ce mărturisesc păcate ascunse, trebuie să-i oprească pe aceștia de la împărtășire; dar să nu-i oprească a intra în biserică, nici să nu dea în vileag cele ce le știe despre ei, ci să-i sfătuiască cu blândețe ca să stăruiască ei întru pocăință și rugăciune, și să li se administreze epitimiile ce li se cuvin, potrivit dispoziției sufletești a fiecăruia"¹⁵.

În perioada acestui patriarh spovedania publică dispăruse și, probabil, și treptele pocăinței din moment ce se spune că penitenții cu păcate grave trebuie doar "opriți de la Împărtășire, dar să nu fie opriți a intra în biserică", sau dispăruseră cel puțin primele trepte ale penitenței care se desfășurau în afara bisericii.

Rămâne însă să fie observat cu strictețe secretul mărturisirii. Așadar, pe o perioadă atât de întinsă, a II-a jumătate a secolului al IV-lea – începutul secolului al IX-lea, secretul spovedaniei a fost o problemă general valabilă pentru administratorii acestei Taine.

De altfel, "obligația duhovnicului de a păstra secretul mărturisitorilor primite în scaunul de spovedanie, a făcut parte integrantă din disciplina Tainei, mai înainte chiar de a fi fost legiferată o astfel de dispoziție în chip expres de către Biserică"¹⁶.

12. *Ibidem*, p. 324.

13. Dr. Nicodim Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea II, comentariu la can. 34 al Sfântului Vasile cel Mare, p. 95.

14. *Ibidem*, din comentariu făcut la can. 132 Catargina, p. 298.

15. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 458.

16. Pr. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1995, p. 288.

Mai precis, secretul mărturisirii se vede legat de însăși instituirea acestei taine. Căci discreția duhovnicului este impusă mai întâi de dreptul natural.

Moralistii vorbesc de patru categorii de secrete:

a) Secretul natural, oprește darea în vileag a unor lucruri asupra cărora semenul are drept natural să fie păstrat secretul, căci altfel ar fi lovit în onoarea sau în alte bunuri ale sale (chestiuni de conștiință, familiale, scrisori confidențiale);

b) Secretul făgăduit, înființat prin promisiunea făcută de a nu da în vileag lucruri pe care le-am cunoscut întâmplător sau prin comunicare din partea celui vizat;

c) Secretul încredințat, adică cerut de cineva înainte de comunicarea anumitor lucruri. Aici se numără secretul profesional sau de serviciu;

d) Secretul sacramental, legat de Sfânta Taină a Mărturisirii¹⁷.

Păstrarea secretului este o datorie generală iar violarea lui constituie păcat împotriva iubirii față de aproapele și a dreptății, încălcându-se datoriile față de bunurile sufletești ale aproapelui.

Toate cele patru categorii de secrete sunt cerute de dreptul natural, cu mențiunea că pentru secretul mărturisirii, și de dreptul divin.

Dreptul natural al credinciosului de a-i fi păstrat secretul confesat duhovnicului decurge din aceea că el își dezvăluie cele mai intime și ascunse slăbiciuni sufletești la scaunul spovedaniei, în secret. Această mărturisire în secret, atrage după sine deschiderea credinciosului față de duhovnic iar duhovnicul se obligă să păstreze în sine și să nu facă uz de cele auzite. Chiar dacă între preot și credincios are loc o discuție în afara scaunului spovedaniei, cu altă ocazie, dar în chip secret, fără martori, iar credincioșii îi cer discreție în privința convorbirii, preotul conform dreptului natural, este obligat să-i păstreze secretul.

Spre deosebire de celelalte secrete, secretul confesional este cerut și de dreptul dumnezeiesc. Ca instrument al lui Dumnezeu în numele căruia administrează Taina Spovedaniei, și căruia credinciosul se deschide, duhovnicul este obligat a păstra aceeași taină, pe care Dumnezeu însuși o păstrează față de păcatele oamenilor. Ceea ce păcătosul îi descoperă preotului, îi descoperă lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur deduce obligația duhovnicului de a nu descoperi păcatele celor ce mărturisesc, din faptul că nici Dumnezeu nu descoperă păcatele oamenilor.¹⁸ "Penitentul are încredere în preot, tocmai pentru că simte în el răspunderea față de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos și cu o putere reală de ajutorare ce-i vine de la Hristos"¹⁹. Această încredere îl face să-și deschidă sufletul și să-și destăinuie păcatele și slăbiciunile cu toată seriozitatea, sinceritatea și căința.

De la început până la sfârșit, Taina Mărturisirii se realizează între două persoane într-o relație de intimitate. Astfel, se ajunge la o comuniune maximă care se poate realiza între doi oameni. Se ajunge la cea mai strânsă prietenie, unică, aureolată de faptul că Hristos este Cel Care-i unește, devenind astfel o prietenie

17. După *Teologia Morală și Ortodoxă*, vol. II, pentru Institutele Teologice, București, 1980, p. 265.

18. Cf. Ioannis Chrysostomi, *Ad illuminandos cateches.*, II, P. G. XLIX, p. 235, la dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare, partea a IV-a, p. 826.

19. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pentru Institutele Teologice, vol. III, București, 1978, p. 131.

sfântă. Și în rugăciunea imediat dinaintea Spovedaniei se spune că "Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea"²⁰. Avertisment și încurajare totodată pentru penitent – pentru spovedanie deschisă, curată și completă –, dar și pentru duhovnic – pentru răspunderea ce o are față de penitent cu privire la sfaturile și la epitimia ce trebuie date, cât și cu privire la păstrarea secretului spovedaniei –.

Deși păstrarea secretului spovedaniei face parte din îndatoririle preotului după Mărturisire totuși, păstrarea discreției poate începe încă din scaunul de spovedanie.

Astfel, nu este permis ca duhovnicul să întrebe, în cursul mărturisirii, despre numele persoanelor cu care a comis păcatul sau să facă aluzii la împrejurările, aflate de la alți penitenți, tot din scaunul spovedaniei, în care a fost comis un anumit păcat. Din aceasta credinciosul ar trage concluzia că duhovnicul destăinuie păcatele altora. Aici se poate naște următoarea întrebare: Dacă duhovnicul a aflat de la o mărturisire anterioară că un alt penitent a comis cu un credincios un păcat grav (adulter, furt, ucidere), credincios care se spovedește ulterior, și acesta nu-și descoperă acea abatere morală gravă, cum să procedeze duhovnicul? Să dea Sfânta Împărtășanie (în cazul că nu mai sunt alte păcate grave ce ar opri de la Sf. Euharistie) pentru că pe răspunderea conștiinței lui a făcut mărturisirea incompletă iar noi nu avem voie să divulgăm păcatul altuia, sau să se oprească de la împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, și atunci credinciosul ne va întreba pentru care motiv? În acest caz, socotim că nu ne putem baza pe conștiința îngunecată a penitentului și îl oprim de la Sfânta Euharistie. Și încă o întrebare: Ce să facă preotul, dacă un păcătos nedezechilibrat în scaunul mărturisirii și oprit de la Sfânta Euharistie se apropie de Sfântul Potir, să i se dea sau să se oprească de la Sfânta Împărtășanie? Biserica romano-catolică face deosebiri între păcătoșii notorii (cei cu păcate foarte grele) și secreți (cei care nu se mărturisesc complet). Primilor le oprește Sfântul Sacrament necondiționat, iar păcătosului secret, cerând Sfântul Sacrament în public, i se dă (decizia papei Eugeniu IV, †1447)) însă, cerându-l în secret și fără martori nu i se acordă (decizia papei Inocențiu XI, †1689)²¹.

De această practică romano-catolică este străină Biserica Ortodoxă, care pe toți cei nevrednici, fără distincție între păcătoșii notorii și secreți, îi oprește de la primirea Sfintei Euharistii. Astfel, Biserica Ortodoxă evită sacrilegiile care s-ar putea comite atât de primitor – prin nedemna împărtășire – cât și de administrator – prin conlucrarea cu știință la nedemna împărtășire. Duhovnicul este obligat, de asemenea, în scaunul spovedaniei, să nu facă nici un fel de însemnare scrisă ori pe casetă audio sau video, deoarece în acest fel se evită riscul de a ajunge la cunoștința altor persoane. De altfel, preotul însuși trebuie să îngroape în adâncul inimii și minții sale toate cele aflate "în taină", căci dintre toate cele șapte Sfinte Taine, doar Spovedania se petrece între două persoane, într-un cadru de strictă intimitate, conferind în acest fel caracter "de taină".

Duhovnicul trebuie să urmeze sfatului dat de Isus Sirah: *"Niciodată nu spune ceea ce ai auzit și nimic nu ți se va împușina. Către prieten și către vrăjmaș nu*

20. *Molitfelnic*, Ediția a III-a, București, 1976, p. 52.

21. Dr. Mitrofanovici, *op. cit.*, la nota 18, p. 827-828.

povesti... Ai auzit cuvânt? Să moară în tine!" (19, 7-8, 10). Sub semnul confidențialității stau toate păcatele mărturisite, fie ele grele sau ușoare, secrete sau publice; apoi toate împrejurările care stau în legătură cu păcatul mărturisit: jena de care este cuprins mărturisitorul, persoanele care sunt cauza, ocazie sau obiect al păcatului, epitimia impusă, oprirea sau amânarea dezlegării și apoi toate păcatele propriu-zise ce au fost auzite. Secretul mărturisirii s-ar viola "dacă prin cuvinte sau fapte exprese sau prin oarecare împrejurări relative la mărturisire se descoperă păcatul oricărei persoane, cunoscut numai în scaunul mărturisirii"²². Se poate ivi aici o altă întrebare: Dacă un anumit păcat al unui credincios a fost cunoscut de duhovnic și din afara scaunului mărturisirii, discutarea despre acel păcat și autorul său în public, mai poate fi divulgare a secretului mărturisirii?

Credem că cel puțin din motive pastorale duhovnicul trebuie să evite să discute în public despre un păcat aflat și în scaunul spovedaniei.

Oricum, e sigur că în relațiile personale cu penitentul, duhovnicul va trebui să aibă o astfel de conduită încât să nu-i lase penitentului nici cea mai mică bănuială despre o prejudecată a preotului cu privire la dânsul din cauza păcatelor mărturisite. "Duhovnicul se va feri chiar de a întreprinde cu penitentul vreo conversație despre păcatele aflate la Spovedanie, fie și în cazul că ar socoti așa ceva necesar pentru îndrumarea lui"²³. Poate să o facă, însă, atunci când penitentul ar aborda o astfel de conversație, în scopul de a se instrui duhovnicește. Sau poate s-o facă la o viitoare spovedanie, de această dată și preotul putând deschide discuția cu privire la un păcat aflat la o spovedanie anterioară.

Cu atât mai mult, duhovnicul trebuie să fie atent ca nu cumva printr-o expresie, aluzie sau atitudine să lase să se înțeleagă de alții păcatele aflate la mărturisire sau împrejurările legate de acestea. Căci secretul poate fi violat și dacă se divulgă parțial discuția din timpul mărturisirii, nu neapărat integral. "Nici pentru scopuri socotite utile pentru penitent nu are drept duhovnicul să comită vreo indiscreție. Astfel, nu trebuie să pună la curent nici pe părinții tânărului despre cele aflate la Spovedanie"²⁴.

Duhovnicului nu-i este iertat a destăinui păcatele aflate nici în fața autorităților oricâte presiuni s-ar face asupra sa, chiar cu riscul pierderii vieții: "A muri apărând sfințenia Legii este adevărată slavă și dobândirea Împărăției"²⁵. Există în istoria creștină numeroase cazuri luminoase de asemenea duhovnici care vin să întărească cele spuse anterior. Amintim doar cazul unui preot din sudul Franței, care a fost acuzat că a omorât pe cineva, a fost judecat și condamnat la moarte pe nedrept. El a spus adevărul, că nu el este autorul crimei. După vreo 30 de ani, mustrată de conștiință, o doamnă descoperea magistraturii orașului că ea a fost autoarea crimei pentru care a fost condamnat la moarte preotul pe nedrept. Și că în seara crimei, îi mărturisise preotului omorul. Așa că preotul știa cine este ucigașa, dar a preferat să moară decât să divulge secretul confesional. Autoritățile orașului i-au ridicat apoi o statuie preotului pentru demnitatea sa²⁶.

22. *Ibidem*, p. 827.

23. Pr. prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 291.

24. *Ibidem*, p. 290.

25. Pr. prof. Ion Buga, *Pastorală*, București, 1992, p. 114.

26. Întâmplare luată de la dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Cuvinte la zile mari*, Sibiu, 1989, p. 361.

Duhovnicul dacă află că cineva este acuzat și condamnat pe nedrept pentru o faptă gravă și el cunoaște din scaunul spovedaniei pe adevăratul vinovat, "poate să spună – cel mult – forului în drept că nu acela-i vinovatul. Pe adevăratul vinovat nu este permis să-l denunțe cu nici un chip"²⁷. Dacă la Spovedanie, un anume penitent i-ar mărturisi duhovnicului că el este autorul unei fărâdelegi, pentru care este condamnat altul, poate cel mult să-i recomande insistent să se denunțe singur, iar în caz că refuză să i se oprească dezlegarea ca unuia ce nu este dispus la o căință sinceră și totală. Dar nicidecum nu va fi divulgat de preot autorităților.

Violarea secretului mărturisirii constituie un delict în legătură cu exercitarea puterii sfințitoare a preotului, fiind interzis prin cele trei canoane menționate anterior. Ca o continuare a lor, "legiurile bizantine prevedeau pedepse foarte aspre – tăierea limbii și închisoare pe viață pentru același delict"²⁸.

Îndreptarea Legii din 1652, menționează și ea pedepse grele pentru divulgarea secretului mărturisirii. "Duhovnicul de va spune păcatele celorla ce i se spovedesc, acela să aibă canon cu oprirea de preoția lui 3 ani. Iară alți învățători zic și poruncesc să-i fie luat darul de tot și darul preoției și al duhovniciei, numai aceasta să aibă ca să se cuminece dumnezeieștii priceasteni. Iară cetățeneasca lege zice să-i scoată limba pre în ceafă și să i-o tragă până ce va muri"²⁹.

Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române socotește violarea secretului mărturisirii ca delict (art. 3)³⁰ și stabilește ca pedeapsă depunerea pentru această abatere (art. 28)³¹.

În afară de orice pedeapsă omenească, violarea secretului mărturisirii atrage după sine și pedeapsa lui Dumnezeu asupra preotului care s-a făcut nevrednic, prin divulgarea secretului Spovedaniei.

Având în vedere dreptul natural al omului privind păstrarea secretului, legislațiile civile fac referire la aceasta și în acest sens constituțiile moderne garantează secretul corespondenței de orice fel. Codul penal românesc consideră violarea secretului corespondenței infracțiune contra libertății persoanei și prevede pentru aceasta pedeapsa cu închisoare de la o lună la un an sau amendă (art. 195).

Tot infracțiune contra libertății persoanei este și divulgarea secretului profesional sau de serviciu care este pedepsită de codul penal (art. 196) cu închisoare de la trei luni la doi ani sau cu amendă. Articolul citat nu menționează care funcție sau profesie este obligată la păstrarea secretului profesional, însă comentariul la articolul 196 din codul penal, specifică anumite categorii de funcționari: pe judecători, notari, funcționari CEC etc., iar dintre profesii pe cei cu pregătire specială: avocați, medici, farmaciști, preoți etc.³².

Codul de procedură penală statuează că "persoana obligată a păstra secretul profesional sau de serviciu nu poate fi ascultată ca martor cu privire la faptele și

27. Pr. prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 290.

28. Pr. prof. dr. Rne Braniște, *Liturgica specială, pentru Institutele Teologice*, București, 1980, p. 390.

29. *Îndreptarea Legii*, 1652, Editura Academiei R. P. R., București, 1962, glava 319, p. 295.

30. *Legiurile B. O. R.*, București, 1952, p. 54.

31. *Ibidem*, p. 59.

32. *Codul Penal al R. S. R. comentat și adnotat*, Partea specială, vol. I, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1975, p. 201.

împrejurările de care a luat cunoștință în exercițiul profesiei, fără încuviințarea persoanei sau organizației față de care este obligată a păstra secretul" (art. 79, Codul de procedură penală).

Codul de procedură civilă enumeră în art. 191, între cei ce sunt scutiți a fi martori, pe primul loc pe slujitorii cultelor³³, înaintea altor zece categorii. Comentariu la același articol 191, arată: "Cu excepția slujitorilor cultelor, aceste persoane vor putea fi totuși obligate să depună ca martori, dacă au fost dezlegate de îndatorirea păstrării secretului profesional de către partea interesată la păstrarea lui"³⁴.

Așadar, dreptul și îndatorirea păstrării secretului spovedaniei s-au menținut și în legislația comunistă și încă având un caracter superior celorlalte secrete profesionale, bazate numai pe dreptul natural.

Menționăm și faptul că, dacă în legislația civilă divulgarea secretului profesional nu aduce nulitate depoziției martorului, în cea bisericească, conform can. 132 Catargina, mărturia duhovnicului privind unele fapte aflate în scaunul spovedaniei este lovită de nulitate.

Ca o concluzie la cele anterioare putem spune că dintre numeroasele canoane care se referă la cultul divin, multe privesc Taina Spovedaniei și dintre acestea din urmă, trei se referă la secretul ei.

Păstrarea secretului Spovedaniei izovârște atât din dreptul natural cât și din dreptul divin. Nedivulgarea secretului mărturisirii a constituit o obligație a duhovnicului încă de la începutul practicării acestei Taine. Chiar și credincioșii primei secole păstrau unele secrete privitoare la credința creștină, ceea ce s-a numit disciplina arcană.

Secretul Spovedaniei transpare cu multă claritate în Taina Pocăinței, constituind parte integrantă din disciplina acesteia și este o condiție sine qua non a întregii Spovedanii. Credinciosul își destăinuie duhovnicului părțile cele mai urâte ale sufletului său cu condiția ca acestea să rămână necunoscute altora. Multe păcate sunt făcute în secret, și numai duhovnicului – pentru că prin el vine iertarea de la Dumnezeu – i le spune.

Dacă avocatul, farmacistul, medicul și alte categorii obligate la păstrarea secretului profesional sunt pedepsite de legile civile dacă divulgă secretele lor, cum n-ar merita pedeapsă medicul suflesc, duhovnicul care este obligat la păstrarea secretului și prin legile bisericești.

Căci, în eventualitatea divulgării secretului Spovedaniei este păgubit atât penitentul respectiv care își pierde încrederea în slujitorul Domnului dar și Biserica în general, deoarece este pusă sub semnul întrebării de către ceilalți credincioși păstrarea discreției asupra celor mărturisite și sunt îndepărtați din scaunul Spovedaniei, devenind chiar victime ale unor secte care și așa neagă necesitatea acestei Sfinte Taine, ca mijloc de mântuire.

De aceea, păstrarea secretului asupra celor auzite în timpul mărturisirii, este pentru preot o obligație canonică, liturgică dar și pastorală. Încrederea în preot privind păstrarea secretului poate să crească și dacă el nu divulgă nici anumite conversații în secret, în afara scaunului spovedaniei.

33. *Codul de procedură civilă, comentat și adnotat*, vol. I, Ed. științifică, București, 1960, p. 428.

34. *Ibidem*, p. 431.

Păstorul duhovnicesc în cuvintele sale de îndemn pentru Spovedania credincioșilor va lămuri despre obligația sa absolută de a păstra secretul celor mărturisite. În predicile sale duhovnicul se poate inspira din constatările făcute, tratând însă temele în legătură cu ele în termeni generali și impersonali spre a nu lăsa nimănui impresia că se ocupă de ei. Poate, de asemenea, să consulte un alt duhovnic asupra unei probleme mai dificile întâlnite într-o spovedanie, fără a da numele penitentului.

Așadar, între alte condiții cerute unui adevărat slujitor al Bisericii, păstrarea secretului spovedaniei, face parte integrantă din misiunea lui, contribuind și prin aceasta la zidirea și desăvârșirea duhovnicească a credincioșilor.

CÂTEVA EXIGENȚE SPIRITUALE ÎN ORIZONTUL MISTAGOGIC AL CREDINȚEI CREȘTINE

Pr. lect. GHEORGHE POPA

1. Considerații preliminare

Biserica, în înțelesul său de "Casă a lui Dumnezeu-Împăratul", este locul în care este prezent tainic Hristos și din care iradiază permanent iubirea Sa față de comunitatea eclesială. De aceea Sfinții Părinți au pus un accent deosebit pe relația profundă care trebuie să existe între Liturghia săvârșită în biserică și continuitatea ei în viața concretă a comunității eclesiale și a fiecărui creștin în intimitatea conștiinței sale.

Creștinul care-și asumă în mod responsabil vocația sa liturgică, scrie un părinte atonit, nu este schizofrenic. El "nu trăiește înlăuntrul bisericii o viață liturgică și în afara bisericii o viață neliturgică. Trăiește, pe cât e cu putință, mai multe ore în biserică (la Liturghie) ca să poată trăi în afară de biserică, după putință, mai aproape de duhul și de atmosfera dumnezeieștii Liturghii"¹.

Liturghia euharistică este o mistagogie a credinței care orientează comunitatea credincioșilor spre viitorul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, dar o și pregătește în mod concret pentru ea, orientând-o spre ceea ce Sfântul Ioan Gură de Aur numea, în secolul IV, "liturghia fratelui".

Fiecare creștin este un "*hristofor*", deoarece Hristos se identifică cu el, dar mai ales se identifică cu cei marginalizați, cu cei lipsiți de mângâiere: bolnavi, orfani, săraci, văduve, exploatați. De aceea Sfântul Ioan îndeamnă pe creștini astfel: "socotește că preot al lui Hristos te faci tu (miréan fiind) cu mâna ta dând, nu trup, ci pâine, nu sânge, ci pahar de apă"².

Trebuie să precizăm că "liturghia fratelui" sau liturghia socială, de care vorbește Sfântul Ioan, nu se poate substitui niciodată Liturghiei euharistice din biserică, ci ea are valoare în măsura în care este o continuare a acesteia. Se poate argumenta această afirmație printr-un exemplu din literatura duhovnicească.

1. Arhim. Gheorghe, Starețul Mănăstirii Grigoriu din Sf. Munte, *Omul ființă liturgică*; apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 44.

2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul sau împărțirea de grâne*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1955, p. 372.

Un bătrân care ajunsese la rugăciunea clar-văzătoare³ scrie că "atunci când începeau frații să cânte, vedea în biserică pe cineva purtând lumină, ieșind din altar și ținând un fel de vas ce conține agheazmă și un bețigaș. Și muia bețigașul în vas și trecea printre toți frații și pecetluia pe fiecare din ei. Iar dintre locurile celor aflați acolo, pe unele le pecetluia, pe altele le trecea. Iar când era să se isprăvească slujba, îl vedea iarăși ieșind din altar și făcând la fel. Odată l-a oprit pe el bătrânul și se aruncă la picioarele lui, rugându-l să-i spună ce face și cine este? Și acel purtător de lumină îi spuse: «Sunt îngerul lui Dumnezeu și mi s-a poruncit să pun în sinaxă (în adunarea liturgică) pecetea aceasta pe cei ce se află în biserică la începutul cântării și pe cei ce rămân până la sfârșit, pentru răvna și sârguința și pentru hotărârea lor cea bună». Îi zice bătrânul: «Și de ce pecetluiești locurile unora care nu se află de față?». Sfântul înger îi răspunde zicând: «Toți acei frați care sunt sârguincioși și buni în hotărârea lor, dar lipsesc dintr-o trebuință de nevoie cu binecuvântarea părinților sau sunt ocupați prin vreo poruncă cu o ascultare, și de aceea nu se află aici, primesc pecetea lor chiar și dacă nu sunt de față, pentru că în starea lor dinăuntru sunt aici cu cel care cântă. Numai celor ce pot să se afle aici și din nepăsare nu se află, mi s-a poruncit să nu le dau pecetea deoarece s-au făcut nevrednici de ea»⁴.

Textul acesta exprimă o vedere duhovnicească la care foarte puțini creștini au acces, pentru că ea este un dar al lui Dumnezeu făcut celui care a ajuns să se roage cu "inima curată".

Avva Dorotei care consemnează acest exemplu era un văzător cu duhul și a vrut să sublinieze relația profundă care există între Liturghia euharistică a comunității eclesiale și liturghia persoanelor, a fiecărui creștin.

Altarul euharistic este izvor de putere transfiguratoare pentru întreaga existență creștină. Este masa Cinei celei de Taină la care sunt invitați să participe toți creștinii și pentru care ei trebuie să se pregătească.

Exemplul de mai sus ne arată clar că prezența la Liturghia euharistică este absolut necesară, însă ea nu se reduce la prezența fizică, ci implică o stare doxologică a conștiinței, fără de care există permanent riscul unei devieri spirituale fie spre formalism și ritualism, în spațiul eclesial, fie spre voluntarism și rigorism etic, în afara acestui spațiu. De aceea, în afară de liturghia euharistică a comunității, săvârșită în biserică, și liturghia socială a creștinului, din afara ei, există și o liturghie interioară, care creează și menține în echilibru "starea din lăuntru" a creștinului de care vorbește și Avva Dorotei, în textul de mai sus.

Liturghia interioară a creștinului este, de asemenea, în strânsă legătură cu învățătura Sfinților Părinți care consideră că nu numai locașul eclesial sau comunitatea credincioșilor pot fi numite biserică, ci omul însuși, prin tainele de inițiere, devine biserică.

3. Pentru rugăciunea clar-văzătoare vezi: Arhim. Ioanichie Bălan, *Ne vorbește Părintele Cleopa*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1995, p. 68-69.

4. Avva Dorotei, "Învățătură XI", G. Filocalia, rom. vol. 9, p. 590-591; apud. Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, 1996, p. 108-109.

Despre acest lucru a scris în mod deosebit Sfântul Marcu Ascetul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Amândoi afirmă că, din momentul botezului, Hristos se află în adâncul "inimii" creștinului, așa cum se află în chip tainic pe altarul locașului bisericesc și în inimile celorlalți credincioși. Inima devine, astfel, "o inimă-biserică", iar preotul acestei biserici trebuie să fie mintea, care așază pe altarul ei toate gândurile curate, ca jertfă adusă lui Hristos.

Cei care au experiat această cale și au actualizat calitatea de biserică a propriei lor ființe hristofore au fost marii îndrumători spirituali ai comunității creștine.

Cunoscând foarte bine împărăția, uneori plină de umbre, a sufletului uman, ei au stabilit și anumite exigențe necesare pentru actualizarea calității de biserică a propriei lor ființe purtătoare de Hristos.

2. Ascultarea duhovnicească a creștinilor față de Biserică

Prima exigență pentru actualizarea darurilor primite la botez este punerea noastră sub ascultarea unui îndrumător spiritual sau al unui părinte duhovnicesc.

De fapt, creștinul este, înainte de toate, o ființă care ascultă, care răspunde la o chemare a lui Dumnezeu-Cuvântul. În copilărie, capacitatea de a asculta se dezvoltă pe calea relației afective cu părinții. Cuvântul lor pătrunde pe nesimțite în sufletul copilului, devine una cu el și, mai târziu, va rodi din lăuntrul lui. Acest lucru este o dovadă clară că omul este creat după chipul lui Dumnezeu-Cuvântul și deci numai în cuvânt îi este dată puțința deschiderii sale spre lumina Cuvântului lui Dumnezeu. De aceea, cuvântul sau cuvintele părinților trebuie să fie și o icoană a Cuvântului lui Dumnezeu.

Ceea ce omul adult de mai târziu va trebui să învețe despre autoritatea și dreptatea lui Dumnezeu, despre iubirea Sa pentru lume, trebuie să vadă la părinții săi, la modul în care ei trăiesc propria lor relație cu Dumnezeu. Tatăl este icoana autorității și dreptății lui Dumnezeu, iar mama este icoana iubirii sale. Evident că în actul de naștere și creștere a omului în orizontul cuvântului prioritate are iubirea sau starea afectivă a mamei. De aceea limba în care se naște cineva se numește limbă maternă, iar credința primită prin ascultarea cuvântului matern se numește *credință maternă*.

Pentru a putea transmite credința copiilor și a-i deprinde cu *ascultarea* este necesar ca părinții înșiși să *asculte*, adică să se pună sub ascultarea lui Hristos și a Bisericii Sale. Nu întâmplător Biserica este numită de Sfântul Ioan Gură de Aur și de alți Sfinți Părinți "mama spirituală a creștinilor".

Copiii trebuie să fie puși sub ascultarea Bisericii, așa cum sunt așezați sub ascultarea părinților, pentru ca la vârsta adultă să poată înțelege corect importanța pe care o are în viața lor maternitatea sacramentală a Bisericii și paternitatea spirituală a lui Hristos, manifestate în mod văzut prin ierarhia sacramentală.

Între ascultarea firească față de părinți și ascultarea duhovnicească față de Biserică trebuie să fie o continuitate. Iubirea și dreptatea pe care un copil le simte în familie trebuie să le simtă și în Biserică. Copiii frustrați de iubirea părinților vor încerca, mai târziu, să se regăsească în Biserică, într-o formă de pietism exagerat care, departe de a favoriza o viață spirituală autentică, îi va fixa în elementele unei

afectivității infantile. De aceea autoritatea părinților nu trebuie să se manifeste în mod agresiv, ci însoțită de iubire și dreptate.

Această atitudine pedagogică îl va conduce pe copil spre o anumită rigoare spirituală și spre o anumită disponibilitate de a se pune, mai târziu, sub ascultarea duhovnicească a unui îndrumător spiritual. El va fi pregătit să respecte și să accepte autoritatea unui asemenea îndrumător atunci când acesta, la rândul său, va prelua, pe planul spiritual, autoritatea tatălui și iubirea mamei și va reflecta, în spațiul eclesial, paternitatea dreaptă și iubitoare a lui Dumnezeu față de toți oamenii.

Evident că și în cazul *ascultării duhovnicești* a creștinului sau, cu alte cuvinte, în contextul maternității și paternității spirituale un rol prioritar îl are iubirea. În afara unei relații afective cu îndrumătorul spiritual, autoritatea și dreptatea acestuia cu greu se pot impune. De aceea în tradiția patristică, mai ales cea răsăriteană, îndrumătorul spiritual, fie că era monah, fie preot de parohie, nu era un "director de conștiință", ci era numit, întotdeauna, părinte. Autoritatea sa nu se impunea prin constrângere exterioară, ci era recunoscută de "fiii" săi duhovnicești printr-o intuiție a credinței lucrătoare prin iubire⁵.

În tradiția ortodoxă răsăriteană, duhovnicul are un rol central în actualizarea convertirii baptismale și a formării spirituale. Fără el nu sunt posibile, spun Sfinții Părinți, creșterea și desăvârșirea, în viața cea nouă, în Hristos.

Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, spre exemplu, afirmă că "acela care dorește să viețuiască fără greșală trebuie să petreacă într-o îndelungată deprindere și în cunoașterea celor dumnezeiești și în viața împodobită cu cununa virtuților și să considere porunca și sfatul lui (al duhovnicului) ca pe cuvântul și sfatul lui Dumnezeu"⁶.

Deci credinciosul trebuie să aibă încredere deplină în îndrumătorul său spiritual, pentru că acesta nu face sau nu trebuie să facă altceva decât să descopere voia și lucrarea lui Dumnezeu în viața ucenicului. Acesta este motivul pentru care un părinte spiritual trebuie căutat cu sinceritate și nu trebuie ales la întâmplare.

Criteriul fundamental al alegerii unui părinte spiritual este discernământul său duhovnicesc și capacitatea sa de a fi "un povățuitor și dascăl neamăgitor"⁷. Sfântul Nil Ascetul consideră că un asemenea îndrumător nu se găsește ușor⁸, dar, o dată ce a fost găsit, trebuie să fie recunoscut ca dar al lui Hristos pentru noi.

Se cuvine să precizăm aici că în tradiția ortodoxă s-a dezvoltat, de fapt, o dublă paternitate spirituală: una sacramentală, legată de Taina botezului și a pocăinței, iar alta "harismatică" sau duhovnicească, practică mai ales în spațiul monastic⁹.

Sfântul Antonie cel Mare, spre exemplu, nu era hirotonit preot, dar era considerat părinte spiritual datorită darurilor sale duhovnicești, pe care le-a primit de la Duhul Sfânt, în urma experienței pustului.

5. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la Mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 17.

6. Calist și Ignatie Xantopol, "Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate", în *Filocalia*, vol. VIII, p. 40.

7. *Ibidem*, p. 32-33.

8. Nil Ascetul, "Cuvânt ascetic", în *Filocalia*, vol. I, p. 222.

9. Vezi dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 214-215.

Paternitatea sa spirituală, ca și a multor părinți ai pustiei, nu era rezultatul erudiției intelectuale, ci era o roadă a Duhului Sfânt, în care nici cunoștințele, nici vârsta, nici funcția socială, nu mai aveau prea mare importanță. Următorul exemplu este edificator în acest sens: "Avva Moise zice într-o zi fratelui Zaharia: Spune-mi ce trebuie să fac? Acesta (Zaharia) se aruncă la picioarele bătrânului și îi zise: «Pe mine mă întrebi părinte?» Bătrânul răspunde: «Crede-mă Zaharia, am văzut pe Duhul Sfânt coborându-se peste tine și de atunci sunt constrâns să te întreb»"¹⁰.

Din acest exemplu observăm că așezarea sub *ascultarea unui duhovnic* nu este impusă, ci liber consimțită. Ceea ce ne atrage spre un duhovnic nu se poate explica uneori în cuvinte. Duhovnicul este un om "πνευματικός", adică purtător al harului Duhului Sfânt; el nu este un legislator sau judecător, ci un model existențial. Un tânăr s-a prezentat la un părinte, în pustie, pentru a-i pune întrebări despre viața duhovnicească, dar acesta păstra tăcere. Într-un târziu i-a răspuns: "Sunt eu superior pentru a-ți porunci? Nu-ți voi spune nimic. Dacă tu vrei, fă ceea ce vezi că fac eu"¹¹.

Deci ascultarea duhovnicească față de părintele spiritual nu poate fi formală, ci existențială. Prezența duhovnicului nu limitează în nici un fel libertatea creștinului, ci-i descoperă adevărata cale spre libertate, ajutându-l să-și asume, în mod corect, disciplina ascetică a Bisericii, care este a doua exigență esențială în orizontul mistagogic al credinței creștine.

3. Disciplina ascetică: un eveniment liturgic și eclesial

Nu există mistagogie a credinței fără disciplină ascetică, iar modelul întrupat al acestei discipline trebuie să fie, în primul rând, îndrumătorul spiritual, care poate fi preot de mir sau ieromonah.

Disciplina ascetică, în spațiul liturgic și sacramental al Bisericii, nu este o practică spirituală individualistă, bazată pe un act voluntarist și pe anumite tehnici de spiritualizare, ci este o împreună lucrare a creștinului cu harul Duhului Sfânt, pentru a actualiza în mod conștient în viața sa cele trei taine de inițiere: botezul, mirungerea și euharistia.

În prima etapă a disciplinei ascetice, un rol prioritar îl are voința. "Dacă libera voință rămâne în nelucrare, scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, dispare neapărat și virtutea: iar dacă lipsește virtutea (...), neînvins este păcatul (...) și de aceasta nu Dumnezeu, în bunătatea Lui, ar putea fi învinuit (...), ci dispoziția sufletească a celor ce primesc vestirea"¹².

Deci lucrarea liberă a voinței trebuie să fie însoțită de o anumită dispoziție sufletească, fără de care creștinul nu poate simți prezența și lucrarea harului Duhului Sfânt. Evagrie Ponticul subliniază în mod deosebit acest lucru. "Duhul Sfânt, scrie el, pătimind împreună cu noi slăbiciunea noastră, ne cercetează și

10. Paul Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité*, Abbaye de Bellefontaine, Paris, 1977, p. 149.

11. *Ibidem*, p. 82.

12. Sfântul Grigorie de Nissa, *Marea cuvântare catehetică*, trad. D. Cristescu și N. I. Barbu, București, 1947, p. 88.

când suntem necurați. Și, dacă află că mintea noastră se roagă cu dragoste de adevăr, se sălășluiește în ea și alungă toată ceata de gânduri și de înțelesuri care o împrejmuiesc, îndemnând-o spre dragostea de Dumnezeu"¹³.

Sfântul Vasile cel Mare subliniază și mai clar faptul că lucrarea sfințitoare și înnoitoare a Duhului Sfânt nu se realizează în mod magic, ci prin participarea și efortul liber al voinței creștinului. "Unirea cu sufletul nu se realizează prin apropierea spațială, ci prin depărtarea patimilor care, venind în suflet ulterior, prin iubirea de trup, l-au înstrăinat de Dumnezeu. Deci de Mângâietorul nu se poate apropia decât cel ce s-a curățit de întinăriunea ce și-a adunat-o prin răutate și a revenit la frumusețea firii proprii (προς το εκ φύσεως καλλος) și i-a redat acesteia, ca un chip împărătesc, înfățișarea originară prin curăție"¹⁴.

Observăm că Sfântul Vasile cel Mare, în textul acesta, consideră că frumusețea firii, restaurată prin har, se poate perverti prin patimile care se nasc în suflet, datorită atașamentului său față de trup, dar în același timp ea se poate redobândi printr-o disciplină ascetică.

Având în vedere faptul că ființa integrală a omului este o unitate duală – suflet și trup împreună – trebuie să vorbim de două aspecte ale acestei discipline, și anume: disciplina trupului și disciplina sufletului.

Înainte de aceasta, am dori să amintim faptul că antropologia biblică și patristică nu este dualistă. Ea refuză orice tendință dualistă care disprețuiește trupul uman care acordă valoare doar sufletului sau spiritului său. Trupul face parte integrantă din ființa omului, și ca atare nu este avatar al sufletului un mormânt care l-ar ține prizonier pe acesta.

Datorită acestei unități "perihoretice", am putea spune, dintre suflet și trup, în orice activitate umană este angajat atât sufletul, cât și trupul. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie în acest sens: "Orice natură compusă (...) își ține părțile în mod normal și necesar amestecate unele cu altele. E cazul omului și al oricărei alte naturi compuse. Sufletul, fără să vrea, conține trupul și e conținut de acesta; el îi oferă viața, împărțându-i în chip firesc pasiunile și durerile prin capacitatea pe care o posedă de a fi apt să le primească"¹⁵.

Deci orice activitate a omului, fizică sau intelectuală, este, în același timp, act și mișcare atât pentru suflet, cât și pentru trup. Ba mai mult, orice schimbare la nivelul trupului influențează pozitiv sau negativ facultățile sufletului și, invers, orice schimbare la nivelul sufletului modifică pozitiv sau negativ structura trupului.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, cauzele care pot produce aceste modificări pot fi cauze fizice sau spirituale. "E scris, afirmă el, că acestea patru transformă complexitatea trupului și dăruiesc intelectului, prin intermediul lui, gânduri pătimase sau nepățimase: *îngerii, demonii, aerul pe care-l respirăm, hrana pe care o mâncăm*. E scris că îngerii transformă prin *cuvânt* (λογος), că demonii transformă prin *atingere*, că aerul transformă prin schimbările sale și că hrana

13. "Cuvânt despre rugăciune", cap. IX, P. G., XXXII, 109.

14. "Liber de Spiritu Sancto", cap. IX, P. G., XXXII, 109; apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în rev. "Ortodoxia", XXVI (1974), nr. 2, p. 233.

15. Citat după Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor mintale. Experiența răsăritului creștin din primele secole*, trad. Floria Siloc, Ed. Harisma, București, 1997, p. 35.

transformă prin calitatea, abundența sau raritatea alimentelor. Fără a vorbi de schimbările care, prin *memorie, auz și vedere*, modifică structura trupului, dacă sufletul e afectat cel dintâi de durerile sau bucuriile care survin. Atunci când el este afectat în acest fel, sufletul transformă structura trupului. Dar când structura trupului e ea însăși transformată de ceea ce am spus, el creează gânduri pentru minte¹⁶.

Plecând de la acest text am putea să dezvoltăm o întreagă teorie a cunoașterii omului, însă un asemenea demers depășește limitele subiectului nostru. Oricum, textul ne sugerează foarte clar faptul că omul, pentru a-și păstra echilibrul său fizic și spiritual, are nevoie de o anumită disciplină ascetică, ce trebuie să aibă în vedere atât realitatea sa fizică sau biologică cât și realitatea sa spirituală¹⁷.

a) Disciplina ascetică a trupului. Privind din perspectivă fizică sau biologică, omul este o ființă dependentă permanent de hrana pe care i-o oferă lumea sensibilă. Pentru a supraviețui, el se hrănește cu elementele cosmosului, asimilându-le și transformându-le într-o "față" umană.

Dependența omului de lumea în care trăiește nu se manifestă doar prin nevoia de hrană, ci și prin nevoia de protecție, de căldură, de bunăstare etc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul numește aceste necesități ale firii biologice afecte ireproșabile, pentru că se manifestă independent de voința conștientă a omului. De aceea ele nu sunt condamnabile din punct de vedere moral și nu pot fi suprimate cât omul trăiește în această lume. Deși nu sunt condamnabile, spune același Sfânt Părinte, ele nu sunt indiferente din punct de vedere spiritual. Ele pot deveni rele, printr-o satisfacere exagerată, sau pot deveni bune, prin menținerea lor în limitele firești și prin transfigurarea lor pe calea unei experiențe ascetice.

Dacă analizăm afectele ireproșabile din perspectiva etapelor de maturizare spirituală și fizică a omului, constatăm că ele reprezintă mediul în care se naște "dorul" după o altă realitate decât cea biologică.

De la nevoia de hrană, spre exemplu, copilul trece la dorința de a avea, în preajma sa, pe mama ca prezență spirituală. Evident că inițial aceste două realități nu se disting una pe alta, însă cu timpul copilul ajunge să facă distincție între mamă, ca alteritate personală și a cărei prezență îi produce bucurie, și hrana pe care aceasta i-o oferă în dar, prin laptele matern, pentru a-i potoli foamea.

Cercetările în domeniul psihologiei copilului au ajuns la concluzia că un factor important care determină trecerea de la nevoia biologică la dorința spirituală este experiența "frustrării". Dacă mama nu satisface imediat nevoia de hrană a copilului, acesta ajunge să perceapă, în mod existențial, că mama sa nu este doar un obiect anexat dorinței sale, un obiect bun de "mâncat" sau consumat, ci ea este o prezență situată în afara subiectivității sale. Percepând alteritatea personală a mamei, copilul ajunge să se perceapă și pe sine ca subiect personal, și astfel se deschide posibilitatea unei relații intersubiective¹⁸.

16. Sfântul Maxim Mărturisitorul, "Capete despre dragoste", II, 92, în *Filocalia rom.* vol. II; vezi și Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 35.

17. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3, București, 1991, p. 74.

18. Vezi Thérèse Gorein Decarie, *Intelligence et Affectivité chez le jeune enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1962.

"Frustrarea" reprezintă așadar, un mijloc prin care plăcerea fizică pe care o simte copilul în relație cu sânul matern se convertește în bucuria comuniunii cu mama, ca prezență spirituală și alteritate personală.

În timpul copilăriei "frustrarea", care se manifestă mai ales în perioada "înfărcatului", este impusă. Cercetările în domeniu afirmă că pentru a avea un impact pozitiv asupra creșterii biologice și spirituale a copilului ea trebuie să apară pe fondul unei profunde relații afective cu mama. Așa cum am subliniat și în capitolul anterior, iubirea mamei față de copil este prioritară în maturizarea acestuia și ea constituie fundamentul pe care se vor construi, ulterior, toate relațiile sale cu lumea. În afara iubirii materne, pe care copilul o simte în mod inconștient, experiența "frustrării" poate conduce la apariția unor boli fizice și psihice.

Dintr-o perspectivă teologică, experiența "frustrării", în copilărie, nu este altceva decât o cale de disciplinare a afectelor ireproșabile și o pregătire absolut necesară pentru răstignirea iubirii egoiste față de sine și orientarea ei spre "Altul", care poate fi semenul sau Dumnezeu.

Fără această pregătire, la vârsta adultă, când dorințele omului se multiplică pentru că se multiplică și relațiile sale cu lumea, el va accepta cu greu experiența unei discipline spirituale. Atras permanent de plăcerea care se naște din relațiile sale cu lumea, el va rămâne la suprafața lucrurilor, iar afectele ireproșabile se vor transforma în afecte reproșabile sau în patimi care vor produce, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul, "sfâșierea firii" sale¹⁹, adică vor distruge armonia omului cu sine însuși, cu semenii săi și cu întreaga creație.

Cauza principală a transformării afectelor ireproșabile în patimi este, după același Sfânt Părinte, ignoranța spirituală. "Cu cât trăiește omul mai mult prin simțire, scrie Sfântul Maxim, îngrijindu-se numai de cunoașterea celor văzute, cu atât își strânge în jurul său neștiința de Dumnezeu; cu cât se afundă mai mult în gustarea prin simțuri a materiilor cunoscute, cu atât născocesc mai multe moduri de plăcere ca roadă și țintă a iubirii de sine (...). Astfel dacă ne îngrijim de noi înșine, prin *plăcere*, naștem toate patimile"²⁰.

Omul cuprins de patimi nu mai are acces la memoria sa ontologică, la adâncul "inimii" sale în care se află Hristos. El pierde "funcția realului"²¹, după expresia lui Pierre Janet, și se îmbolnăvește spiritual.

Starea de maladie spirituală, datorată ignoranței și lipsei de disciplină ascetică, de care omul nici nu este conștient de cele mai multe ori, este subliniată foarte clar în definiția pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o dă patimii: "Patima, scrie el, este o mișcare a sufletului *împotriva firii*, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru din cele supuse simțurilor. De pildă este o mișcare spre o iubire nerațională a mâncărilor sau a femeii, sau a avuției, sau a slavei trecătoare sau a altui lucru din cele supuse simțurilor sau din pricina acestora"²².

19. Cf. Constantin Pavel, *Patimile omenești, predică în calea mântuirii*, în "Studii Teologice", V (1953), nr. 7-8.

20. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 2, 1; P. G., 90, 269; apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 54.

21. Cf. Pavel Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle des Pères du désert*, Paris, 1964, p. 55.

22. Sfântul Maxim Mărturisitorul, "Capete despre dragoste", II, 16; în *Filocalia*, vol. II, p. 57.

Observăm din această definiție că, după Sfântul Maxim, patimile nu-și au totuși izvorul în cele cinci simțuri prin care omul intră în relație cu lumea sensibilă. Simțurile sunt facultăți pur receptive prin care sunt "introduse în minte datele experienței"²³ sensibile și ca atare au rol pozitiv în existența umană.

Prin cele cinci simțuri omul are acces la conștiința de sine sau la conștiința psihologică, dar are acces și la cunoașterea spirituală pentru că mintea, sesizând rațiunile lucrurilor, (λογoi) se poate înălța la Rațiunea (Λογος) lor supremă care este Dumnezeu. Ca atare nu simțurile sunt cauza patimilor, ci mintea văduvită de adevărata înțelegere a lucrurilor prin supunerea ei plăcerii, care se naște, prin simțuri, din relația superficială cu lucrurile și oamenii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face o analiză subtilă a modului în care plăcerea simțurilor pervertește mintea, sustrăgându-l pe om din ordinea spirituală. Plăcerea, spune el, este legată întotdeauna de durere, dar aceste două realități, legate strâns de lumea sensibilă, "nu le-a avut omul de la început, dar a avut în el o oarecare capacitate de a se bucura cu mintea de cele înrudite cu ea, de cele spirituale. Prin căderea în păcat, omul a coborât această capacitate de pe planul spiritual pe cel sensibil-trupesc, unind-o cu simțirea. S-a produs prin voia omului un transfer de energie de pe planul spiritual pe cel biologic"²⁴ și omul a căzut într-o existență paranaturală în care nu simțurile sunt în slujba minții, ci mintea este în slujba plăcerii simțurilor.

La acest nivel omul nu mai rămâne o ființă rațională (λογικος), întrucât rațiunea nu mai lucrează conform firii sale, ci împotriva ei. Odată cu aceasta se pervertesc însă și simțurile și afectele ireproșabile prin exagerarea pătimașă a lor.

Prin simțuri, afirmă Sfântul Maxim, omul caută doar plăcerea și evită durerea. Între plăcere și durere există o cauzalitate reciprocă, succedându-se într-un cerc vicios. Căutând doar plăcerea omul va avea în mod sigur parte de durere și, fugind de durere, dă, prin plăcere, tot de durere. Acest cerc vicios nu este însă o fatalitate, ci o consecință a ignoranței spirituale și a înstrăinării de Dumnezeu. Însăși plăcerea simțurilor nu este un păcat, ci un afect ireproșabil, care nu poate fi suprimată cât trăim pe pământ, dar care poate fi transformată în bucurie curată prin conlucrarea minții cu darurile dumnezeiești²⁵.

Sfântul Antonie cel Mare, în singurătatea pustiei, s-a confruntat și el cu tendințele pătimașe ale firii și a ajuns la concluzia că "plăcerea trebuie ținută în frâu de rațiune, căci sufețele care nu sunt ținute în frâu de rațiune și nu sunt cârmuite de minte, ca să stăpânească patimile lor, adică durerea și plăcerea, se pierd ca dobitoacele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi "ca vizitiul biruit de cai"²⁶.

Rațiunea de care vorbește aici Sfântul Antonie nu este rațiunea instrumentală (λογος), ci rațiunea duhovnicească sau pneumatică, adică mintea (νοος) iluminată de harul primit la botez. Dacă această rațiune se supune patimilor, ea se lipsește de ajutorul harului și atunci naște "monștri", adică patimi, careucid sufletul.

23. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 56.

24. Vezi Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 55.

25. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 55.

26. Sfântul Antonie cel Mare, *Filocalia*, vol. I, p. 5.

Acest proces de împătımire și perversitate spirituală a omului a fost analizat cu măiestrie de toți Sfinții Părinți care au scris despre patimi, cum ar fi: Evagrie Ponticul, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Ioan Casian și, mai aproape de noi, Nicodim Aghioritul.

Citind scrierile lor, observăm că majoritatea reduc numărul patimilor la opt patimi capitale: lăcomia pânteclui, desfrânarea, iubirea de argint, tristețea, trândăvia, slava deșartă și mândria²⁷. Unele din aceste patimi sunt legate în special de trup, altele de suflet; la tineri predomină de obicei patimile trupului, la cei în vârstă principala patimă este mândria. Datorită interdependenței dintre suflet și trup, toți sunt însă de acord că "există un îndoit circuit de la lăcomia pânteclui la toate patimile, inclusiv cele sufletești, și de la mândrie la aproape toate patimile, inclusiv cele trupești"²⁸.

Cunoscând foarte bine acest proces complex de perversitate spirituală a omului, Sfinții Părinți au ajuns la concluzia că prevenirea patimilor, ca și terapia lor nu sunt posibile decât prin asumarea conștientă și responsabilă a disciplinei ascetice din biserică, care la cei începători în viața duhovnicească se aseamănă cu frustrarea impusă unui copil pentru maturizarea sa fizică și spirituală.

La nivelul trupului disciplina ascetică se manifestă în primul rând prin post. Un teolog contemporan a scris o carte în care a analizat importanța pe care acesta o are în experiența convertirii și înnoirii spirituale²⁹. El precizează faptul că postul este o practică ascetică universală, însă în tradiția creștină, mai ales răsăriteană, el a dobândit adevărata sa semnificație: *a posti înseamnă a recunoaște că nu calorile sunt principiul vieții, ci harul lui Dumnezeu*.

Prin renunțarea pe care o implică față de elementele nutritive, legate de înseși izvoarele vieții, practicarea postului reprezintă o permanentă aducere aminte de faptul că viața noastră și creația întreagă sunt daruri ale lui Dumnezeu. Când omul nu le mai recunoaște ca daruri ale lui Dumnezeu, atunci creația devine "hrană" de care depinde întreaga sa viață și această atitudine îl conduce, de fapt, la moarte. Această a fost atitudinea lui Adam în Paradis, iar Sfântul Vasile cel Mare spune că "moartea" lui Adam este o consecință a faptului că el nu a postit³⁰.

Ideea aceasta a fost transpusă de Biserică în imnele liturgice ale Postului Mare, când fiecare creștin este invitat să-și asume disciplina ascetică a postului, în vederea pregătirii pentru Înviere. Astfel experiența postului devine act liturgic și eclesial, participare la jertfa și învierea lui Hristos, prin care am fost eliberați de dependența noastră față de hrană și am redescoperit faptul că omul nu poate trăi "numai cu pâine", ci și cu Cuvântul lui Dumnezeu.

Iluzia că omul poate trăi "numai cu pâine" este o ispită dia-bolică. Diavolul s-a apropiat de Om (Adam) în Paradis și de Hristos (Fiul Omului) în pustiu propunându-le același lucru: "Mâncați că foamea voastră este o dovadă că depindeți în

27. Vezi Ioan Casian, "Despre cele opt gânduri ale răutății", în *Filocalia*, vol. I, p. 98-124.

28. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 59.

29. Al. Schmemmann, *Postul Mare. Asceză și liturghie în Biserica Ortodoxă*, trad. lector pr. Gheorghe Popa, Iași, 1997.

30. "Ne-am fost scoși din paradisul terestru pentru că nu am postit. Trebuie deci să postim pentru a ne întoarce în paradisul ceresc, căci postul repară pierderea pe care noi am suferit-o din faptul că Adam nu a postit și ne împacă cu Dumnezeu", spune Sfântul Vasile cel Mare.

întregime de hrană"³¹. Adam a crezut și a mâncat. Hristos a îndepărtat această ispită, afirmând că omul nu trăiește numai cu pâine, ci și cu Cuvântul lui Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos a restabilit, astfel, legătura dintre "hrană, viață și Dumnezeu"³². După învierea și înălțarea Lui, o parte din hrana pe care o mâncăm a devenit "hrană a nemuririi", pâine care s-a coborât din cer, și datorită acestui fapt nevoile primordiale de hrană și băutură au trecut pe un plan secund.

Renunțarea temporară la aceste nevoi, prin asumarea liturgică a disciplinei ascetice a postului, te conduce la "limita condiției umane, care depinde în întregime de hrană și, acolo, flămânzind, descoperi că această dependență nu înseamnă întregul adevăr despre om, că însăși foamea este înainte de orice, o stare spirituală și că, în sfârșit, ea înseamnă în realitate, foamea de Dumnezeu"³³.

Așadar în spațiul creștin, disciplina ascetică a trupului nu înseamnă o negare a acestuia, ci calea disciplinării afectelor ireproșabile și, în primul rând, a nevoii de hrană. Dacă acest afect nu este "limitat" printr-un anumit mod de a "mânca" și "a bea", el se transformă în lăcomie a trupului, patimă din care izvorăsc multe alte patimi și care "vampirizează" creația lui Dumnezeu³⁴.

Evident că asumarea corectă a disciplinei trupului prin post nu se poate face în afara unei relații cu părintele duhovnic și fără comunitatea euharistică. În afara acestei relații, postul își pierde dimensiunea sa liturgică și sacramentală, iar practicarea lui nu mai are ca scop transfigurarea trupului, pentru a deveni templu al Duhului Sfânt și mediu transparent de manifestare a harului, ci instrument al afirmării egoiste de sine. De aceea pentru a-și păstra identitatea creștină, disciplina ascetică a trupului este strâns legată de disciplina ascetică a sufletului, care se desfășoară în același orizont liturgic și sacramental al Bisericii.

b) Disciplina ascetică a sufletului. Dacă disciplina ascetică a trupului are ca scop transformarea sa în templu al Duhului Sfânt, disciplina ascetică a sufletului are ca scop pregătirea sa pentru a fi preot al acestui templu.

Noțiunea de suflet este destul de ambiguă pentru omul de astăzi și poate crea destule confuzii dacă o abordăm din perspectiva psihologiei moderne. Pentru a evita, pe cât posibil, confuziile, trebuie să precizăm mai întâi modul în care teologia patristică înțelegea realitatea sufletului.

Crescuți și educați în mediul elenistic, Sfinții Părinți, deși s-au atașat profund de perspectiva antropologică biblică, totuși din motive de ordin pastoral-misionar și practic-existențial, au împrumutat terminologia filosofică și psihologică a timpului lor, atunci când au vorbit despre suflet. În mod evident, ei au fost influențați de Platon, de Aristotel și, mai ales, de Plotin, atunci când au fost nevoiți să abordeze problema disciplinei ascetice a sufletului.

Astfel, Sfinții Părinți vorbesc de două "părți" ale sufletului, una rațională sau spirituală (νοῦς) și o parte irațională (ψυχή), care trebuie să se supună, în mod firesc, părții raționale. Evagrie Ponticul numește "psihicul" (ψυχή) "partea păti-

31. Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 112.

32. *Ibidem*, p. 113.

33. *Ibidem*, p. 114.

34. Olivier Clement, *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris, 1969, p. 210.

mașă a sufletului"³⁵ care se împarte la rândul său într-o parte irascibilă (θυμικόν) și o parte concupiscentă (επιθυμητικόν), dar pentru majoritatea Sfinților Părinți facultatea privilegiată a sufletului este mintea (νοῦς). "Omul este, în mod esențial, minte, iar mintea este locul în care sălășluiește Dumnezeu"³⁶. De aceea mintea este identificată uneori cu sufletul propriu-zis, dar, și în acest caz, sufletul este întreit: νοῦς, λογος și πνεῦμα (minte, rațiune și duh), după modelul trinitar³⁷.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că mintea este partea contemplativă a sufletului, rațiunea este partea ei activă, iar duhul este ființa minții. Fiind partea contemplativă a sufletului, mintea reprezintă centrul persoanei umane, prin care omul intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Sfântul Maxim o numește "omul dinlăuntru"³⁸, iar alți Sfinți Părinți o numesc "rege"³⁹, "împărat"⁴⁰ și "arhiereu"⁴¹. Mintea este locul din care izvorăște dorul după Dumnezeu, este un "adânc ce caută Adâncul dumnezeiesc", după expresia Sfântului Maxim.

Adâncul minții însă poate fi închis, așa cum am mai subliniat, atunci când rațiunea (λογος) sau lucrarea discursivă, logică a sufletului se risipește în relația sa cu lucrurile sensibile. Din cauza acestei risipiri, mintea însăși devine "laborator de gânduri-rele", devine minte împătimită și robită patimilor trupești și rațiunii discursive.

Evagrie Ponticul și apoi Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că gândurile pătimase ale minții nu provin în mod direct de la lucrurile create de Dumnezeu care "sunt bune" sau cel puțin neutre din punct de vedere spiritual. Ele nu provin nici de la Dumnezeu, nici de la îngeri, nici de la fire, ci doar de la diavoli, dar cu consimțământul liberului nostru arbitru.

Plecând de la această idee alți Sfinți Părinți au stabilit etapele prin care trece mintea, de la apariția unui gând pătimas până la realizarea sa practică. În general, ei consideră că există patru etape sau momente principale:

- a) momeala sau ispita când un gând apare în minte;
- b) însoțirea sau convorbirea minții cu acest gând;
- c) consimțirea sau învoirea de a transpune acest gând în faptă, sub impulsul plăcerii;
- d) patima ca deprindere a sufletului prin practicarea păcatului.

Acest proces dinamic al gândurilor, de la simpla lor apariție în planul conștiinței până la transpunerea lor în faptă, este valabil și pentru gândurile bune, care au ca finalitate virtutea.

35. Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin. Manual sistematic*, I, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 138.

36. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Elemente de antropologie ortodoxă*, în vol. *Prinos închinat Înaltei Prea-Sfințitului Nicodim, Patriarhul României*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1946, p. 242.

37. Calist Catafighiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în "Filocalia", vol. VIII, București, 1979, p. 512.

38. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, p. 133.

39. Nea Ascetul, *Cuvânt ascetic*, în Filocalia, vol. I, p. 211.

40. Marcu Ascetul, *Despre botez*, în Filocalia, vol. I, p. 364.

41. Ilie Eedicul, *Culegere din semințele înțelepților*, în Filocalia, vol. 4, p. 329.

Deci, până la manifestarea virtuoasă sau păcătoasă, orice gând are inițial o reprezentare în planul conștiinței, unde se dă adevărata luptă între virtute și păcat.

Etapele prin care trece gândul simplu până la concretizarea sa exterioară înseamnă, de fapt, justificarea și argumentarea din partea conștiinței noastre morale, a alegerii făcute. În toate aceste etape, omul este absolut liber să decidă. Decizia sa depinde însă și de disciplina ascetică pe care cineva și-a impus-o sau nu minții sale și prin care poate să ajungă la maturitate spirituală și discernământ duhovnicesc.

Pentru Sfinții Părinți, prima metodă prin care se realizează disciplina ascetică a minții este rugăciunea continuă, supravegherea gândurilor și așezarea lor, de la prima apariție, în relație cu voia lui Dumnezeu revelată deplin în Hristos.

Sfântul Marcu Ascetul numește această lucrare a minții "liturghie". De aceea mintea este numită preotul lăuntric al omului care aduce jertfă lui Hristos pe altarul "inimii" orice gând care apare în planul conștiinței, pentru a-și păstra simplitatea și puritatea sa. Prin aceasta mintea devine statornică, iar gândurile pot fi ferite de înțelesuri pătimase. Starea liturgică a minții se răsfrânge apoi binefăcător asupra semenilor și lucrurilor din jur, ajutând, în mod non-directiv, la unificarea altor ființe umane între ele și cu Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul este convins că un om neunificat în sine – unificare ce nu se poate împlini decât prin comuniunea cu Dumnezeu – nu se poate unifica nici cu ceilalți⁴².

Disciplina ascetică a minții nu unifică însă doar intimitatea conștiinței personale sau conștiințele personale între ele, ci ea unifică și întreaga creație, menținând-o în puritatea ei originară.

Aducând gândurile noastre, care se nasc din relația cu lucrurile lui Hristos, noi descoperim și păstrăm sensurile reale ale lucrurilor, prin oferirea lor lui Hristos, Logosul sau Sensul lor suprem. Prin aceasta noi ne păstrăm puritatea minții și estompăm orice atitudine pătimasă față de lucruri.

Acest aspect l-a subliniat, în mod deosebit, Sfântul Maxim Mărturisitorul când a precizat distincția dintre înțelegerea corectă și cea pătimasă a lucrurilor. "Înțeles pătimas, scrie el, este gândul compus din patimă (dorință de posesiune, n. n.) și înțeles. Să desprindem patima de înțeles și va rămâne gândul simplu. Și o despărțim prin iubire duhovnicească și înfrânare dacă voim"⁴³.

Așa cum am mai subliniat, acest efort al minții nu este doar intelectual, ci existențial și presupune trei etape principale:

- *etapa practică* (πραξις) în care mintea se eliberează de gândurile pătimase și se unește cu Hristos prin rugăciune și respectarea poruncilor lui Dumnezeu;

- *etapa teoretică sau contemplativă*, când mintea purificată de patimi, prin practicarea virtuților și unirea cu Hristos, ajunge să "vadă", adică să cunoască sensul real al lucrurilor sau structura lor: logică, rațională, care are ca temei Logosul Suprem;

- *etapa mistagogiei teologice*, când mintea devine locaș al Sfintei Treimi, iar creștinul ajunge să rostească cu Sfântul Pavel "de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2,20).

42. Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 24.

43. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 35, în Filocalia vol. II, p. 84.

Trebuie să precizăm că aceste etape, pe care le presupune disciplina ascetică a minții, nu sunt etape succesive. Ele au fost prezentate și analizate succesiv de Sfinții Părinți, pentru a sublinia participarea tuturor facultăților spirituale la acest efort de convertire a minții spre Hristos. În etapa practică este implicată mai mult voința (θυμος); în etapa teoretică este implicată rațiunea (λογος) purificată de reprezentări și imagini false, iar în etapa teologică este implicată mai mult mintea (νοος), care se unește deplin cu Hristos prin harul Duhului Sfânt.

Totuși noțiunea de minte (νοος), preluată din elenism, a creat uneori confuzii și a condus la tendințe intelectualiste, care considerau că experiența convertirii și înnoirii spirituale are doar un aspect intelectual, fiind o lucrare exclusivă a minții (νοος). Aceste tendințe se pot observa la Evagrie Ponticul care vorbește de odihna minții și a gândurilor, de moartea mistică, de răpirea minții. Datorită acestor expresii, Evagrie Ponticul a fost acuzat de platonism și neoplatonism, întrucât accentul pus pe minte (νοος) insinua un anumit dualism și un anumit dispreț față de trup în relația omului cu Dumnezeu.

Pentru a evita aceste confuzii, Sfântul Macarie Egipteanul a dezvoltat o "teologie a inimii", dacă se poate spune așa, în care nu mintea (νοος), ci inima (καρδια)⁴⁴ reprezintă centrul sau izvorul întregului dinamism al mistagogiei credinței. Însă nici teologia "inimii" nu este scutită de devieri, dacă se identifică "inima" cu simpla spontaneitate afectivă a omului. În acest caz, mistagogia credinței ar deveni o realitate strict sentimentală sau pietistă, pierzând rigoarea spirituală specifică vieții în Hristos și în Biserică. De aceea alți Sfinți Părinți de mai târziu, intuind pericolul acestor devieri, s-au străduit să facă o sinteză între teologia "minții" și cea a "inimii", vorbind nu simplu de "rugăciunea minții" sau a "inimii", ci de "rugăciunea minții coborâtă din inimă" sau "rugăciunea minții, unită cu inima"⁴⁵ în care un loc central îl ocupă comuniunea cu Hristos prin invocarea continuă a Numelui Său.

Această invocare este posibilă datorită epiclezei euharistice a Bisericii, fiind o continuare a ei în intimitatea conștiinței creștinului. Duhul Sfânt, care transformă elementele euharistice în Trupul și Sângele lui Hristos, este și Cel care luminează mintea ce se roagă în inimă, pentru a-L recunoaște pe Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu și Fiul al Omului, ca Logos creator al lumii și țintă finală a ei.

Concluzie

La sfârșitul acestei desfășurări de gând, putem concluziona că relația intimă cu Hristos, ce se realizează pe calea disciplinei ascetice, îl ajută pe omul credincios să se cunoască pe sine, să-și recunoască propria sa nimicnicie, dar și propria-i măreție pentru care Hristos a primit crucea. Demersul cunoașterii de sine a creștinului nu se întemeiază, așa cum am văzut, pe o simplă introspecție psihologică, ci pe disciplina ascetică, asumată în mod liber și conștient ca răspuns la iubirea răstignită a lui Hristos. Iubirea față de Hristos devine astfel fundament al cunoaș-

44. Vezi Thomas Špidlík, *op. cit.*, p. 139.

45. Vezi John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 29.

terii și, în același timp, devine scop al acesteia, întrucât prin iubire avem acces la Adevărul care ne dăruiește viața veșnică.

Sfinții Părinți au insistat în mod deosebit asupra relației dintre disciplina ascetică, iubire și cunoaștere în orizontul mistagogic al credinței. Disciplina ascetică este expresia concretă a iubirii față de Hristos, conform cuvintelor Sale: "Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește" (Ioan 14, 21); asumarea disciplinei ascetice conduce la cunoașterea lui Hristos, pentru că, spun Sfinții Părinți, Hristos este ascuns în poruncile Sale; în final cunoașterea lui Hristos conduce la înnoirea și transfigurarea ființei integrale a creștinului, la redescoperirea sa ca ființă liturgică și eclesială, chemată să slăvească pe Dumnezeu în timpul și spațiul său existențial.

DE LA DREPTURILE OMULUI LA DREPTURILE RELIGIOASE

Pr. conf. dr. VASILE RĂDUCĂ

Înainte de 1990, România făcea parte din numărul acelor țări despre care lumea liberă spunea că încalcă în mod sistematic drepturile omului. Atunci (lucru valabil, de altfel, și azi) puțini oameni știau (sau știu) care sunt drepturile omului. În regimul de tristă amintire se puneau accentul însă pe drepturile colective, mai bine-zis, pe drepturile "colectivizate", acele drepturi pe care cetățeanul era obligat să le cedeze prin intrarea (obligatorie) în structuri colective alcătuite de partid și de stat. Țările est-europene fluturau prin fața lumii libere drepturile sociale, între care la loc de cinste era *dreptul la muncă*. S-a făcut din acest drept și din munca propriu-zisă un adevărat Dumnezeu (Munca l-a făcut pe om), lăsându-se de-o parte, ba mai mult, suprimând drepturile individuale.

În cele ce urmează ne propunem să prezentăm drepturile omului, așa cum au fost stipulate în actele emise de organisme internaționale, relația lor cu creștinismul, reacția Bisericii la proclamarea lor, precum și drepturile religioase ca drepturi fundamentale ale omului.

1. De la afirmarea, la proclamarea drepturilor omului

Actul normativ internațional care stipulează în mod clar drepturile fundamentale ale omului este Declarația universală a Drepturilor omului, adoptată în 30 decembrie 1948, de Organizația Națiunilor Unite. Sigur că această declarație nu a apărut fără a lua în considerare evoluția unei întregi gândiri, care a durat chiar milenii, privind personalitatea umană și drepturile fundamentale ale acesteia.

Vom prezenta câteva momente din istoria și cultura omenirii care scot în evidență preocuparea unor mari gânditori, personalități politice, dar și instituții pentru înțelegerea, aprecierea și afirmarea demnității umane. Încă din sec. al XVIII-lea î. Hr. găsim, în Codul lui Hamurabi, elemente foarte importante privind demnitatea persoanei și dreptul acesteia la proprietate; dacă cineva acuza, spre exemplu, de crimă o altă persoană și nu putea dovedi aceasta, acuzatorul era omorât (C. H., B. 1), iar hoțul care spărgea casa cuiva era executat chiar în fața spărturii (C.

H., B. 21)¹. Regele Hamurabi a dat asemenea dispoziții pentru că "a dorit ca dreptatea să aibă întâietate în țară, să dezrădăcineze răul și nelegiuirea și ca cel tare să nu mai apese pe cel slab"².

Într-un text egiptean, scris cu circa 2000 de ani î. Hr., se precizau alte drepturi ale omului. Putem vedea acest lucru din justificarea pe care o făcea în fața zeilor, după moarte, un înalt funcționar public: "Am fost un om care a avut grijă de cei încercați, care îngropa pe cei morți, care făcea daruri celor lipsiți, un om milostiv care a scos pe alții din sărăcie, un părinte pentru cel orfan, un om care a avut grijă de văduve. Nimeni pe teritoriul meu nu adormea flămând"³.

Milostenia, respectul față de orfan și de văduvă, grija față de trupurile celor morți intrau în obligațiile pe care trebuia să le îndeplinească omul spre a avea parte de bunăvoința zeilor pe lumea cealaltă. Sigur că, pe lângă dovezile existenței unui minimum de drepturi care îi erau respectate omului, în calitate de ființă vie, existau destule umilințe la care era supus (cum ar fi sclavia cu toate umilințele care decurgeau din starea de sclav). Tocmai existența acestor umilințe a făcut necesară formularea unor coduri de legi, cum ar fi cel al regelui Hamurabi (rege în Babilon între anii 1792-1749) și altele, precum și doctrinele religioase care condiționau calitatea vieții de dincolo de modul în care omul s-a purtat pe pământ.

În lumea greco-romană a apărut mai târziu ideea de *drepturi naturale*. În "*Republica*", Platon spune că există o lege adevărată, care este dreapta judecată, conformă cu natura: la ea participă toate ființele umane. Legea aceasta este identică cu ea însăși. Ei nu i se poate aduce vreun amendament, nu poate fi abrogată, nici măcar în parte. Ea nu este una la Atena și alta la Roma, una astăzi și alta mâine, ci este eternă, imuabilă și stăpânește toate timpurile. Cicero, în discursul ținut pentru apărarea lui Milon, avea să spună că legea aceasta este înăscută, n-au învățat-o de la nimeni, ci o ținem în mod natural. Pentru stoici, drepturile naturale se extind la toate ființele din lume. Stocii au fost primii care s-au ridicat împotriva sclaviei pentru că și sclavii, în concepția lor, fac parte din societate. Seneca, după cum bine se știe, socotea omul drept realitate sacră pentru alt om. Este poate cea mai înaltă idee la care a putut ajunge gândirea antropologică de dinainte și din afara spațiului iudeo-creștin.

Celebrul jurist roman Gaius (sec. II) vorbea de *drepturile civile proprii fiecărei cetăți* și de *drepturile națiunilor*. Acestea sunt drepturi pe care le stabilește rațiunea naturală, de aceea ele sunt asemănătoare la toate popoarele.

Ar trebui să prezentăm contribuția religiei creștine la elaborarea unei noi concepții despre om, prin urmare și despre drepturile acestuia, dacă am urma un fir strict cronologic. Nu ne-am propus acest lucru, de aceea vom lăsa pentru mai târziu prezentarea motivației creștine a susținerii drepturilor omului. Vom continua să semnalăm alte câteva momente care au avut contribuția lor importantă la formularea Declarației drepturilor omului. Precizăm că acestea nu sunt socotite drept

1. Atanasie Negoită, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. științifică, București, 1975, pp. 311-316.

2. *Ibidem*, p. 305.

3. Jean François Six, *Religion. Église et droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, pp. 13, 14.

contribuții venind din afara spațiului creștin, ci din afara preocupărilor strict religioase, din afara preocupărilor teologice.

În 1215, nobilimea engleză obliga pe regele Ioan fără de Țară să accepte *Magna charta libertatum*, prin care tendințele absolutiste ale regelui erau limitate. În această cartă găsim precizate o serie de *drepturi și libertăți individuale*. Astfel, articolul 39 se ridică împotriva oricărei arestări arbitrare; articolul 42 garantează libertatea de mișcare, atât în exteriorul, cât și în interiorul regatului, ca și drepturile și libertățile pentru grupurile sociale; articolul 61 garanta dreptul la însușire. Potrivit acestui articol, suveranul care a încălcat dreptul supușilor săi putea fi înlocuit prin ridicarea împotriva lui a poporului condus de baroni. Iată un prim moment în istoria omenirii când încălcarea drepturilor omului nu numai că avea urmări în spațiul social, dar, în mod legal, puteau duce la schimbarea unui anumit tip de societate.

În sec. al XV-lea Pico della Mirandola considera că, în spectacolul lumii, omul este ceea ce trebuie cel mai mult admirat. "Omul este o minune și o ființă demnă de admirat: este cea mai fericită ființă"⁴. El este un microcosm, în fața lui sunt puse o mulțime de posibilități. Lui nu-i rămâne decât să aleagă. Libertatea este cea mai mare demnitate a omului, pentru care, spune prințul Della Mirandola, *il invidiază toate ființele*. Pe aceeași linie vor merge în secolul al XVI-lea Thomas Morus și Erasmus de Rotterdam. În același secol, Luther avea să spună că omul are o demnitate aparte pentru că este ființă îndreptată prin harul lui Dumnezeu. Acesta fundamentează drepturile omului pe libertatea pe care i-a adus-o omului credința creștină. Acest punct de vedere se integrează perfect în concepția protestantă "sola fide, sola gratia".

Descoperirea Americii avea să arate omenirii cea mai hidoasă față a *Europei civilizate*. Este de prisos să reamintim aici modul în care erau tratați aborigenii. Aceasta l-a făcut însă pe misionarul dominican și profesor de teologie Francisco de Vitoria (1480-1546) socotit părintele Dreptului internațional, ca în 1539 să ia apărarea indigenilor din America, făcând apel la *drepturile națiunilor*. El cerea respectarea drepturilor națiunilor aborigene din America. Între aceste drepturi, amintim: dreptul de mișcare, dreptul de a fi tratat omenește, dreptul de a nu fi expulzat fără dreaptă rațiune. Între drepturile naturale ale statelor, Francisco de Vitoria enumera următoarele: dreptul la existență, dreptul la integritate, dreptul la apărare, dreptul la dezvoltare. Ideile lui Francisco de Vitoria vor fi duse mai departe de Francisco Suarez (1548-1617). El se va opune principiului regalității de drept divin: popoarele sunt cele care dețin autoritatea politică, statul nefiind altceva decât rezultatul la care poporul își dă consimțământul.

După Blaise Pascal (1623-1662), măreția omului constă în cugetare. El este făcut să cunoască adevărul. Este bine însă ca el să-și recunoască valoarea, să se iubească, pentru că este ființă vrednică de bine, dar să nu iubească ceea ce este josnic în el. Pascal precizează că omul nu trebuie să disprețuiască ceea ce constituie specificul său: capacitatea de a cunoaște adevărul și a fi fericit⁵. Cu alte

4. Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului*, Editura științifică, București, 1991, p. 121 și urm.

5. Cf. Blaise Pascal, *Cugetări*, Editura științifică, București, 1992, pp. 126-136.

cuvinte, *cugetarea* (dreptul la adevăr) și fericirea sunt drepturi fundamentale naturale ale omului. În Olanda, H. Grotius (în sec. al XVII-lea) a fondat o școală de drept în care el și ucenicii săi vor gândi dreptul și raporturile politice pornind de la natură și de la rațiune, nu de la Dumnezeu. Această școală va influența pe J. Rousseau și, ulterior, Declarația drepturilor omului și cetățeanului din 1789.

În Anglia teoretizarea pe marginea drepturilor omului merge concomitent cu acceptarea de către autoritatea politică a unor drepturi concrete. Astfel, în 1629 camera lorzilor și camera comunelor l-au obligat pe rege să semneze "Petition of Rights" care limita absolutismul regal, ataca arestările arbitrare și discriminările în domeniul judiciar. Prin lucrările "*Cetățeanul*" (1642) și "*Leviatanul*" (1651) Hobbes avea să dea o bază teoretică libertăților cetățenești câștigate în 1029 și celor care vor fi câștigate mai târziu (fie pe cale pașnică, fie prin revoluție). Fundamentală pentru orice om este legea naturală care, în același timp, este morală și divină. Aceasta cere înainte de toate realitatea păcii. Or, pentru ca pacea să existe este nevoie de dreaptă judecată, de respectarea cuvântului dat, de respectarea persoanei celui alt. Pentru Hobbes, toți oamenii sunt egali. Dacă cetățenii unui stat cedează libertatea lor în favoarea puterii regale, regele are obligația să asigure mântuirea fiecărui cetățean. Prin termenul de "mântuire" Hobbes înțelege asigurarea nu numai a simplei supraviețuiri, ci asigurarea unei vieți, pe cât posibil fericită⁶. Puterea autorității regale era limitată de *legea naturală* potrivit căreia fiecare om are dreptul la fericire. Anglia este țara unde regele are responsabilități referitoare și la mântuire pentru că, după constituirea Bisericii anglicane, prin ruperea unei părți din Biserica Romano-Catolică, în sec. al XVI-lea (1534), regele este și șeful Bisericii anglicane.

Revoluția din 1649 (împotriva lui Carol I) și cea din 1688 (împotriva lui Iacob al II-lea) vor duce la apariția celebrei "Bill of Rights (1689) care reglementa în Anglia drepturile private, fără însă a le da și o fundamentare teoretică, însă o va face un an mai târziu John Locke în "*Cel de-al doilea tratat de guvernare civilă*" (1690). Valorificând opera lui Hobbes, Locke avea să spună că omul, în starea lui naturală, are un drept de la natură, care face toți oamenii egali și independenți. Prin urmare, "nimeni nu poate leza viața, sănătatea, libertatea, nici bunurile altuia; toți oamenii sunt lucrarea lui Dumnezeu cel atotputernic și infinit de înțelept, toți oamenii sunt slujitorii aceluiași stăpân..."⁷. După Locke, omul nu trebuie doar să respecte legea naturală, ci să facă în așa fel încât ea să fie respectată și în jurul său. Obligația regelui sau a oricărei autorități politice este aceea de a face ca legea naturală să fie respectată în spațiul peste care se întinde respectiva autoritate.

Din spațiul suedez și-a spus cuvântul în ceea ce privește drepturile omului Samuel von Pufendorf (1632-1694), fiu de pastor, conducătorul școlii de drept natural din Suedia. După el, demnitatea omului constă în nemurirea sufletului și în faptul că a fost înzestrat cu rațiune (*De jure naturae et gentium*, 1672). Egalitatea și demnitatea umană sunt fundamentate pe faptul că omul este ființă rațională. El militează pentru o prietenie general-umană fundamentată pe bună-

6. Hobbes, *Le citoyen*, Ed. Flammarion, Paris, 1982, p. 230.

7. John Locke, *Deuxième traité du gouvernement*, trad. Gilson, Ed. Vrin, Paris, 1977, p. 78.

voință. John Locke și S. Pufendorf au influențat profund gândirea americană care va oferi pentru prima dată, explicit formulate într-un act juridic drepturile omului.

Aceasta se va realiza în 12 iunie 1776 în *Declarația drepturilor cetățenilor din Virginia*. Este, de altfel, legea fundamentală după care urmau să se conducă cetățenii celui stat american. Ea va fi preluată de *Declarația de independență a poporului american* din 4 iulie 1776.

Din primul capitol Declarația americană precizează că oamenii se nasc în mod natural și egal liberi și independenți, posedând anumite drepturi pe care, chiar intrând în societate, omul nu le va pierde. Declarația aceasta s-a produs sub influența curentului luminist european. Spre deosebire de Rousseau (iluminist francez), concepția americană precizează că cedarea unor drepturi individuale în favoarea statului nu implică pierderea lor. Omul nu poate pierde drepturile fundamentale. Acestea sunt: dreptul la viață și la libertate, dreptul la proprietate, dreptul la fericire și la securitate. Toate puterile se află la popor și derivă de la el, iar guvernul trebuie să fie în slujba tuturor⁸. Potrivit Declarației americane, orice realizare politică sau administrativă care nu presupune dreptatea, moderația, cumpătarea, sobrietatea și virtutea este un insucces. În ultimul capitol al Declarației (cap. 16) se pune problema religiei: obligațiile religioase și practica religioasă se vor motiva prin credință și rațiune și nu prin violență, toți oamenii au dreptul de a practica orice religie, după cum le spune conștiința, iar pentru toți cetățenii există obligația să se comporte față de aproapele cu încredință și cu iubire.

În 1789, Revoluția franceză avea să dea, și ea, o Declarație a drepturilor omului și ale cetățeanului "Adunarea națională este cea care face această declarație" în prezența și sub auspiciile Ființei supreme. Revoluția franceză, prin definiție atee, l-a înlocuit pe Dumnezeu cu Ființa supremă, dumnezeul pozitivistului Auguste Comte. Drepturile naturale, inalienabile și sacre ale omului prevăzute de Declarația franceză sunt: libertatea, proprietatea, siguranța și rezistența la opresiuni. Autoritatea individuală, deși naturală și inalienabilă, în mentalitatea revoluționarilor francezi, era garantată de națiune care deține principiul oricărei autorități, (cap. III) și nu de natură, nu de Dumnezeu și nici măcar de propria lui fire.

Declarația franceză se vrea *sub auspiciile Ființei supreme*, lăsându-se a se înțelege că Ființa supremă ar putea fi Dumnezeu. De fapt, Ființa supremă este o vorbă goală sau o expresie care divinizează reprezentanții națiunii. Drepturile omului depind de voința națiunii exprimată prin votul majorității. Aceasta formulează legile, în funcție de care se definește orice drept. În capitolul X se precizează: "Nimeni nu poate fi tulburat pentru opiniile sale, chiar religioase, cu condiția ca manifestarea lor să nu tulbure ordinea publică stabilită prin lege."

Cele două Declarații sunt expresia pe de o parte a democrației, pe de altă parte a unui creștinism laicizat, chiar desfigurat (în cazul Declarației franceze). Ideile Evangheliei transpar în cele două texte, ele vin însă din subconștientul legiuitorilor instruit cândva în spirit creștin. Declarația americană proclama egalitatea tuturor oamenilor, în fapt, populația neagră era încă vândută ca vitele. Deși

8. Cf. Eric Fuchs et Pierre-André Stucki, *Au nom de l'Autre, Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et fides, Genève, 1985, pp. 225-226. Precizăm că textele Declarațiilor despre care se va vorbi mai jos se găsesc publicate în această lucrare (pp. 225-243). Noi le-am utilizat de aici.

s-a voit a fi o fundamentare a drepturilor omului (încălcate până atunci, după opinia revoluționarilor francezi), Declarația franceză este mult mai restrictivă decât cea americană, drepturile naturale ale omului, spre exemplu, sunt precizate de "națiune". Expresie a unei gândiri laice, ea anunță ideologiile totalitare din secolul XX. Modul în care revoluționarii francezi au aplicat propria lor Declarație, atrocitățile la care s-au dedat în numele revoluției și al aplicării idealurilor de libertate, egalitate și fraternitate au prevestit atrocitățile naziste și comuniste de mai târziu. Ființa supremă, sub auspiciile căreia erau garantate drepturile omului, a fost o farsă, "o vorbă inventată", într-adevăr; era absolutizarea ideii de umanitate, la rândul ei abstractizarea unui slogan cu care intenționau să înlăture ideea de Dumnezeu.

Declarația franceză nu reprezintă un progres față de cea americană și este mult mai restrictivă față de legislația engleză elaborată cu un secol mai devreme. Morala acestei Declarații este morala turmei care se exprimă prin votul reprezentanților ei, vot fundamentat nu pe principii, ci pe majoritatea votanților.

Cele două Declarații au fost încă o mare provocare pentru puternicii acelor vremi. Au marcat un moment în care scepticismului unor societăți oboseite se opunea un entuziasm care se anunța sau se voia salvator. *Salvarea* însă era propusă în numele naturii, al filosofiei luminilor (care propunea un creștinism, am spune astăzi, secularizat), al unor societăți obscure (masoneria), și nu în numele lui Dumnezeu. Simpla raportare la natură pentru a realiza libertatea, egalitatea, fraternitatea, dreptatea și pacea a fost o pistă complet greșită. Dovada de netăgăduit în acest sens o constituie atrocitățile Revoluției franceze făcute în numele realizării idealurilor de mai sus și faptul că ea a sfârșit printr-un împărat și un imperiu, opusul propriilor ei idealuri, dar poate cea mai remarcabilă și paradoxală realizare a revoluției franceze: gloria urmată de un puternic eșec (Napoleon: consul, împărat, exilat).

Natura nu poate fi urmată orbește (ea are maladiile ei), ci modelată, transfigurată. Or aceasta nu se poate realiza cu mijloace pur naturale. Neglijarea învățăturii biblice în care omul este făcut stăpânul naturii, nu sclavul ei, nu-l poate înălța pe acesta deasupra luptei pentru existență constatată la tot pasul în natură (natură marcată de consecințele căderii din har, după concepția creștină).

Meritul Declarațiilor din sec. al XVIII-lea este acela că idealurile lor au fost exportate și au dat roade, dar în alte contexte culturale, sociale și religioase.

După atrocitățile celui de-al doilea război mondial (și începerea celor post-belice în țările comuniste), Organizația Națiunilor Unite (înființată în 1945) și-a pus în mod serios problema drepturilor omului. În ședința din 10 decembrie 1948 Adunarea generală a O. N. U. a adoptat celebra *Declarație universală a drepturilor omului*. Documentul acesta nu s-a mulțumit doar să proclame drepturile fundamentale și inalienabile ale omului și garantarea respectării lor, ci consideră că numai recunoașterea demnității umane și a drepturilor egale și inalienabile ale omului constituie baza libertății, a dreptății și a păcii în lume. Această precizare, făcută chiar în preambulul Declarației, este foarte importantă pentru că nu măsurile luate la nivel global (colectivizat) garantează drepturile persoanei (cum voia Declarația franceză), ci respectarea drepturilor individuale garantează obiectivele Organizației Națiunilor Unite.

Declarația aceasta este un moment deosebit în istoria omenirii pentru că este un document politico-juridic prin care statele membre ale organizației *sunt obli-*

gate să aducă la îndeplinire exigențele Declarației atât în interiorul lor, cât și în țările aflate sub influența lor. Pentru prima dată proclamarea drepturilor omului depășește, în mod oficial și cu obligații juridice, granițele unui stat. Declarația din 1948 se referă la "familia umană", ceea ce nu face Declarația din 1776 (care nu vorbea de drepturile sclavilor negri).

Drepturile fundamentale ale omului proclamate de Declarația Națiunilor Unite din 1948 sunt următoarele: libertatea, egalitatea, dreptul la viață (sunt interzise sclavia și tortura), respectul față de familie, inviolabilitatea domiciliului, a persoanei, a corespondenței, a onoarei și a reputației persoanei; dreptul la libera circulație, dreptul la azil; dreptul la proprietate; libertatea gândirii și a opiniei; egalitatea în funcții publice; dreptul la muncă și la remunerație echitabilă și satisfăcătoare; dreptul la protecție în caz de șomaj; dreptul la educație, libertatea de conștiință și de religie. Dreptul acesta presupune: libertatea de a-ți schimba religia și de a-ți manifesta religia sau convingerea religioasă singur sau în grup, prin învățătură și practică, prin cult și acte liturgice (art. 18).

Declarația precizează că drepturile acestea nu se pot exersa împotriva scopurilor și principiilor Națiunilor Unite. Ea are meritul de a fi un document care angajează statele semnatare. Sigur că din 1948 s-au înregistrat nenumărate dovezi de încălcare a drepturilor omului. Dar, tot atât de adevărat este că diverse organizații internaționale, statele democratice (în special S. U. A.) ale O. N. U. și organismele specializate ale acestei organizații au exercitat și exercită presiuni deosebite asupra acelor state care au încălcat sau încălcă drepturile omului.

România a fost una din țările beneficiare ani de-a rândul de acțiunile O. N. U. pentru respectarea drepturilor omului.

2. Creștinismul și drepturile omului

S-a pus și se pune întrebarea dacă "Drepturile omului" sunt o descoperire exclusiv a societății civile secularizate și dacă religia, în speță, creștinismul are sau nu vreo contribuție la elaborarea lor. De la început trebuie să spunem că Bisericele nu s-au angajat în elaborarea diverselor Declarații, dar nu sunt străine de formarea unei mentalități în care să poată apărea asemenea documente. Întrucât credința (religioasă) și izvoarele ei exercită o influență *directă* asupra referințelor fundamentale privind morala, cu creștinismul a avut o înrăurire incontestabilă asupra formulării Declarațiilor privind drepturile omului, chiar dacă Bisericele, având numai o influență *indirectă* asupra judecăților morale concrete⁹, nu s-au putut implica în mod *direct* în elaborarea Declarațiilor mai sus prezentate.

O primă contribuție a creștinismului la afirmarea demnității umane este credința că omul nu este un produs al naturii. A fost creat cu o grijă deosebită: de Dumnezeu, ca stăpân al naturii, nu ca sclav sau simplu imitator al ei. Omul nu este nici străin de natură, întrucât și el și ea au fost creați de același Dumnezeu; atât în natură, cât și în trupul omului există o legitate comună, dovada aceluiași Creator și expresia voinței Acestuia. Prin suflet însă omul depășește determinismele cosmice, primind calitatea de chip al lui Dumnezeu chemat la asemănarea cu El.

9. Franz Böckle, *Foi et comportement*, în "Concilium", nr. 120/1976, pp. 63-76.

Chipul lui Dumnezeu nu este într-o parte a omului, ci întreaga ființă umană este după chipul lui Dumnezeu, calitatea aceasta având-o toți oamenii.

Prin urmare, se poate vorbi de "familie umană" numai pentru că avem conștiința că toți suntem fiii aceluiasi Părinte ceresc, descendenți din aceeași familie. Monogenismul biblic și originea comună a întregului neam omenesc constituie o altă contribuție a creștinismului în vederea cristalizării conștiinței demnității omului.

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru mântuirea întregului neam omenesc, a înfăptuit în trupul Său mântuirea obiectivă. Ne-a asumat și ne-a înfiat potențial pe toți, unindu-Se în mod concret cu fiecare din noi prin Botez, Euharistie și celelalte Sfinte Taine. Oamenii sunt frați între ei prin creația comună și prin re-crearea comună a omului înnoit în Hristos și în Biserică.

Creștinismul fundamentează drepturile omului și demnitatea acestuia pe Dumnezeu, pe relația cu El și nu numai pe faptul că toți oamenii au aceeași natură (natură afectată de urmările păcatului strămoșesc și actual), nici pe contextul socio-cultural în care omul trăiește. Dacă omul este creat după chipul lui Dumnezeu, Treime de persoane, trebuie ca în orientările, gândurile și faptele sale, omul să activeze această calitate spre ceilalți oameni fără deosebire. Demnitatea de chip al lui Dumnezeu conferă omului privilegii (în fața naturii), drepturi, dar și obligații.

În Vechiul Testament, Dumnezeu este Cel care garantează drepturile și obligațiile oamenilor. "*El face dreptate orfanului și văduvei, iubește pe cel pribeag și-i dă pâine și hrană*" (Deut. 10, 18). Dumnezeu este Cel care se îngrijește de cei săraci (Ps. 146). El dă Decalogul și alte porunci (Deut. 15; 22, 1-4; 23, 19-20; 24, 6; 13, 14; 15, 19-20) care reglementează modul de comportare a omului față de Dumnezeu și față de semenii, între care sunt și diversele categorii de neajutorați.

În statul Israel, fundamentată pe Legea dată omenirii prin Moise, legislația civilă era concepută spre a proteja pe cel slab. Când un rege, spre exemplu, încălca această legislație, Dumnezeu ridica un profet care repunea lucrurile în ordine sau sancționa El însuși fărădelegea. Spre deosebire de modul în care azi se înțeleg drepturile omului, în Vechiul Testament, în fața exigențelor lui Dumnezeu, omul nu putea revendica nici un *drept natural*¹⁰, și aceasta pentru că legislația civilă era fundamentată pe cea religioasă, nu invers (în lumea modernă legislația civilă este cea care permite omului să fie religios). Credința religioasă nu era o alternativă între altele, garantată prin legi civile, ci fundamentul acestora din urmă. Ordinea religioasă, în viziunea Sfințelor Scripturi, n-a fost și nici nu este una paralelă cu cea civilă, ca în lumea modernă.

Întregind revelația Vechiului Testament, în Noul Testament Mântuitorul Hristos va preciza că un suflet este mai de preț decât lumea întreagă (Mat. 16, 26). Și nimic nu va putea să se substituie sufletului, nici puterea, nici plăcerea, nici bogăția, nici viața, nici moartea. Fraternitatea interumană este fundamentată pe faptul că, în Biserică, toți oamenii sunt înfiați de Dumnezeu, prin Hristos. Pe de altă parte, toți sunt temple ale Duhului Sfânt. Egalitatea și libertatea, în comuni-

10. Cf. Iohannes Gründel, *Christliche Moral und Menschenrechte*, în "Die Menschenrechte, Herkunft-Geltung-Gefährdung", Editor Walter Odersky, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1994, p. 102.

tatea creștină, sunt fundamentate pe Hristos, după cum spune Sfântul Pavel galatenilor (Gal. 5, 13), la fel și solidaritatea interumană (I Cor. 12, 12-14).

Dacă în societățile antice numai bărbatul, în calitate de cetățean liber, avea anumite drepturi, în tradiția biblică, nicăieri nu se spune că femeia și copiii ar fi fost inferiori bărbatului sau că ar fi proprietatea acestuia. Femeia și copiii nu erau niște bunuri care aparțineau CASEI, de care pater familias ar fi putut dispune după bunul lui plac (în ciuda faptului că existau unele scăderi privind modul în care se producea separarea soților). În comunitatea creștină toți membri sunt mădulare ale aceluiași Trup al lui Hristos, cu funcționalități precise în organismul Bisericii (I Cor. 3, 6). Aici dispăre diferența între iudeu și elin, bărbat și femeie, sclav și om liber. (Gal. 3, 26-28). Semnificativă este atitudinea Apostolului Pavel față de relația socială existentă între sclavul Onisim și stăpânul său, Filimon: Pavel îl trimite pe Onisim înapoi la stăpânul său, dar precizează acestuia că acum trebuie să-l primească nu ca pe un sclav, ci ca pe un frate. Apostolul Pavel nu a desființat sclavia. Era o instituție de mult stabilită în societatea antică¹¹, dar atitudinea creștină față de sclavi a fost alta: stăpânul nu avea doar drepturi, ci și responsabilități. "Libertatea (câștigată prin Hristos) proclamată de Pavel și fericirea fiilor lui Dumnezeu formează baza pentru acea responsabilitate pe care o presupune dezbateră referitoare la drepturile omului¹².

Am prezentat câteva dovezi scripturistice privind preocuparea tradiției biblice față de demnitatea omului, nu însă spre a sugera în vreun fel ideea că Scriptura ne-ar oferi "rețete" care să facă concurență Declarațiilor moderne referitoare la drepturile omului. Tradiția biblică și creștinismul au pus însă pentru prima dată în mod fundamental problema omului. Într-o lume în care până și evreii au avut serioase probleme cu zeitățile la care erau tentați să se închine (Fecunditatea, Puterea, Astrele, Frumusețea etc.), de pe primele pagini, Scriptura a proclamat omul drept prima ființă în rândul celor create. El este stăpânul creației, deci al naturii, nu robul ei și nici a ceva anume din rândul celor create. Cu revelația biblică cosmosul a fost desacralizat. Sacralul este altceva decât lumea, dar lumea nu este în afara sacralului. Este viziunea extraordinară a Scripturii care a stat la baza întregii antropologii creștine.

Sfinții Părinți ai Bisericii au preluat învățătura Scripturilor vechi și noi precum și duhul comunităților creștine, aprofundând inseparabil învățătura despre om și despre Dumnezeu (în duhul Scripturii) și transmitând-o lumii. Au elaborat conceptul de *persoană* și nu au vorbit despre demnitatea persoanei umane în afara relației acesteia cu persoanele Sfintei Treimi. Libertatea ființei umane, ca și celelalte aspecte ale demnității ei, au fost deduse nu numai în mod exclusiv din natură, nici numai exclusiv din autoritatea lui Dumnezeu, ci din relația de comuniune, atât cu lumea cât și cu Dumnezeu, relație în care omul a fost creat și restaurat (prin Hristos) în calitate de ființă personală, ființă cugetătoare, responsabilă, liberă și capabilă de relații voite cu tot mediul înconjurător: biotic sau abiotic, personal sau

11. Evreii nu au abolit sclavia (Exod. 21, 1-11; 26, 27) dar, la ei asistăm la o substanțială îmbunătățire a situației sclavului. Până și libertatea de a alege credința își are loc, până la un punct, în istoria biblică (Deut. 30, 15-19).

12. Iohannes Gründel, *op. cit.*, p. 104.

impersonal. Creștinismul a desființat cultul antic al Statului și ideea de religie ca funcție a statului, pentru că Dumnezeu depășește dimensiunile cetății pământești, iar statul nu mai are în frunte o autoritate care s-ar mai putea intitula "pontifex maximus" (cel mai mare făcător de punți între oameni și zei). Relația lui cu Dumnezeu este altfel și alta, decât cea care ar fi putut fi stabilită de vreun șef politic. Relația între om și Dumnezeu este relația între două persoane, adică o relație voită și responsabilă, creatoare de comuniune. A fi în comuniune cu cineva înseamnă a-l lua în serios. A fi în comuniune cu Iubirea cea veșnică – Dumnezeu, înseamnă a-i lua în serios pe ceilalți oameni, a-i trata în spiritul religiei care a proclamat iubirea normă de viață. Sensul ultim al creștinului este Dumnezeu, dar nu poți să percepi, să simți realmente relația de comuniune cu Dumnezeu dacă nu ai față de ceilalți oameni simțăminte adecvate sensului spre care te îndrepti. Nu vei putea avea asemenea simțăminte decât în măsura în care vei vedea pe ceilalți oameni așa cum ai vrea să te vadă pe tine Dumnezeu.

Respectul demnității omului este poruncă divină: *"Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot sufletul tău, din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși"* (Mat. 22, 37-39) și în alt loc *"Ceea ce vreți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea"* (Mat. 7, 12). Respectul pentru drepturile omului în creștinism este fundamentat așadar ontologic (toți oamenii sunt descendenții aceluiași cuplu primordial, creat de Dumnezeu), soteriologic (toată firea umană a fost răscumpărată în Hristos, dând oricărui om șansa să devină fiu al lui Dumnezeu prin Fiul Său), eclezial (același har îi unește pe toți creștinii în același Trup) și moral (prin împlinirea poruncilor). Creștinismul este forma supremă de fidelitate față de Dumnezeu. Or, Mântuitorul a spus: *"Cine Mă iubește, păzește poruncile mele"* (Ioan 14, 15) și *"Poruncă nouă vă dau vouă, poruncă nouă vă las vouă: să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit"* (Ioan 15, 12). Credința, fidelitatea față de Dumnezeu va fi demonstrată și verificată în fidelitatea față de frații noștri. Respectul față de demnitatea oricărui om, chiar indiferent de religie (cf. pilda samarineanului milostiv) arată calitatea relației noastre cu Dumnezeu și intensitatea acesteia.

Proclamarea ulterioară a drepturilor omului de instituții civile nu ar fi fost posibilă fără statornica lucrare a Bisericii asupra conștiinței fiilor săi, în spiritul mesajului ei către lume. Că vrea sau nu s-o accepte omul modern, proclamarea drepturilor omului "s-a putut realiza numai într-o lume care fusese pătrunsă de conștiința valorii infinite a sufletului uman"¹³. *"Ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea și-și va pierde sufletul? Și ce va da omul în schimb pentru sufletul său?"* (Mat. 16, 26).

Conceptul de persoană a făcut din om subiect de dreptate, prin valoarea lui depășește ceea ce este general și comun (statul, situațiile, instituțiile corporative, firmele etc.). Persoana umană are un drept al ei (fundamentat pe originea și relația ei cu Dumnezeu) care depășește timpul, deci și autoritatea temporală a statului. Principiile stipulate de Declarațiile privind drepturile omului nu sunt străine de duhul Evangheliei, în ciuda altor concepții, ideologii și interese care au contribuit direct la elaborarea acelor Declarații. Declarațiile privind drepturile omului con-

13. Hans Maier, *Christentum und Menschenrechte*, în "Die Menschenrechte..." p. 62.

firmă faptul că lumina și forța Evangheliei au intrat în viața temporală a oamenilor, că Vestea cea bună a împărăției lui Dumnezeu și a vieții celei veșnice cere și condiționează intrarea în împărăția cerurilor de schimbarea societății pământești, încât voia lui Dumnezeu să fie împlinită deopotrivă *"în cer și pe pământ"* (Mat. VI, 10).

Proclamarea drepturilor omului în sec. al XVIII-lea în America și Franța, ca și Declarația drepturilor omului din 1948, au găsit Bisericele Ortodoxe în situații speciale, încât ele nu s-au pronunțat asupra conținutului Declarațiilor. Biserica Romano-Catolică însă nu a primit cu încredere aceste Declarații. A socotit Declarația americană ca pe un produs protestant îndreptat împotriva Bisericii Romei. Pe de altă parte, papalitatea a considerat Declarațiile din 1776 și din 1789 ca documente masonice¹⁴. Papa a condamnat Declarația franceză pentru că înlocuise pe Dumnezeu cu "Ființa supremă", pentru că hotărâse ca preoții și episcopii să fie aleși de popor, și nu de Biserică, și pentru ateismul ei.

Față de Declarația din 1948, Vaticanul a avut rezerve pentru că ar fi dorit ca drepturile omului să fie fundamentate pe credința în Dumnezeu¹⁵, și nu a acceptat-o.

Filosoful Jacques Maritain (unul din artizanii Declarației din 1948) a făcut eforturi deosebite ca papalitatea să-și schimbe punctul de vedere. El avea să spună în acest sens următoarele: "Sub imboldul Evangheliei, adesea ignorată, conștiința profană a înțeles demnitatea persoanei umane. Ea a înțeles că persoana, cu toate că face parte din stat, transcende statul prin taina inviolabilă a libertății spirituale și prin chemarea sa la bunătăți absolute. Rațiunea de a fi a statului este aceea de a ajuta pentru a se ajunge la acele bunătăți și la o viață într-adevăr omenească. Ceea ce a câștigat conștiința profană, dacă nu se va întoarce spre barbarie, este credința în drepturile persoanei umane, în calitate de persoană umană, persoană civică, persoană angajată în viața socială și economică și persoană muncitoare. Este credința în dreptate ca bază necesară a vieții comune și ca proprietate esențială a legii, care nu e lege dacă este nedreaptă. Setea de dreptate (Mat. 5, 6) a fost săpată în suflete de-a lungul secolelor de Evanghelie și de Biserică: din Evanghelie și de la Biserică am învățat să nu ne supunem decât la ceea ce este drept"¹⁶.

Poziția papalității s-a schimbat progresiv, ajungându-se ca, în ultima sa ședință (în 1968) la Conciliului II Vatican, să emită "Declarația cu privire la libertatea religioasă" (Dignitatis humanae...) în care Biserica Romano-Catolică apără dreptul fiecărei persoane de a-și manifesta convingerea religioasă și de a-și practica în mod liber religia pe care o mărturisește. Era după mai bine de 20 de ani de la instaurarea regimurilor comuniste în Europa de est. După Conciliu, Biserica Romano-Catolică s-a angajat în mod serios în lupta pentru apărarea drepturilor omului, reușind ca între acestea să fie înserate și *drepturile religioase*, pentru care în Europa de Est, după război, au avut de suferit milioane de oameni, iar alții au crescut numărul martirilor Bisericii.

14. Masoneria fusese condamnată de papă în 1738. Franc-masonii care au condus Revoluția franceză din 1879 au plătit cu vârf și îndesat Bisericii Romano-Catolice polițe mai vechi și mai noi.

15. Cf. *Osservatore romano*, din 31 oct. 1948 și *La Croix*, 1 dec. 1948.

16. Jacques Maritain, *L'inspiration évangélique et la conscience profane* în "Christianisme et Démocratie", Desclée de Brouwer, 1989, p. 53.

La Conferința pentru Securitate și Cooperare Europeană de la Helsinki (1972-1975), Italia și Elveția au cerut condiționarea cooperării europene de respectarea drepturilor omului în spațiul dominat de sovietici. Vaticanul a insistat să se introducă în mod explicit între drepturile omului și referința la libertatea religioasă. Țările est-europene au acceptat ca între drepturile omului să fie introdusă și libertatea religioasă. În concepția Vaticanului aceasta implica o serie de drepturi religioase, cum ar fi: dreptul părinților de a transmite copiilor convingerile lor religioase, personal sau cu ajutorul comunității; respectarea convingerilor religioase ale copilului; dreptul de a primi o învățătură religioasă; dreptul ca fiecare comunitate religioasă să se organizeze, să-și educe personalul de cult, să-și utilizeze bisericile; dreptul la schimb de informație religioasă, dreptul ca fiecare comunitate religioasă să aibă mijloace de informare, dreptul de întrunire al credincioșilor, dreptul de a nu fi discriminat pe motive religioase. Toate acestea făceau parte din *drepturile religioase* pe care Biserica Romano-Catolică le formulase și voia să le integreze în documentele internaționale spre a fi respectate de semnatarii acestora.

C. S. C. E. a continuat cu fazele: Madrid (1980-1983), Ottawa (1985), Berna (1986), Viena (1986-1989). În documentul final al acestei conferințe (ianuarie 1989) s-au adoptat două din *drepturile religioase* formulate cu 20 de ani mai devreme (la Helsinki) de Vatican, anume: a) religia nu trebuie să fie un motiv de discriminare pentru accesul la educație și b) comunitățile religioase trebuie să primească dreptul să stabilească contacte individuale și colective în interiorul și în exteriorul teritoriului național¹⁷.

Pe de altă parte, la New York în 25 noiembrie 1981, Adunarea generală a Națiunilor Unite a adoptat Declarația privind înlăturarea tuturor formelor de intoleranță și de discriminare fondate pe religie sau convingere. În preambulul acesteia se afirma "dreptul la libertatea de gândire, de conștiință, de religie și de convingere". Următoarele opt puncte ale acestei declarații explicau preambulul. Expresia "de convingere" a fost aprobată la cererea insistentă a delegației U. R. S. S. pentru a include aici materialismul, ateismul și agnosticismul¹⁸.

Merită reținut că declarația aceasta fusese propusă de statele occidentale încă din 1953, dar fără succes.

Din cele de mai sus am putut vedea că statele occidentale au forțat U. R. S. S. și țările comuniste, sateliții Moscovei, să admită în documentele internaționale drepturile omului, între care și unele drepturi religioase. În schimbul cooperării economice, statele comuniste au acceptat respectarea drepturilor omului, făcând însă foarte puțin sau nimic din cele pentru care se angajaseră în fața Occidentului. De altfel, țările comuniste nu au acceptat niciodată controlul occidental privind respectarea drepturilor omului pe teritoriul lor. În ceea ce privește cultele din România, după Helsinki s-a constatat o lărgire foarte controlată a contactelor bisericii cu Bisericile occidentale, dar tot matizării capitalei.

17. Jean François-Six, *op. cit.*, pp. 77-78.

18. *Ibidem*, p. 79-80.

3. Riscuri și abuzuri în numele drepturilor omului

Includerea drepturilor religioase între drepturile fundamentale ale omului și acceptarea lor de către statele comuniste au fost un real câștig. Aceasta aduce cu sine și o serie de riscuri care vor afecta în mod nefericit spiritualitatea Bisericilor tradiționale.

Înțelegerea Bisericilor în sens corporativ, ca simple societăți cu caracter religios, similare altor asociații, nu aduce Bisericii decât deservicii. Susținerea drepturilor religioase în declarațiile organizațiilor politice internaționale nu are substrat religios, ci politic (poate și strategic pentru anumite state: exportul de secte și crearea pluralismului religios în zone compacte din punct de vedere religios sau confesional poate diviza unitatea de spirit și de conștiință a anumitor națiuni, un alt fel de "Divide et impera").

În promovarea drepturilor omului s-a absolutizat voința democratică a maselor și s-a relativizat dreptul lui Dumnezeu, dându-se uitării faptul că în numele libertății democrațiile pot deveni aberante, dacă nu se orientează și după criteriile veșnice ale descoperirii divine; fără fundamentarea pe principii care să exprime voia eternă a lui Dumnezeu, pe baza unui vot "democrat" și în numele libertății (drepturile omului), convinsă prin manipulările mijloacelor de informare, o majoritate poate pune în pericol drepturile fundamentale ale omului, culmea, în numele drepturilor omului și pe baza privilegiilor obținute în numele lor.

În acest fel, în numele libertății și al drepturilor omului, cinismul unora poate stăpâni peste alții. Așa s-a ajuns, spre exemplu, ca păcatele contra firii, în loc să fie marginalizate și stârpite, sunt acceptate și mediatizate. Nefirescul este acceptat ca normal/firesc într-o lume secularizată (dar căreia "i se respectă" drepturile omului) cu riscul încălcării drepturilor marii majorități a omenirii la firesc și la sănătate. Este agresată și negată moralitatea în numele libertății, pentru că aceasta este înțeleasă ca dreptul de a face orice, și nu drept responsabilitatea de a face ceea ce se cuvine.

O formă de agresare a drepturilor omului și, în special, a drepturilor religioase o constituie prozelitismul sectar sau religios care se practică de instituții internaționale cu bani, la adăpostul drepturilor omului, dar cu alte scopuri decât toleranța și iubirea creștină, cum cerea Declarația americană din 1776.

În numele și în virtutea drepturilor omului s-a creat o ideologie cvasireligioasă care se exprimă în sentimente frumoase și amabilități ieftine, dar care pierde echilibrul între binele individual (care uneori poate fi rău pentru altul) și binele comun. Drepturile religioase, aplicate fără discernământ, pot duce la un pluralism religios care, în fapt, va neutraliza adevărul religios. "Nu ar trebui ca drepturile omului să ne facă să ne vărsăm într-un fel de mare iluzie, într-un pan-teism universalist în care să căutăm "Să ne iubim fără distincție", în care să ne pierdem într-o falsă pace sintetică"¹⁹.

Bisericile tradiționale trebuie să privească cu mare atenție ideologiile religioase care își fac apariția, în numele drepturilor omului și al drepturilor religioase. Instanțele autorizate (Biserica) au obligația să precizeze unde este dreptul și de unde începe obligația religioasă, dreptul și obligația de a fi respectat și de a respecta pe alții și drepturile lor.

19. *Ibidem*, p. 114.

NEW AGE: O PSEUDO-RELIGIE MONDIALĂ

Pr. drd. DAN BĂDULESCU

New age, "era nouă", ne este tot mai insistent propovăduită de noii prooroci mincinoși (Matei XXIV, 11; Marcu XIII, 6) apăruți mai întâi în spațiul denumit astăzi "euro-atlantic", cu alte cuvinte SUA și Europa de nord-vest anglo-saxonă, stăpânii temporari ai acestui veac. Pentru că se cheamă "nouă" ea desigur că trebuie să ia locul celei vechi, în virtutea evoluției dialectice de tip hegelian optimist, spre progresul Spiritului lumii.

"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 căruia se va instala noua eră. Se poate constata cum procesul de "precesie" (mișcare) astronomică inversă devine o utopie de tip dublu milenist (2000 de ani de fericire în Vărsător). În filmul muzical (operă rock) hippy al anilor 60 *Hair* (Broadway 1968), una din temele cheie este piesa *The Age of Aquarius*:

*Când Luna va fi în casa a șasea/ Și Jupiter aliniat cu Marte/ Atunci pacea va călăuzi planetele/ Și dragostea va mâna stelele/ Sunt zorii erei Vărsătorului*¹.

Iar în alt loc:

Armonie, justiție și claritate/ Simpatie, lumină și adevăr/ Nimeni nu va pune căluș libertății/ Nimeni nu va îngreua spiritul/ Mistica ne va da cunoaștere/ Omul va învăța din nou să gândească/ Datorită Vărsătorului.

Din punct de vedere astronomic observațiile astrologilor new age suferă de grave fisuri ce fac să apară o multitudine de cronologii diferite cu privire la momentul acestei treceri. Ceea ce ne interesează pe noi în acest studiu sunt însă implicațiile teologice prezente în aceste concepții și efectul lor asupra credinței și învățăturii creștine. Căci, departe de a fi o simplă aberație astronomică și mărunță superstiție, mișcarea new age se conturează ca *cel mai periculos* adversar al creștinismului la scară mondială!

Era Peștilor a fost identificată forțat cu era creștină, plecând de la binecunoscutul semn întrebuițat alături de cruce de vechii creștini, semn preluat din anagrama ΙΗΘΥΟΣ (Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ). Această eră fiind spre final, va trebui odată cu ea să dispară și creștinismul, în orice caz cel tradițional așa cum îl propovăduiește cea "una, sfântă, catolică (καθολικη) și apostolică Biserică". Ce va aparea însă în loc? Este binecunoscută fraza lui André Malraux: "Secolul al XXI-lea va fi spiritual* sau nu va fi deloc", citată mult prea des, ca un fel de profecție pe care a rostit-o în anul 1971, în cadrul unor seriale de cultură de la televiziunea franceză. Ca teologi ortodocși nu putem decât s-o considerăm o butadă de efect în massmedia cu valoare cultural-sociologică, dar în fond

1. When the moon is in the seventh house/ And Jupiter aligns with Mars/ Then peace will guide the planets/ And love will guide the stars/ This in the dawning of the Age of Aquarius. *

*sic! nu "religios", cum se întâlnește în citatele curente!

o "pseudo-profeție" (asemeni celor ale lui Nostradamus) ce nu lămurește nimic serios din punct de vedere duhovnicesc. Dar ceva adevăr este totuși conținut aici, și anume faptul că ne așteaptă o reînstaurare a atitudinii religioase ce a fost zdruncinată în secolele XIX-XX prin secularizare și descreștinare în masă, marea apostazie pe care am și trăit-o din plin. Ceea ce se propune este însă o **re-păgânizare** a omenirii, și anume sub forma unei religii mondiale unitare de tip păgân sincretist. Acest avertisment foarte serios a fost lansat mai întâi de acei care au întâmpinat nemijlocit fenomenul la fața locului: creștinii din teritoriile așa zise euro-atlantice. Din SUA s-au ridicat vocile din zona "fundamentalistă", urmând apoi reacțiile luterane și romano-catolice. Vom cita ca exemple numele lui Constance Cumbey, Caryl Matrisciana și Dave Hunt din neoprotestantismul evanghelic harismatic, Lothar Gassmann și Holger Nilsson luterani, cardinalul Godfried Danneels romano-catolic. Toți aceștia (și desigur încă mulți alții) sunt unanimi în a semna pericoul unei religii mondiale instaurată de un guvern mondial, ambele fiind încununarea acțiunii de secole a lojilor francmasonice. În cartea apologetului suedez Holger Nilsson, *New age banar väg för antikrist*, se află capitolul intitulat: *O nouă religie mondială*²; cardinalul Danneels ne vorbește despre *O "religie" la dimensiunile universului întreg*³; cunoscutul autor catolic Jean Vernet, vicarul general al diocesei de Montauban, tratează subiectul: "Il ritorno del Cristo, il "New age" e la nuova religione mondiale"⁴. Reacția ortodoxă a fost mai târzie și vine în primul rând tot din spațiul "fierbinte" american de la ieromonahul Serafim Rose care atrage atenția asupra proiectatei "Religii a viitorului"⁵. Aflat în misiune ortodoxă în occident ca paroh al parohiei ortodoxe române din Roma, ieromonahul doctorand Juvenalie Ionașcu a scris pe această temă articole pertinente în paginile *Telegrafului român de la Sibiu*⁶. Pe spatele coperții revistei *Gazeta de vest*⁷ stă scris cu litere mari: **New age noua eră care vrea să schimbe creștinismul cu păgânismul!** În concluzie constatăm că acest pericol este real și iminent, el trebuie luat în serios și întâmpinat cum se cuvine unor astfel de ispite (πῑρῑσῑμοῑν, încercare, probă, test, experiență) ce se profilează cu tot mai multă pregnanță și la orizontul nostru.

Definițiile mai noi ale religiilor au în vedere anumite trăsături care pot fi aplicate unui număr restrâns de credințe, crezuri și concepții așa numite religioase, în trecutul nu prea îndepărtat. Astfel, termenul de religie a fost aplicat creștinismului, iudaismului și islamului, pe deplin, și, cu o anumită condescendență, hinduismului, budismului și șintoismului. Aceste definiții și catalogări sunt rezultatul abordării științifice (*religionwissenschaft*) începută în secolul trecut de Max Müller. În ce ne privește vom căuta să tratăm această temă din perspectiva teologiei creștine ortodoxe, perspectivă care diferă în puncte esențiale de abordările științifice, sociologice, filosofice, istorice sau psihologice. Nu interesează aici nici pers-

2. Holger Nilsson, *New age banar väg för antikrist*. (New age pregătește calea antihristului), Evangelipress, 1992, p. 30.

3. Cardinalul Godfried Danneels, *Cristos sau Vărsătorul?*, București, 1992, p. 13.

4. Jean Vernet, *Il New age*, Pauline, 1992, p. 64.

5. Ieromonah Serafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, Chișinău, 1995, p. 231.

6. În numerele: 29-32/97, p. 5; 7-10/98, p. 3 și 11-12/98, p. 2.

7. Nr. 30 (94), febr., 1994.

pectiva culturală, mult răspândită de altfel în mediile intelectuale. Aceasta nu înseamnă desigur renunțarea la criteriile respective, ci includerea lor în contextul eclezialogic.

Din cele peste 100 de definiții și accepții ale noțiunii de religie vom reține aspectul de re-lație, re-legare, re-luarea comuniunii omului cu Creatorul său. Astăzi este acceptat aproape în unanimitate faptul că oamenii din cele mai vechi timpuri și din toate spațiile geografice au simțit imperios prezența divinității ca fiind altceva decât omul și dincolo de natura văzută. Fie că adoptăm terminologia lui R. Otto – *numinosul* –, fie că nu, primul sentiment al oamenilor în fața divinului a fost desigur, teama. De aici însă drumurile se despart: partea "cea dreaptă" alege calea religiei, venerarea Ființei supreme cu teama sfântă ("începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu"); "cei de-a stânga" aleg calea magiei, adică năzuința de a putea controla și manipula forțele supranaturale și chiar supraomenești în scopuri personale de dobândire a dominației asupra naturii și semenilor. Am relatat aceste lucruri prea bine cunoscute cu scopul de a face o deosebire esențială, și anume distincția clară între magie și religie. Astfel, aserțiuni ca "sentimentul magico-religios" devin inoperante în acest context. Dacă însă vrem să continuăm a căuta zone comune magiei vom afla ocultismul, ezoterismul, divinația, vrăjitoria și spiritismul. În Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, cu un cuvânt în biserică, distincția enunțată era pusă cu tărie și claritate, fără confuzie, echivoc sau amestecare. Începând însă cu secolul "luminilor" francmasonice, al XVIII-lea, critica raționalistă a pus la stâlpul infamiei, amestecând laolaltă fără discernământ (dreapta judecată *δικαιοσύνη*) religia, mistica, superstiția, magia, divinația ș.c.l., instalând în locul lor societatea secularizată, fenomen ale cărei consecințe le suportăm și astăzi pe plan global. Lojile masoneriei de stânga au impus după 1848 ateismul în diferitele lui variante, marxiștii s-au desprins dând naștere aripilor radicale ale comuniștilor ce a fost continuată în secolul nostru de Lenin, Stalin și ceilalți cu consecințe prea bine cunoscute pentru a mai zăbovi asupra lor.

Religia era un factor esențial al societăților precreeștine. "Nu am venit să stric Legea, ci s-o împlinesc" a zis și a făcut Mântuitorul explicit, dar de aici decurge implicit și: "Nu am venit să stric religia mozaică, nici să întemeiez o religie nouă", Hristos este și plinirea Legii, dar și **plinirea tuturor religiilor**. "Creștinismul nu era o nouă religie, ci o cotitură în istoria lumii, apariția Domnului în luptă cu cel ce Îi uzurpase autoritatea"⁸. "Creștinătatea este, orice s-ar spune, într-un sens mai profund, *sfârșitul tuturor religiilor*... De fapt, nicăieri în Noul Testament, creștinătatea nu este prezentată ca un cult, ca o religie. Religia este necesară acolo unde există un zid de separare între Dumnezeu și om. Dar Hristos, care este atât Dumnezeu cât și om, a dărâmat zidul dintre Dumnezeu și om. **"El a inaugurat o nouă viață"** (n.n.), nu o nouă religie"⁹. În acest sens putem afirma cu îndreptățire că trăirea creștină este superioară celorlalte religii. Suntem de acord cu părintele Al. Schmemmann, împărtășindu-i părerea de a socoti creștinismul ca *una* din religiile lumii sau una din marile religii ale lumii (H. von Glasenapp), trecută în dicțio-

8. Al. Schmemmann, *Historical road of eastern orthodoxy*, New York, 1977, p. 35.

9. Idem, *For the Life of the World*, New York, 1988, p. 19.

narul religiilor la litera "c" (Eliade-Culianu)¹⁰. Nu este mai îndreptătită nici încadrarea creștinismului la religii monoteiste alături de iudaism și islam, cum afirmă de exemplu Papa Paul al VI-lea: "Evreii, mahomedanii și creștinii sunt trei expresii ale aceluiași monoteism..."¹¹. Dimpotrivă, așa cum afirmă Sfinții Părinți ai răsăritului, creștinismul este la egală distanță atât de mono cât și de politeism¹². Cele trei "mari religii" au mai fost grăbit încadrate la "religiile cărții", termen folosit în Imperiul otoman cu referire la statutul special al creștinilor și al iudeilor, statut ce-i deosebea de celelalte religii și credințe din imperiu. Dar creștinismul este locul unde "*Cuvântul trup S-a făcut*", iar Sfânta Scriptură este unul din cele două izvoare ale Revelației divine, plinită de Mântuitorul Hristos.

În acest domeniu ne atrag atenția lucrările unor specialiști europeni în istoria religiilor trecuți la sufism sau cel puțin abordând fenomenul din perspectiva sufistă: René Guénon, Fritjof Schuon și Henri Corbin. Din punctul lor de vedere, la nivelul exoteric apar incompatibilități dogmatice ireconciliabile ce sunt doar de suprafață și urmează unor conjuncturi culturale sau politice. La nivelul inițiatului sufist (ne referim aici la mistica islamică a secolului XX, și nu la perioada medievală a lui Ibn-Arabi), în planul ezoteric există "o unitate transcendentă a religiilor", cel puțin a celor trei religii "abraamice" sau monoteiste¹³. Nici această categorie nu rezistă, deoarece iudaismul actual și islamul nu sunt nicidecum o continuare organică a credinței lui Avraam, ci dimpotrivă constituie abateri grave de la aceasta. Originea lor rămâne exclusiv în spațiul ereditar semit (la evrei) și semito-hamit la arabi (Agar egipteană cf. Facere XVI, 1, iar la Facere X, 6 pentru fiii lui Ham... Mișraim, adică Egiptul). În această privință nu ar trebui acceptată această categorisire a istoriei religiilor (Ioan VIII, 39-40): "*Dacă-ai fi fiul lui Avraam, ai face faptele lui Avraam*" (vezi și Matei III, 9). "Faptele" de care vorbește aici Iisus Hristos sunt faptele credinței, deci este vorba de a fi urmaș al lui Avraam, după credință, **în duh**, nu după ereditate biologică. De altfel chiar și din acest punct de vedere Sfânta Scriptură revelează: "*vei fi tată a mulțime de popoare...*" (Facere XVII, 4-6), însă ceea ce contează este, cum am mai subliniat, continuitatea duhovnicească.

Atitudinea religioasă, atât de naturală omului și societății, a fost contestată nu numai de pozițiile creștinismului, ci și ale copilului său degenerat, **secularismul** de tip iluminist al occidentului secolului XVIII. În viziunea specialistului suedez în istoria religiilor *Nathan Söderblom*, în religie *sacru* e mai esențial ca Dumnezeu! Deci religia nu e numai re-legarea omului cu Dumnezeu, ci cu orice este considerat a fi sacru. Această trăsătură specifică secularizării duce la consecința logică (deși aberantă!): prin extensie pot fi și religii atee! Nu se poate accepta așa ceva, deoarece conceptul de religie se diluează extrem, putând astfel include orice manifestări, cum ar fi să zicem fotbalul. Se observă evident confuzia făcută între religie ca relație cu divinul și manifestarea psihologică a sentimentului religios. Împotriva

10. Eliade, Culianu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, 1992.

11. *La Croix*, aug. 11, 1970.

12. Henry Corbin, *Paradoxul monoteismului*, Apostrof, 1997, p. 10.

13. Vezi Fritjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Humanitas, 1994, cap. *Aspectul ternar al monoteismului*.

abordării antropologico-psihologice a religiei vom adopta punctul clasic de vedere, după care o religie trebuie să conțină *sine qua non* următoarele elemente:

a) relația omului cu o Ființă divină în infinit superioară, adorarea Ei și căutarea unei mântuiri,

b) credința în divinitate și într-o lume de "dincolo",

c) un cult organizat ce cuprinde rugăciune, sacrificii (jertfe), clasă sacerdotală ce operează sacrificiile la altar și conduce rugăciunea de obște, distincție între *sacru* și *profan*,

d) locaș sacru (templu), locuri sacre cu eventuale pelerinaje și perioade sacre,

e) revelații naturale sau supranaturale făcute de clar-văzători, de "prooroci", o structură mai mult sau mai puțin dogmatică a doctrinei consemnată în cărți sacre, dar totodată fiind prezentă și o tradiție orală,

f) caracter vădit social, comunitar, deci existența unui cod moral încheiat.

La o primă evaluare a acestor criterii observăm că religia care a corespuns la cel mai înalt nivel acestor criterii a fost religia mozaică a Vechiului Testament. Celelalte "mari religii" suferă în anumite privințe diferite imperfecțiuni și scăderi ce elimină mai mult sau mai puțin conținutul termenului *religie*. Astfel *hinduismul* se prezintă ca un conglomerat religios ce nu poate oferi un corp dogmatic unitar, sau un cult sau o morală unanimă. *Budismul*, cel puțin în versiunea originală, se prezintă ca a fi o religie atee, Ființa divină fiind un concept pe care Buddha a evitat consecvent să-l clarifice. Este adevărat că în dezvoltarea ulterioară petrecută mai ales în Indochina (în țara de origine, India, budiștii numără aproximativ 1% din populație!), Buddha este venerat în temple ca un zeu. *Monahismul budist* a existat de la bun început și joacă până astăzi un rol decisiv, dar despre o clasă sacerdotală ce aduce jertfe la altar cu greu poate fi vorba. La fel se prezintă lucrurile și în religia Islamică, unde absența preoților, a jertfelor și altarului ridică serioase semne de întrebare. Am menționat desigur marile religii contemporane. Cercetătorul suedez în sociologia religiilor, Olav Hammar¹⁴ face o analiză "apofatică" a mișcării arătându-ne ce, după opinia sa, *nu este new age*: mai întâi de toate *new age nu este o religie "privată" pentru acasă, ci una socială*.

Observația de mai sus nu-și are sens decât în cadrul concepției secularist-iluministe prezentă în special în SUA, după care religia sau credința, în general, aparține domeniului privat, domeniului public, statul și societatea declarându-se neutrale din punct de vedere religios și "laice" din punct de vedere confesional. Iată cum termenul bisericesc *λαος* capătă un sens cu totul diferit de cel inițial, acela de "poporul lui Dumnezeu". Biserica trebuie separată de stat, nu mai există nici *biserica de stat* protestantă, nici *biserica de stat* romano-catolică și se anulează și "vulturul bicefal bizantin", simfonia ortodoxă a trupului cu două capete: Biserica și Statul. În sensul criteriului menționat, religia are *obligatoriu* o componentă comunitară, socială.

– *nu este ocultismul secolului XIX*.

Ocultismul și ezoterismul secolului trecut pot fi considerate izvoare, gestații hibernale ale fenomenului ce va ieși la lumină peste 100 de ani. Prin desfășurarea publică "la arătare", se pierde caracterul arcan, de inițiere elitistă. Fenomenul se

14. Olav Hammar, *Pa spanning efter helheten*, W&W, 1997.

exteriorizează, se vulgarizează, și potrivit lui René Guénon¹⁵, se depreciază catastrofal. New age are ca elemente comune cu "spiritualismul" secolelor XVIII-XIX: spirite, ocultism, maeștri spirituali, societăți esoterice, lumi paralele, evoluția spirituală, puteri supranaturale, filosofii și concepții orientale. De altfel trebuie menționat că două din credințele de temelie ale new age, karma și reîncarnarea, sunt luate din *teosofia* occidentală, nu direct din hinduism sau budism. Să observăm acum succint cum se prezintă mișcarea new age în raport cu criteriile mai sus menționate.

a) Relația omului cu o Ființă divină infinit superioară, adorarea Ei și căutarea unei mântuirii. În această privință lucrurile se prezintă destul de confuz, deoarece trebuie ținut seama de orientarea inițială a adepților new age. Cel mai răspândit și tipic concept new age în această privință este "holismul" (engl. *whole* din grecesul το ολον) de inspirație hinduistă. Se știe că astfel se cade în monismul panteist, socotindu-se că acest tot unitar este străbătut de o *energie* care unește, energie ce este oarecum un dumnezeu imanent, deosebit de Dumnezeu creștinilor. Autorul new age J. B. Priestley se referă la religie ca "la existența reîntegrată în totalitatea monistă a holosului universal, refăcând sistemul și totalitatea unei paradigme"¹⁶. Alice Bailey (1880-1949) descrie la rândul ei religia new age ca fiind "exprimabilă printr-o punte, prin curcubeu, **antakharana**, sub deviza «totalitate» și «inițiere»"¹⁷. Observăm astfel simbolul cheie al mișcării, *curcubeul*, dar nu cu semnificația revelată din Facere cap. 9, ci cu o interpretare ezoterică bazată pe tradiții orientale păgâne. La Nathan Söderblom întâlnim conceptul de religiozitate mistică ca fiind caracterizată prin monism, unirea cu Absolutul, individualism, ezoterism, toleranță, toate acestea fiind binecunoscute trăsături ale religiozității de tip new age.

Dumnezeu în new age este fie **impersonal**, fie o forță (energie), creația este o manifestare iar celelalte – karma, reîncarnarea, ciclurile – aparținând filosofiei indiene. În această privință cercetătorii neo-protestanți americani David K. Clark și Norman Geisler au contribuit la examinarea adevărurilor propuse de new age și în special a elementului de panteism din învățăturile respective¹⁸. Acești autori afirmă: "Creștinii și-au apărut cu succes credința împotriva ateismului epicurean, dar sunt dezarmați în fața panteismului stoic". În concepția lor, panteismul este definit prin ideea că Dumnezeu nu este o persoană, ci e toată realitatea, adică toate legile, forțele și manifestările unui univers auto-existent. Cei doi americani demonstrează în lucrarea citată că dimensiunile religioase ale new-age nu pot fi apărute. O energie omniprezentă nu poate fi temută și adorată, divinitatea ba chiar și omul în new age, pierzând caracterul de *persoană*, iarăși o caracteristică a reli-

15. René Guénon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Humanitas, 1995.

16. J. B. Priestley, *Literature and Western Man*, 1990, cf. Bruno Würtz, în *New Age*, Timișoara, 1992, p. 23.

17. B. Würtz, *New age*, p. 131.

18. David K. Clark și Norman L. Geisler, *A Christian critics of Pantheism*, Grand Rapids, 1990, Baker Book House, recenzent: Rev. Richard L. Dowhower All Saints Lutheran Church Bowie, Maryland. Clark predă la Bethel Theological Seminary, iar Geisler este decan la Center for Christian Scholarship al universității Liberty.

giozității orientale. Ființa divină infinit superioară se evaporă în acest fel, iar mântuirea capătă, în consecință, alte dimensiuni. Iarăși fundamentul în new age se regăsește în mântuirea de tip hinduist, văzută ca iluminare și realizare – intuitivă la început – a unității pan-cosmice între Brahman și Atman, revelația fiind *tat twam asi*, tu ești acela, destrămarea iluziei, *maya* ce acoperea adevărul. Drept urmare, mântuirea capătă aici o conotație gnosticistă, dar nu este și unica. În sensul de salvare (engl. *save*, franc. *sauver*, sued. *frälsning*), mântuirea e *privită prin ecologie, salvarea omului prin terapie, alimentație naturistă, salvarea animalelor*. Această mântuire așa cum o descrie de pildă Alice Bailey, este de fapt o *automântuire* cu forțele proprii prin trezirea unor puteri supraomenești ce se găsesc latent în om, trezire ce se realizează prin diferite tehnici de meditație de tip oriental, sau de terapii alternative de sorginte psihologică transpersonală ce modifică funcțiunile creierului (lucru ce se obține uneori și prin folosirea drogurilor de tip LSD sau ecstasy). Această cale a fost propovăduită mai ales de către psihologii Alport și Timothy Leary (†1996): "Ei (Leary și Allport) au ales această carte sfântă (*Cartea morților tibetană*), deoarece socoteau că LSD era un "sacrament chimic" care ar putea declanșa trăiri spirituale... Leary și Allport voiau să lege imprevizibila escapadă LSD cu un sistem de gândire asemănător ramurilor oculte ale catolicismului și islamului... Leary l-a întâlnit pe Aldous Huxley (un alt favorit al lui John Lennon) în 1960 și a fost frapat de profeția acestuia că "drogul va face experiențele oculte accesibile maselor și să declanșeze o trăire religioasă ce va fi o revoluție"¹⁹. În altă lucrare pe aceeași temă²⁰ se afirmă că: "Drogurile sunt religia secolului XX." Care au fost efectele acestei nebunești acțiuni?: "Una din cele mai obișnuite «stări modificate» obținute prin LSD este pierderea personalității. Cel în cauză nu-și mai percepe eul ca o entitate proprie, ci se pierde în ceea ce Jung numea «conștiința oceanică»: o senzație că totul e una și că conștiința individuală e o iluzie".

Potrivit adeptilor new age mântuirea creștină a Peștilor și-a ratat rezultatele și menirea, drept care este de așteptat o mult mai mare eficiență de la zodia Vărsător, aceasta fiind varianta astrologică a utopiilor mileniste. De la sine înțeles este că în acest sistem optimist Judecata de apoi, raiul și iadul nu au nici un loc, eventual fiind acceptată apocatastaza (am spus "eventual", deoarece nu este acceptată nici doctrina păcatului originar). Pentru că în creștinism scopul ultim al mântuirii este îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu θεοσις, vedem că diferența față de new age este dată de dualismul Creator-creație cu discontinuitate de natură, unire liberă, de persoane, după definiția Calcedonului: "fără amestecarea firilor (ασινκίτος), fără schimbarea lor (ατρέπτος)", desigur că nu și în modul ipostatic al lui Iisus Hristos.

În acest punct trebuie să facem următoarea observație importantă. Analiza de mai sus trebuie relatată la un anumit tip de new age, cel *mărturisit și afirmat deschis*. Căci alături și în paralel cu acesta s-au dezvoltat o serie de religii neopăgâne ce tind într-adevăr să aibă într-o măsură aproape completă datele necesare. Avem în vedere cultele neoceltice, druzii și Wicca, unde putem întâlni zeități ale

19. I. McDonald: *The Beatles – Inspelningar och 60-talet – A Revolution in the Head*, Bo Eneby förlag, 1995, p. 157.

20. *The Politics of Extasy*.

naturii, uneori politeism chiar, se adoră zeițe ca Gaia, Demeter, Shing-Moo, Cybele, Astarte, Isis, Diana, Fregga etc. Despre planul mondial Wicca se vorbește și în lucrarea lui Robert D. Doyle *Witches and Witchcraft*. Wicca este un termen paleo-englez ce înseamnă *vrăjitor*. Rădăcinile indo-europene ale cuvântului *wic* sau *weik* duc la noțiunea de "a se apleca, a se îndoi, a se întoarce, a se suci". Aici putem face o referire la termenul bisericesc latin *curbatus*²¹ pe care Martin Luther l-a descris pe bună dreptate ca desemnând orice aplecare (îndoire, curbare) spre cele materiale, nu numai în sensul sexual, cel folosit îndeobște. Wicca sau cultul vrăjitoresc contemporan se bazează pe cărțile din anii 20 ale scriitoarei americane Margaret Murray, continuată de englezii Gerald Bosseau Gardiner (1884-1964), Alex Sanders (1926-1988) și Aleister Crowley. Acesta a scris în anii 50 cărțile *Witchcraft Today* și *The Book of Shadows* în care a creat o religie numită Thelema. Aceste ramuri enunțate mai sus nu se revendică a face parte din new age, ba chiar în anumite circumstanțe se delimitează deschis de mișcare. Motivul (cel puțin cel declarat) ar fi tocmai absența elementelor propriu-zis religioase. S-ar mai putea ca new age, așa cum a fost descris, să nu corespundă, datorită acestor carențe, unor persoane, mai ales femei, dotate cu o sensibilitate religioasă pentru rit și cult, fie ea și de tip păgân, moștenire a trecutului creștin. Se știe că prin creștinarea treptată a popoarelor europene componenta păgână din străfundul sufletelor acestora n-a fost niciodată extirpată din rădăcină. Vom analiza așadar, în continuare, când vom vorbi despre elementele religiei în new age, și situația din cadrul cultelor de tip wicca. Aici se adoră Marea Zeiță și Zeul comut (identificat uneori cu Pan, alteori cu însuși satana). Diferitele grupări de tip wicca nu au o învățătură omogenă sau un cult stabil, drept care vom întâlni oarecari variațiuni în funcție de sursa de inspirație folosită. Astfel în wicca se mai întâlnesc numele de zeiță Aradia și Cerriwen, în timp ce în druidism se preferă numele Mireasa. S-a mers până într-acolo, încât unele grupuri au refuzat s-o numească pe "Ea", spunându-i simplu "Zeiță" sau "Cea-al-cărei-nume-nu-poate-fi-rostit"²², parodie evidentă a interdicției vetero-testamentare.

b) Credința în divinitate și într-o lume de "dincolo". În concepția noii paradigme holistice (aici în sensul de mai sus al monismului panteist) nu mai există o distincție clară între om și divinitate, între Creator și creație, între immanent și transcendent. În "evanghelia new age" Hristos are doar numele în comun cu Domnul și Dumnezeu creștinilor. El este considerat a fi un avatar, un maestru, un inițiat sau întemeietor de religii ca Moise, Hermes, Zaratuștra, Manu, Ram, Budha și alții, ce apare ciclic spre a duce mai departe progresul spiritual al lumii. Acest Avatar este așteptat de mai multe religii sub numele de: *Maitreya* (budism), *Krishna* (hinduism), *Messia* (iudaism), Imamul *Mahdi* (islamul sunit), *Bodhi-sattva*... Alice Bailey, care a primit pe căi mediumnice mesaje de la spiritele Ko-othumi și Djawl Kuhl (djawl = diavol!), ne "revelează" următoarele: "Când conștiința care este «cristos» (cel colectiv new age n.n.) a fost deșteptată în toți oamenii, atunci va trebui să dbândim pacea pe pământ și bunăvoința între oameni... Expresia divinității noastre va pune capăt urii dezlănțuite asupra pământ-

21. Ce a dat la noi *curvar*, termen vechi cronicăresc.

22. Cf. enciclopedia CD *Encarta* 98, Mycrossoft.

tului și va zdrobi toate zidurile despărțitoare care separă pe om de om, grup de grup, națiune de națiune, religie de religie".

c) **Un cult organizat ce cuprinde rugăciune, sacrificii (jertfe), clasă sacerdotală ce operează sacrificiile la altar și conduce rugăciunea de obște, distincție între sacru și profan, arta sacră.**

Aici lucrurile se prezintă mai simplu. Mișcarea propriu-zisă new age nu are nici în stare embrionară vreun cult specific, un ritual și celelalte elemente ale punctului c). În locul rugăciunii este prezentă meditația de tip oriental sub diferite forme: meditație transcendentă, meditații de tip yoga, zen, rozicruciene, antroposofice ș.a.m.d. Meditația se deosebește de rugăciune prin faptul că în vreme ce aceasta din urmă este dialogul omului cu Ființa supremă, meditația rămâne în ultimă instanță un **monolog** al omului cu sinele său ce nu-l poate lega pe om de ceva superior lui. Sesizând această carență și importanța majoră a rugăciunii, Alice Bailey a alcătuit așa-numita "Marea Invocație" ce joacă rolul de "...Tatăl nostru pentru creștinism. Nu trece zi fără ca însuși Cristos să nu o recite"²³.

*Din izvorul de Lumină al cugetului lui Dumnezeu,
Lumina se va revărsa în cugetul oamenilor,
Lumina va coborî pe pământ.*

*Din izvorul de Iubire al inimii lui Dumnezeu,
Iubirea se va revărsa în inimile oamenilor,
Iar Cristos se va putea reîntoarce pe pământ.*

*Din centrul în care s-a născut voia lui Dumnezeu,
Planul călăuzește slaba voire a oamenilor,
Planul pe care îl cunosc înțelepții.*

*Din centrul pe care îl numim neamul omenesc,
Înmugurește planul Iubirii și al Luminii,
Și se poate încuia poarta locașului răului.**

*Lumina, Iubirea și Puterea vor restaura
Planul pe pământ.*

După cum se poate destul de ușor observa, stilul compunerii arată fără tăgadă sorgintea teosofică, simbioza de elemente creștine și ocultism frămasonic.

O altă caracteristică a vieții adepților new-age este *ambianța muzicală adiacentă*. Noua religiozitate impune o exprimare muzicală foarte modernă, industrializată, făcând uz de materialele și metodele cele mai noi ale domeniului. Atributele acestei muzici sunt faptul că este meditativă, fără contur, de atmosferă mistică, magnetizată. Ca și "scrierile sacre" ale mișcării, se pretinde ca fiind fără autor, dictată de anumite "entități divine" din lumea spiritelor, nescrisă de mână omenească²⁴. Aceste producții artistice sunt în general caracterizate de specialiști ca fiind de domeniul kitschului sau foarte aproape de acesta. Părerea adepților

23. Alice Bailey, *La grande invocation*, Bonne Volonté Mondiale, Genève, pp. 7-8.

24. Unele din aceste lucrări ca de exemplu: *Pharaoh, Spirit of Tibet, Medicine Woman, Drifting in a Calm Bay, Spirit of the Rain Forest, The Underwater World of Dolphins and Whales, Misteries, Edge of Dreams*, sunt bine cunoscute adepților mișcării.

mişcării este că muzica lor specifică este o armă împotriva stresului și a încordării, iar o altă muzică fără caracteristicile respective are o "încărcătură negativă" Muzica aceasta mai este folosită și ca suport pentru diverse *terapii și meditații* sau ca ghid în fanteziile "visării cu ochii deschiși (day dreaming) practicate de tineri pentru a-și exersa puterile viitoare. Unul din compozitorii recunoscuți totuși în cadrul mișcării se pronunță asupra lui Bach ca fiind cel ce pune bazele muzicii stressante, încordate, fiind în același timp convins că inspirația de sorginte asiatică este mult mai benefică, deoarece în culturile asiatice s-a păstrat ceea ce s-a pierdut în occident: spiritul.

d) Locaș sacru (templu), locuri sacre cu eventuale pelerinaje (geografie sacră) și perioade sacre.

Specific mișcării, în occident, sunt atelierele de lucru (*workshop*), cursurile de "dezvoltare personală" sau educația pe internet, care dobândesc anumite caracteristici în cadrul unor societăți secularizate deja. Interesul spontan al individului pentru cele sfinte fiind general uman, aceste mici "școli" devin un fel de locuri sacre pentru cei ce le caută. Dar statutul de loc sau obiect sacru a fost atins de anumite categorii renumite în mișcarea new-age. Astfel, obiecte sacre devin cristalele care se folosesc la anumite terapii ca instrumente medicale sau amulete, anumite simboluri ca de exemplu micile bijuterii cu semne zodiacale, alte simboluri preluate din diferitele culte sau chiar mici obiecte investite direct de posesor cu o semnificație conștientizată doar de el însuși (fetișuri).

Așa numitele locuri sacre ale mișcării pot fi considerate și locurile de pelerinaj de la Findhorn din Anglia unde, deși nu s-au realizat chiar minuni, după cum s-ar fi dorit (în domeniul agriculturii alternative), s-a ajuns totuși la crearea unei școli în acest sens. Alte locuri de pelerinaj cu o aură oarecare, deloc sacru, pot fi considerate Sedona în SUA unde se crede că există o fereastră deschisă spre cer, loc de aterizare a OZN-urilor și al unor "spirale energetice" sau diferitele "ashramuri", domenii ale unor secte care pretind că dăruiesc puteri deosebite celor ce se află în interiorul acestora. În țara noastră, o încercare de a "sacraliza" în acest fel un anumit loc s-a făcut în legătură cu platoul Bucegilor, presupus loc de existență al altarelor păgâne din Dacia: "Or, vom vedea că acestea sunt bine cunoscute adepților mișcării "vertex", acest *Polus geticus*, această "reprezentare" a Polului; există, în România în Carpați (Munții Riphei), pe Muntele "Omul", care este încă numit de popor "Osia Lumii", "Buricul Pământului"²⁵. După alte surse de aceeași factură²⁶ muntele sfânt al dacilor *Kogaion* este identificat cu Ceahlăul.

Adepții new-age sunt implicați și în mișcarea ecologică, având ca bază de plecare concepția monist-panteistă. Pământul întreg este sacru. El nu trebuie agresat, iar energia divină care este un fluid universal sacralizează totul, inclusiv omul și animalele. Dar cu toate acestea, anumite animale, și anume delfinii și rudele acestora, balenele, au ajuns la un statut deosebit în concepția new-age. Delfinii au o poziție aparte, deoarece aceștia comunică prin "canalizare" cu oamenii, fiind de multe ori socotiți încarnarea unor entități de "dincolo". Se poate considera în acest

25. V. Lovinescu, *Dacia hiperboreană*, Rosmarin, 1994, p. 21.

26. P. Coruș, I. Țugu, C. Negureanu, dar și alții înaintea lor.

sens că, prin aceste pretenții, mișcarea new-age pune bazele creării de noi "mituri", legende, care, în perspectivă istorică, ar putea umbri pe cele deja existente.

e) Revelații naturale sau supranaturale făcute de clar-văzători, de "prooroci", o structură mai mult sau mai puțin dogmatică a doctrinei consemnată în cărți sacre, dar totodată fiind prezentă și o tradiție orală.

Alături de aceste scrieri, există în mișcarea new-age o serie de "mesaje" sacre, răspândite sub formă de mijloace audio, rezultatul așa numitelor "canalizări"²⁷, și care accentuează aceleași caracteristici ale atitudinii de new-age: redescoperirea sacralității universale, exaltarea stării de pietate, redobândirea facultăților paranormale, acordarea de semnificații spirituale unor anumite întâmplări, încrederea în sine, nelimitarea energiei uman-universale, neutralizarea "răului" prin exerciții spirituale, etc.

Scrierea care a dobândit deja statutul de scriere sacră este *Cursul Miracolelor*, care, cu toate că s-ar dori cât mai repede parcursă de cititorii din diversele locuri ale lumii, nu poate fi tradusă în mod oficial decât după o perioadă de "acomodare" de un an, timp în care se învață și se studiază temeinic, traducătorul dobândind astfel o anumită stare de spirit. În cadrul mișcării există multe scrieri de specialitate, biblioteci sau librării cu produse de interes specific, dar nu toate au dobândit "sacralitate". Deși scrierea respectivă intitulată *Cursul Miracolelor*, pretinde că nu are autor uman, ci este o carte inspirată psiholoagei americano-evreice *Judith Skutch* de către entitatea... Isus! (pentru a suscita interesul unor cercuri cât mai largi), totuși, recent, au apărut noi cărți care aspiră la statutul de "carte de căpătâi" și au un autor binecunoscut, deși acesta locuiește retras într-un loc necunoscut din SUA. James Redfield a scris mai întâi *The Celestine Prophecy*, apoi mai multe urmări ale acesteia, în volumul doi care se numește *The Tenth Insight*. Pe internet se poate citi o producțiune literară înrudită, și anume *The Celestine Journal*. Bineînțeles că literatura de new-age este mult mai abundentă și mai dezvoltată, bazându-se pe scrieri și surse mult mai vechi, fiecare din ele pretinzându-se a fi foarte importantă, însă noi ne-am limitat doar la aceste două tipuri de scrieri care sunt mai specifice pentru mișcare în general.

f) Caracter vădit social, comunitar, deci existența unui cod moral încheiat. În spiritul acestor caracteristici, mișcarea de new-age s-a impus în fața adeptilor săi cei mai interesați cu un nou stil de viață. Stilul de viață new-age este condus de mai mulți factori, dintre care, cei mai răspândiți sunt: *vegetarianismul și naturalismul*. În istoria civilizației creștine a vestului, traumatizat de felurite proteste religioase, întâlnim pentru prima dată un stil de viață vegetarian în anul 1809 la un grup religios autointitulat *Bible Christian Church* din Anglia, nerecunoscut de statul englez. Aceștia au adoptat regimul vegetarian din considerente spirituale și nu din simple motive de sănătate. Bineînțeles, stilul vegetarian este deja cunoscut în istorie ca fiind propriu credințelor asiatice, de unde se presupune a fi fost inspirat. *Medicina ayur-vedică* recomandă vegetarianismul, de asemenea *macrobiotica* propovăduiește același lucru, în diferite stadii de curățire interioară și exterioară, în diferite boli sau pentru rezolvarea diferitelor probleme. În Occi-

27. Channeling (engl.) = canalizare, dicteu automat sau scriere în transă, termen contemporan ce înlocuiește mai vechiul "medium" al spiritismului secolului XIX.

dent există numeroase mișcări ale vegetarienilor²⁸ care, pe lângă faptul că fac o propagandă specifică a dietei culinare pe diferite stadii, se dedau chiar și la violente proteste ilegale, ca de exemplu atacarea armată a abatoarelor sau a fabricilor de mezeluri, eliberarea animalelor din crescătorii.

Pe lângă aceasta adepții new-age încearcă să-și elaboreze un cod moral-etic specific, insistând asupra ecologiei și feminismului. *Aleister Crowley* a stabilit în *The Book of Law* legea "morală" a satanismului: "Singura lege este ca să faci tot ceea ce ai chef". În 1966 *Anton Szandor la Vey*²⁹, întemeietorul bisericii sataniste din San Francisco, a formulat în *The Satanic Bible* și cea de-a doua regulă: "Fă-le celorlalți ceea ce-ți fac ei ție".

Fenomene asemănătoare de efervescență religioasă sau culturală au mai avut loc în istorie, și este interesant de făcut o comparație cu acestea. Elenismul a fost un fenomen social-istoric multicultural care a dat naștere printre altele cosmopolitismului religios, reprezentativ în acest sens fiind orașul Alexandria, unde trăiau în aceeași comuniune un milion de locuitori de origini diferite, cei mai mulți fiind egiptenii, dar o pondere însemnată avându-o și evreii, grecii și macedonenii, oameni care nu erau născuți acolo și care și-au împrăștiat stilul de viață și mentalitatea locului respectiv. O asemănare cu acest cosmopolitism religios se poate constata și în cazul new-age-ului, în condițiile unei societăți cu mijloace rapide de comunicare și o sete de spiritualitate mistică. La fel ca și în trecut, lipsa de viață religioasă adevărată, lipsa de preocupări spirituale, superficialitatea și incultura au dus la apariția de importante mișcări sociale cu caracter religios. Aceste mișcări vor sfârși lamentabil, dar nu înainte de a deruta o întreagă generație și de a lăsa urme dureroase, ca și în cazul perioadelor istorice de ateism. Conform celor mai diverse cercetări, new-age-ul se înscrie în coordonatele unei mișcări de acest tip, cu aproape toate caracteristicile sale.

Numeroși cercetători au subliniat caracterul eclectic al mișcării, acel *disembedding*, respectiv libera conectare a noțiunilor care de fapt nu au nimic în comun, dar care farmecă mințile autodidacților semidocti. Astfel, un concept dintr-o cultură este decupat și articulat la cu totul altceva în cultură, un exemplu remarcant fiind conceptul de "yoga universală" avansat de Osho și adoptat la noi de *Mario Vasilescu* și *Gregorian Bivolaru*: "Yoga este o știință pură a transformării ființei umane astfel că un mahomedan poate fi yoghin, un budist poate fi yoghin, un creștin poate fi yoghin"³⁰.

*

În zona "religioasă" a mișcării se acoperă cel mult o atitudine, o religiozitate difuză. Dacă înțelegem prin religie sensul extins de relație a omului cu "sacralul", atunci tot rămân descoperite următoarele elemente esențiale ale religiei: sacrificiul, sacerdoțiul, rugăciunea, cultul, aspectul comunitar (instituția) și cel moral-etic. Însă în ceea ce ne privește ne menținem părerea exprimată în titlu și anume aceea că new-age-ul nu poate fi decât – cel mult – o pseudo-religie. Mișcarea se prezintă ca fiind mai degrabă o pan-psihologie transpersonală, în cadrul căreia putem detecta în hățișul acestui "ghiveci spiritual" sincretist urmele unei religiozități de tip neo-păgân.

28. Există și noțiunea de vegan = strict vegetarian, fără "pogorământul catolic" ouă și lactate.

29. Anagramă pentru Levy a mozaicului maghiaro-american.

30. Citat după revista *Yoga magazin*, nr. 7, București, coperta din spate.

MĂNĂSTIREA XIROPOTAMU DE LA MUNTELE ATHOS ȘI ȚĂRILE ROMÂNE (1650-1863)

Pr. IOAN MOLDOVEANU

Despre mănăstirea Xiropotamu și relațiile ei cu Principatele române se pot spune foarte multe lucruri, mai ales pentru secolele XVII-XIX, timp în care ea a beneficiat de o atenție deosebită din partea domnilor acestor Principate. Despre toate acestea, la timpul potrivit.

Putem spune despre Xiropotamu că este una dintre cele mai vechi mănăstiri din Sfântul Munte, căci în 959 apare deja menționat un "Pavel Xiropotaminul"¹, iar în tipiconul al II-lea, din 1045, semnează al IX-lea Ilie Xiropotaminul, dar pe locul al VII-lea semna egumenul de la "Sfântul Nichifor"². De ce spunem toate acestea? Pentru că Xiropotamul multă vreme apare în acte ca mănăstirea "Sfântul Nichifor", și aceasta chiar la 1142³. Este greu de spus de ce apar aceste două semnături, pentru că, mai mult ca sigur, este una și aceeași mănăstire.

Mănăstirea de la Râul Sec sau Secu, căci așa i s-ar spune pe românește Xiropotamului, a cunoscut și ea, ca și celelalte, perioade de glorie și decădere, în funcție de cum au putut-o ajuta, fie împărații bizantini, fie sârbii. Când nici unii, nici ceilalți n-au mai putut face nimic pentru întreținerea mănăstirii, au intervenit românii.

Cele 2585 de documente românești dau mărturie despre interesul românilor pentru această mănăstire. Arhiva mănăstirii⁴ are deci un fond românesc de a cărui identificare s-a ocupat istoricul Florin Marinescu de la Centrul de cercetări neogrecești din Atena. Acesta a întreprins o misiune de catalogare a arhivei românești, între 1985-86, arhivă care s-a arătat extrem de bogată și valoroasă. Cele 2585 de documente sunt aranjate pe moșii, cuprinse în ștreifuri, cu indicația moșiei și a problemei. Sunt 921 de documente aranjate în pachete, 1600 în 65 de catastifuri și 54 de documente de format mare, în majoritate domnești. Socotite pe secole, ele se împart astfel: 11 din sec. XVI, 235 în sec. XVII, cam 350 din sec. XVIII și circa 2200, deci cele mai multe, din sec. XIX. Cele mai importante sunt cele 245 de documente redactate de 37 de domni din Moldova și 26 din Țara Românească. Bineînțeles, se pot întâlni pe multe dintre actele de acolo semnături

1. Ioanis Mamalakis, *To 'Αγιον Όρος διά μέσου των αιώνων (Muntele Athos de-a lungul veacurilor)*, Tesalonic, 1971, p. 69.

2. *Ibidem*, p. 73.

3. W. Regel, E. Kurtz și B. Korablev, *Actes de Zographou*, în "Actes de l'Athos", 4, W, 13, 1907, nr. 5.

4. De arhiva mănăstirii Xiropotam s-a ocupat călugărul Evdochimos Xiropotamitul, care a și tipărit *Η ἐν Ἀγίῳ Όρει Ἀθῶν Ἱερὰ μονή του Ξηροποτάμου (M-reă Xiropotamu din Muntele Athos)*, Tesalonic-Seres, 1926, și ed. II, 1971, și *Κατάλογος ἀναλυτικός (Catalog analitic)*, Tesalonic, 1932. În 1964 apărea și la Paris, sub conducerea lui Jacques Bompaire, volumul *Actes de Xeropotamou*, în "Archives de l'Athos". Iar, mai nou, istoricul grec Paris Gounaridis a editat *Ἀρχεῖο τῆς Μονῆς Ξηροποτάμου, Επιτομές μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων (Arhiva M-rii Xiropotamu. Rezumate ale actelor postbizantine)*, "Αθωνικά Σύμμεκτα", KBE, Atena, 1993, 251 pag.

ale unor mari patriarhi, ale unor egumeni de la metoacele românești ale Xiropotamului și ale unor arhimandriți de la acestea (este vorba despre Plumbuita, Dancu-Iași, Clatia-Buciumi, Slatina)⁵.

Până nu demult se știa că începutul legăturilor între noi și Xiropotamu l-a făcut Iliăș Vodă al Moldovei printr-un act de danie datat 2 septembrie 1431, după care ajutorul românesc a fost continuu pe o perioadă de patru secole⁶. Pe de altă parte, alții au crezut că acela care a pus începutul acestor legături a fost Alexandru Aldea al Moldovei printr-un document din 9 februarie 1433, prin care acorda Xiropotamului, ca și Zografului, 3000 aspri⁷.

Dacă datele acestea sunt contestabile, începând din secolul al XVI-lea, tradiția românească de a ajuta Răsăritul a înscris în mod sigur Xiropotamul între ctitoriile ei. Este cazul lui Neagoe Băsarab, mare binefăcător al Muntelui Athos⁸, Vlad Vintilă, care la 2 mai 1533 va întări o danie substanțială Xiropotamului⁹, iar

5. Autorul a expus rezultatul cercetărilor sale în trei rânduri: Τὰ ρουμανικά έγγραφα του Πρωτάτου και των μονών Ξηροποτάμου, Κουτλουμουσίου, Διονυσίου και Ιβήρων του Αγίου Ορους (*Actele românești ale Protatonului și ale m-rilor Xiropotamu, Cutlumuș, Dionisiu și Ivir din Muntele Athos*), "Τετράδια εργασίας", 1987, nr. 11, p. 214-215; Idem, *Valorificarea documentelor românești de la Muntele Athos, la centrul de studii de cercetări neogrecești din Atena*, în "An. Inst. de Ist. și Arheol. A. D. Xenopol", XXVI/1, 1989, Iași, Univ. Al. I. Cuza, p. 502-503; Idem, Τα ρουμανικά αρχεία τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Σημαντική πηγή για τὴν ἱστορία του (*Arhivele românești ale Muntelui Athos, un izvor important pentru istoria lui*), "Διεθνὲς Συμπόσιο. Τὸ Ἅγιον Ὅρος χθὲς, σήμερα, αὐριο, 29 oct. - 1 nov. 1933", Μακεδονική Βιβλιοθήκη, nr. 84, Τεσalonice, 1996, p. 195, 198. Foarte recent, sub semnătura aceluiași autor a apărut la Atena, în 1997, o excelentă culegere de acte românești din arhiva m-rii Xiropotamu: Τὰ ρουμανικά έγγραφα του Αγίου Ὁρους. Αρχείο ἱερὰς μονῆς Ξηροποτάμου (*Documentele românești ale Muntelui Athos. Arhiva Sfintei M-ri a Xiropotamului*), KNE/EIE, 748 pag. Cercetătorul a scos la lumină 984 de documente românești (în rezumat) care acoperă cronologic perioada de timp cuprinsă între anii 1432-1877.

6. Iliăș nu domnea la acea dată, ci abia un an mai târziu (1432-33; 1435-1442). Părerea că el ar fi primul donator la Xiropotamu aparține d-lui Marinescu (Τὰ έγγραφα p. 214), însă este evident o greșeală pe care același autor o rectifică în *Valorificarea documentelor*, p. 502, redând o nouă dată – 2 sept. 1432 (v. *DIR, I, Introducere*, Buc. 1956, p. 486).

7. T. Bodogae, *Ajutoare românești la mănăstirile din Muntele Athos*, Sibiu, 1941, p. 198; P. Năsturel (*Le Mont Athos et le roumains*, Roma, 1986, p. 171, nota 4) ne spune că nu a găsit nici un act al acestui voievod în arhiva Xiropotamului. A găsit totuși un act al lui Iliăș din 1435, dar acesta nu are legătură directă cu mănăstirea. După ce Fl. Marinescu a publicat actele mănăstirii Xiropotamului, constatăm că P. Năsturel avea dreptate numai parțial: data actului era 1432 – *op. cit.*, p. 75, nota 1.

8. Arzând mănăstirea la 1507, Neagoe Băsarab a "împodobit mănăstirea și-au făcut o trapezarie din temelie și pinnîșă", cum spune chiar Gavriil Protul, *Viața Sfântului Nifon*, ed. Tit Simedrea, 1937, p. 24; Gh. Cioran, Σχέσεις τῶν ρουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἀγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν ρωσῶν (*Relații ale Țărilor române cu Muntele Athos în special cu m-rile Cutlumuș, Lavra, Dohiariu și Sf. Pantelimon sau a Rușilor*), Atena, 1938, p. 33: Neagoe a mai fixat să se dea Xiropotamului, anual, 3000 aspri (Mamalakis, *op. cit.*, p. 235).

9. Este vorba de 5.000 aspri anual, plus 500 aducătorului – *Documenta Romaniae Historica. Țara Românească*, vol. III, București, 1975, p. 257-259, nr. 159; Bodogae, *op. cit.*, p. 199; P. Năsturel, *op. cit.*, p. 172; Cioran, *op. cit.*, p. 109; Mamalakis, *op. cit.*, p. 243.

din Moldova, Petru Rareș, de la care mănăstirea mai păstra un Tetraevanghel, de la 1534¹⁰.

Cea mai importantă danie, în acest secol, vine la 21 octombrie 1585 de la Mihnea Turcitul al Țării Românești (1577-83; 1585-91) care va închina Xiropotamului mănăstirea bucureșteană de pe apa Colentinei, Plumbuita¹¹. Dar nu a fost închinată fără ca mai înainte să fi fost înzestrată cu mori, grădini, livezi, vii în jurul Bucureștilor și, bineînțeles, cu sate și moșii¹².

Nu până demult s-a acreditat în istoriografia românească că Xiropotamu ar mai fi căpătat mănăstirea Secu din Moldova, din partea vornicului Nestor Ureche, tatăl cronicarului, în timpul lui Ieremia Movilă (1595-1600), mai precis pe la 1599, lucru care s-a dovedit a fi eronat¹³.

Pe parcursul secolului XVII, Xiropotamul a mai primit confirmări ale închinării mănăstirii Plumbuita de la Radu Mihnea (1601-2; 1611-16)¹⁴, Alexandru Coconul (1623-27)¹⁵ și Matei Basarab (1632-54)¹⁶.

Cu Matei Basarab trecem în a doua jumătate a secolului XVII, când Xiropotamu va primi iarăși destul de multe danii, dintre care și închinări de mănăstiri, danii pe care le vor continua cu și mai multă energie domnii fanarioți.

10. D. P. Bogdan, *Daniile românești la Muntele Athos*, în "Arhiva românească", VI, 1941, p. 28.

11. Fusese începută de Petru cel Tânăr (1559-1568), fiul lui Mircea Ciobanul și al Doamnei Chiajna și continuată de Alexandru Mircea (1568-1577) – Gh. Moiescu, *Contribuția românească pentru susținerea Ortodoxiei în cursul veacurilor*, "Ortodoxia", 2/1953, p. 256; N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, București, 1961, p. 251-254. Despre închinarea Plumbuitei a se vedea documentul din Arhivele Statului București, *cop. mss.* 255, f. 286-287; St. Nicolaescu, *Mănăstirea Xiropotamu și metocul său, mănăstirea Plumbuita*, "București", 1935, p. 101; Cioran, *op. cit.*, p. 84; Bodogae, *op. cit.*, p. 200; Moiescu, *op. cit.*, p. 256.

12. ASB, *orig. slav. perg. S. I.* (secția istorică), 1487, XI/5; XIV/4; *mss.* 255, f. 72-72^v, Catalog 1640. Se poate consulta pentru o mai bună informare Ioan G. Comănescu, *Actele secției bunuri publice – București, Mănăstirile Pantelimon, Pasărea, Plătărești, Plumbuita, Poiana Mărului, Polovragi, Predeal*, Dir. Gen. a Arhiv. Statului, Indice 17, București, 1950, p. 30-58.

13. N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, București, 1928, vol. I, p. 262; G. Moiescu, Șt. Lupșa, Alex. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, București, 1980, vol. I, p. 415, cf. Cioran, *op. cit.*, p. 84; Mamalakis, *op. cit.*, p. 259, 276; Constantin Cojocaru, *Biserica Moldovei, sprijinitoare a Orientului ortodox*, partea a II-a: sec. XVII-XVIII, "MMS", nr. 3/1987, p. 41. În primul rând, datarea închinării este greșită, căci Nestor Ureche și soția sa Mitrofăna ridicau mănăstirea Secului abia pe la 1602 (cf. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1992, vol. I, p. 572). În al doilea rând, mănăstirea nu a fost închinată la Athos, ci la Xiropotamu (?) de la Muntele Sinai (Bodogae, *op. cit.*, p. 200, nota 4). Mănăstirii Secu îi mai fusese închinată, după 1652, mănăstirea Sfântul Nicolae din Cetatea Neamțului, zidită de Vasile Lupu (ASB, *Mănăstirea Neamț*, LX/13; idem, *mss.* 629, f. 379). În actele ulterioare vedem că Secului i se zicea Xiropotamu, precum Goliei i se zicea Vatoped după numele mănăstirii athonite la care fusese închinată (v. doc. 6 febr. 1665, în *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, București, 1957-1970, vol. III, nr. 1120 și doc. 25 august 1685, în *ibidem*, supliment I, nr. 972).

14. St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 98; Gh. Moiescu, *Contribuția*, p. 256 (18 nov. 1614).

15. La 8 iunie 1626, *ibidem*; Bodogae, *op. cit.*, p. 200; Mamalakis, *op. cit.*, p. 276. Aceștia din urmă vorbesc și de restaurările pe care le-a făcut Alexandru Coconul după Ioan Comnen, Προσκυνητάριον, Snagov, 1701 (în trad. lui Varnava Lucian Monahul, *Descrierea Sfintelor Locuri*, București, 1856, p. 483-484).

16. La 18 februarie 1647, Gh. Moiescu, *op. cit.*, p. 256; Bodogae, *op. cit.*, p. 201.

Pe la 1650, călugării de la Xiropotamu încep să vină cu moaște prin Țările Române și de aici în Rusia, lucru care-i va ajuta suficient de mult, încât să-și poată repara mănăstirea de mai multe ori. La cererea lor, nenumărați domni români au răspuns prin binefaceri de tot felul, dar mai ales închinând o serie de schituri și mănăstiri. Dar nu numai domni erau aceia care făceau astfel de acte de binefacere, ci și unii dintre boieri. Așa vedem pe Păun Vameșul (Pagoni pe numele său grecesc, căci era grec din Epir), clădind pe la 1666, lângă Iași, o mănăstire cu hramul Pogorării Sfântului Duh pe care la 1 august 1670 a închinat-o la Xiropotamu. Mănăstirea mai era cunoscută sub numele Clatia de la Bucium sau Sfânta Treime¹⁷.

La 9 februarie 1671, patriarhul ecumenic Metodie III, printr-o scrisoare sinodală, pomenea de Pagonis al lui Saul care construise o mănăstire afierosită Cincizecimii la locul numit Clatia, lângă Iași, pentru mântuirea sufletului său și pomenirea părinților lui. Pe lângă celelalte bunuri cu care înzestrase și întărise mănăstirea a cerut de la Patriarh să i se confere statutul de Stavropighie și să i se confirme închinarea mănăstirii la Muntele Athos. Ca semn al supunerii către Patriarhie, a hotărât să dea câte cinci ocale de ceară pe an Marii Biserici. Patriarhul accepta acum această cerere și ca atare a numit mănăstirea ieșeană stavropighie, fără nici o altă pretenție, în afară de cele 5 ocale de ceară și pomenirea numelui său. Patriarhul va și confirma închinarea ei către Xiropotamu așa cum ceruse ctitorul. Xiropotamul era obligat să administreze mănăstirea românească, iar aceasta din urmă trebuia să accepte grija celei de la Athos încât ea să crească și să se dezvolte pentru a nu înceta niciodată să pomenească numele ctitorilor. Xiropotamiții vor conduce mănăstirea de la Clatia ca și când ar fi unită cu mănăstirea lor, ca și când cele două ar fi una¹⁸.

Foarte interesant acest mod de înțelegere al închinării. Deci mănăstirea Clatia urma să fie condusă ca și când ar fi unită cu Xiropotamul. Acesta era actul de confirmare al Patriarhului ecumenic Metodie. Iar din partea lui Păun (Pagoni) daniile n-au încetat, de vreme ce la Xiropotamul se mai poate găsi un splendid epitaf, în fir de aur, de la 1672, donație a sa. Pe margine este scris de jur-împrejur troparul

17. Iorga, *Istoria Bisericii*, I, p. 315; idem, *Muntele Athos în legătură cu țările noastre*, în "An. Acad. Rom. Mem. Sec. Ist.", seria II, tom. XXXVI, 1913/1914, p. 47. V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monasteres Paris*, 1867, p. 48; Gh. Moiescu, *op. cit.*, p. 256; Cojocaru, *op. cit.*, p. 52; Marinescu, *Ξηροποτάμου*, p. 14. Despre această mănăstire a se vedea N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor feudale ale Moldovei*, București, 1974, p. 444. Manuil Ghedeon, 'Ο "Αθως: ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις (Athosul: amintiri, documente, însemnări), Constantinopol, 1885, p. 601 și N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, XIV, 1, Buc., 1914-36, p. 203 credeau că i s-a mai închinat Xiropotamului o mănăstire din Iași și anume Sf. Treime. Credem însă că este una și aceeași cu Clatia care avea de altfel acest hram.

18. P. Gounaridis, *op. cit.*, p. 54-55; *Hurmuzaki*, XIV, I, p. 204, nr. 291; Gh. Moiescu, *op. cit.*, p. 256; Bodogae, *op. cit.*, p. 201; Manuil Ghedeon, *Πατριαρχικοί πίνακες. Εἰδήσεις ιστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως* (*Tabele patriarhale. Știri istorico-biografice despre patriarhii Constantinopolului*), Constantinopol, 1885-1890, p. 593.

"Ο εὐσχήμων Ἰωσήφ" (Iosif cel cu bun chip...), iar dedesubt: "Δέησις τοῦ Δοῦλου τοῦ Θεοῦ. Παγώνη καὶ τῶν γονεῶν"¹⁹.

Arhiereul Ghedeon, mitropolit de Cezareea Capadociei, murind la Xiropotamu, a lăsat acesteia cărja sa episcopală (pateriță) de fildeș, care-i fusese dăruită de domnul Ioan Duca Voievod, socrul lui Păun Vameșul. Inscripția votivă este în limba greacă, purtând data 1685, iar mai jos numele posesorului pe trei rânduri²⁰. În ce privește data se ridică o problemă, aceea a identificării lui Duca, pentru că la 1685 nu domnea un voievod cu acest nume în Moldova. Atunci își încheia domnia Dumitrașcu Cantacuziono și și-o începea Constantin Cantemir (1685--93). Un Constantin Duca (Duçuleț) a domnit între 1693--1695 și 1700--1703²¹. Dar pentru că Duca Vodă, care făcea dania, se pare că era socrul lui Păun Vameșul (se presupune că la 1685 acesta avea o vârstă mai înaintată decât ginerele său, pe care actul patriarhal din 1671 numea "bărbat nobil și cu specială grijă față de cele dumnezeiești"), ne face să credem că nici Păun nu era foarte tânăr, ceea ce înseamnă că nu despre Constantin Duca este vorba, ci despre tatăl lui, Gheorghe Duca, ce domnise între 1678--1683²². De altfel, însăși inscripția mărturisește acest lucru, pomenind pe Duca și soția sa Anastasia, urmași de un Constantin și un Matei voievod²³. În privința datei înscrise pe pateriță este posibil să se fi citit 5 în loc de 3, sau ca ea să fi fost adăugată ulterior dăruirii sale, căci am văzut, la 1685 nu domnea nici un Duca. Optăm pentru prima variantă, dacă ne gândim că acest Ghedeon "πρόην" al Cezareei ajunsese probabil prin Moldova, așa cum făceau foarte mulți dintre arhieriile rămași fără scaun, și numai așa va fi primit această pateriță. Este, de asemenea, posibil ca el să fi avut metania la Xiropotamu și să fi venit atunci după milă, uzând de influența sa de fost arhiereu în cetatea Sfântului Vasile cel Mare.

În secolul al XVIII-lea se menționează că se face o altă mare danie pentru Xiropotamu. Este vorba despre închinarea mănăstirii Dancu din Iași, la 16 februarie 1702, de către Constantin Duca²⁴, al cărui tată avusese de ginere pe Păun, un

19. "Închinare a robului lui Dumnezeu Păun și a părinților lui" – vezi P. N. Kondakov, *Monumentele de artă creștină în Athos* (rusă), Petersburg, 1902, p. 248; Evdokimos, *Ξηροποτάμου*, p. 72; Bodogae, *op. cit.*, p. 201; Virgil Cândea, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie*, București, 1991, p. 541, nr. 2035.

20. Adică: "Dar al preacucernicului și prealuminatului domn Ioan Duca Vodă al întregii Moldovei și Ucraine împreună cu preacucernica și prealuminata doamnă Anastasia, și Constantin Vvd și Matei Vvd, 1685" și: "Ghedeon arhiereu al Cezareei Capadociei, mai 15", în G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chretiennes de l'Athos*, I-re partie, Paris, 1904, p. 189, nr. 557; Iorga, *Muntele Athos*, p. 48-49; Marcu Beza, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, București, 1935, p. 44; Bodogae, *op. cit.*, p. 202; Gh. Smyrnakis, *Το Αγiov Οπος (Muntele Athos)*, Atena, 1903, p. 549; Mamalakis, *op. cit.*, p. 277.

21. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, București, 1975, p. 910.

22. După Bodogae, *op. cit.*, p. 202, ar fi fost socrul lui Păun, dar dintr-un act-scrisoare, din 21 mai 1766, a unui Ioanichie al Sinadelor, egumen la Dancu, reiese că Gheorghe Duca era fratele lui Păun (Gounaridis, *op. cit.*, p. 116, nr. 136). La această scrisoare ne vom referi mai departe.

23. Constantin a domnit așa cum am și văzut, dar despre un Matei Voievod nu se mai știe nimic, ceea ce înseamnă că murise de tânăr. Cât despre tatăl lor, știm că a murit la Lvov, în Ucraina (Giurescu, *op. cit.*, p. 910).

24. ASB, mss. 628, f. 427^v, idem, mss. 535, f. 33; C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei și a catedralei mitropolitane din Iași*, București, 1888, p. 330-331; Mamalakis, *op. cit.*,

alt mare închinător. Închinarea o face voievodul după ce o înzestrează cu un heleșteu și cu moșia Vacota²⁵.

În timpul acestui secol va mai primi și averile mănăstirii Clatia care se ruinează și nu le mai putea întreține. Întreaga mănăstire Clatia va deveni dependență a Dancului²⁶, care va reuși să se mențină destul de bine, ca pe la 1870 să dea un venit de 39.000 lei, sumă destul de frumoasă pe atunci²⁷.

În primul sfert de secol se vede că mănăstirea Xiropotamu era îngreuiată de datorii (8.000 groși = 800.000 aspri), fapt pentru care în acele vremuri încep să vină pe la noi, aducând cu ei o bucată din lemnul sfintei Cruci (se zice că Xiropotamul posedă cea mai mare bucată)²⁸, cu care mai reușeau să facă din evlavia românească un nesecat izvor de bani. Într-adevăr, domnii români nu-i lăsau să plece cu mâna goală.

Începând din 1734, deținem mai multe informații cu privire la eleimosinele pe care domnii fanarioți le făcuseră mănăstirii Xiropotamu. În acel an, la 8 noiembrie, Constantin Mavrocordat al Moldovei miluia mănăstirea Dancu ce era deja metoh al Xiropotamului cu 100 lei anual din veniturile vămilor. O parte din această sumă era destinată, în mod special, mănăstirii Xiropotamu²⁹.

Este și cazul lui Ioan Mavrocordat al Moldovei (1743–47) care la 1 martie 1746 hotără să se dea Xiropotamului 100 groși anual, cu rugămintea către urmași de a înnoi această danie care, cum vom vedea, s-a urmat întocmai, dacă nu a și fost crescută. Banii îi dăduse în urma venirii proegumenului Antim de la Xiropotamu la Iași, loc în care relicva sfântă rămăsese destul de mult timp. Zilnic acolo se făceau slujbe cu aghiasmă, mai ales pentru încetarea epidemiei care lovise animalele. În acest context, Antim explicase voievodului starea rea în care se afla mănăstirea lui și se vede că voievodul n-a rămas impasibil la plângerile monahului, dăruindu-i cei 100 de groși, fără a mai pune la socoteală banii care se strâneau din acele slujbe zilnice și care, de bună seamă, vor fi rămas tot mănăstirii³⁰.

La 13 martie 1746, voievodul trimitea o scrisoare și egumenului Partenie, prin care informa că Antim ajunsese acolo și în urma celor descrise mai sus el miluise mănăstirea cu 100 groși³¹.

p. 305 (dar un Nicolae Mavrocordat). Credem că aceasta este data exactă a închinării Dancului, iar nu 20 octombrie 1703, pentru că Constantin Duca și-a încheiat domnia în 15 iunie 1703 (v. N. Iorga, *Ist. Bis.*, II, p. 185; Bodogae, *op. cit.*, p. 202; Gh. Moisesescu, *op. cit.*, p. 256). Cu atât mai puțin este reală data de 1713, sugerată de *Hurmuzaki*, XIV, 2, p. 787, nr. 777; Manuil Ghedeon, *O Αθως*, p. 184; D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 29.

25. Iorga, *Ist. Bis.*, II, p. 185; Bodogae, *op. cit.*, p. 202.

26. Evdochimos, *Ξηροποτάμου*, p. 53; Bodogae, *op. cit.*, p. 202 (Despre mănăstirea Dancu, care azi nu mai există, pe locul ei ridicându-se Teatrul național din Iași – vezi N. Stoicescu, *Reperatoriul Moldovei*, p. 28).

27. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 330-331, nota 1.

28. Bodogae, *op. cit.*, p. 203; Mamalakis, *op. cit.*, p. 305-306.

29. Marinescu, *Ξηροποτάμου*, nr. 294, p. 236-7. La 20 noiembrie al aceluiași an, tot Constantin Mavrocordat miluia mănăstirea Dancu, scutindu-o de impozitul pe 5 hectare de vie la Odobești. Ca și mai înainte, o parte din veniturile obținute în acest mod trebuiau să ajungă și la Xiropotamu – *op. cit.*, nr. 295.

30. Gounaridis, *op. cit.*, p. 98-99, nr. 93.

31. *Ibidem*, p. 90, nr. 95.

În 20 octombrie 1746, din nou va scrie voievodul către egumen, spunându-i că a primit scrisoarea obștii de acolo, trimisă prin Antim. Se vede că Antim plecase și revenise cu o scrisoare nouă la care domnul răspundea, spunând că dă voie lui Antim să înlocuiască pe egumenul de la Plumbuita (sic), iar el personal le acordă 125 groși de la vinărici, așa cum prevedea hrisovul metocului acesta³².

Iată cum hrisoavele de închinare și danie se dădeau anual de către fiecare dintre domni. Și atunci este lesne să ne închipuim ce bani se strângeau de la metoace. Faptul că permanent mănăstirile athonite aveau datorii, când ar fi putut să și le acopere cu acești bani, dovedea o proastă administrare de cele mai multe ori. Și totuși de foarte multe ori cu banii de la metoace se făceau reparații mari mănăstirilor din Athos, așa cum, după umblarea lui Antim cu sfântul lemn, trebuie să se fi rezidit aripa nordică a mănăstirii și să se fi achitat și datoriile³³.

Că avem dreptate în faptul că mai toți domnii întăreau hrisoavele înaintașilor lor, se vede din faptul că în iulie 1748 din nou Constantin Mavrocordat al Moldovei (1748-1749) va întări mai vechea danie de 100 groși de la vamă, danie pe care o făcuse și fratele său, Ioan Mavrocordat, al cărui hrisov fusese arătat acum lui Constantin de călugări trimiși special³⁴.

Trimiterea în Țările Române cu sfântul lemn a lui Chesarie Daponte un călugăr foarte învățat care – a avut o importanță deosebită –, deoarece cu banii strânși aici, a reușit să repare integral mănăstirea. Istoria vieții lui Daponte este una foarte interesantă și asupra ei ne vom opri îndată³⁵. Putem spune despre el că a sosit pentru prima oară în Valahia, la 1731, ca bursier al prințului Constantin Mavrocordat, care domnea atunci în Țara Românească, având ca profesor pe Gheorghe Hrisogon, nepot al lui Sevastos Kymenites. În a doua domnie a acestuia, Daponte, pe numele său mirenesc Constantin, a fost numit adjunct al cancelariei domnești, iar apoi l-a urmat pe Constantin Mavrocordat în Moldova. În urma unor intrigi a fost aruncat în închisoare, acuzat fiind că a convertit câțiva turci la creștinism și că a împiedicat plata haraciului. A fost eliberat după un an și, la 1747, s-a căsătorit cu fiica unui grec din Constantinopol, având și o fată. Amândouă au murit la 1751. Lovitura a fost atât de grea, încât Constantin Daponte va lua hotărârea să se călugărească. Faptul s-a întâmplat în 1753, la Scopelos, insula în care se născuse. De acolo a plecat la Athos (luase numele de Chesarie), fiind foarte bine primit de obștea de la Xiropotamu.

Așa a ajuns să fie trimis, la 22 mai 1757, către Valahia, ducând cu sine acea bucată din lemnul Sfintei Cruci, ce avusese întotdeauna darul de a transforma evlavia românilor într-o extraordinară sursă de venituri. Daponte venea și el, ca și

32. *Ibidem*, p. 90. Aici, istoricul grec greșește nominalizând ca domn tot pe Ioan Mavrocordat. Acesta, care era domn al Moldovei, nu putea dispune o astfel de hotărâre pentru un metoh din Țara Românească. Credem că este, negreșit, vorba de Constantin Mavrocordat, care domnea atunci în Țara Românească (1744-1748). Și atunci ne gândim că Antim nu revenise, ci numai s-a deplasat din Moldova în Țara Românească, la București. În mod sigur și aici trebuie să fi strâns ceva bani.

33. Evdochimos, *Ερηοποτάμου*, p. 68, cf. Mamalakis, *op. cit.*, p. 306.

34. Gounaridis, *op. cit.*, p. 93, nr. 99.

35. Bibliografia este extrem de vastă aici. Recomandăm numai câteva titluri: C. Erbiceanu, *Constantin Daponte, numit Chesarie în călugărie*, "BOR", XI, 1887-1888, p. 332-347, 410-423; E. Legrand, *Ephemerides daces*, Paris, 1880-1888, 3 volume (vezi vol. III); Dimitrios Pashalis,

cei de dinaintea lui, cu scopul de a aduna ajutoare. S-a oprit, pentru început, în Valahia și, după o ședere de nouă luni acolo, a plecat spre Moldova, nemulțumit de faptul că domnul Valahiei, protectorul său de altădată, Constantin Mavrocordat (care a avut șase domnii în Valahia și trei în Moldova) nu i-a dat o centimă, ci numai promisiuni. În Moldova, a găsit în scaun pe Scarlat Ghica (1757–58) care îl va ajuta enorm, punând pe fiecare locuitor al țării să dea câte un aspru Xiropotamului³⁶.

Daponte va mai rămâne un an în Moldova. Scarlat Ghica se mutase în tronul Țării Românești (1758–1761) dar în Moldova rămăsese Ioan Teodor Calimah (1758–1761), care, cum a venit la domnie, a și hotărât să se dea 150 lei anual la Xiropotamu³⁷.

La 20 martie 1759, Daponte se afla în Țara Românească, unde Scarlat Ghica va proceda ca și în Moldova, punând pe locuitorii țării de jos să dea câte o "para" pentru biserica de la Xiropotamu. Desigur, că toate acestea se întâmplau la intervenția lui Chesarie Daponte. Pe lângă aceste nume a mai căpătat mari cantități de veșminte și obiecte de cult pentru mănăstirea din Athos³⁸.

Daponte cutreierând prin țară cu relicve din lemnul Sfintei Cruci și din moaștele Sfinților 40 de mucenici și ajungând la Slatina, în Țara Românească, boierii Constantin și Răducanu, fiii lui Ioan Slătineanu, mare medelnicer, împreună cu maica lor Stanca, mișcați de minunile pe care le făceau relicvele sfinte purtate de călugărul athonit, au hotărât să închine, la 20 octombrie 1759, mănăstirea familiei lor, Adormirea Maicii Domnului din Slatina, către Xiropotamu. Însă, mai înainte de a o închina, au înzestrat-o cu mai multe sate și moșii, iar la 7 decembrie ale aceluiași an, mănăstirea primea și partea boierilor Fălcoianu, Constantin și Ilinca Buzescu, adică moșii cu tot ce se afla pe ele³⁹.

Καϊσάριος Δαπόντε (1774-1784), în "Θεολογία", XIV (1935), p. 225-250; Theodorou Athanasiou, Περὶ τῶν ἐλληνικῶν σχολῶν ἐν Ρουμανίᾳ (1644-1821) (*Despre școlile grecești din România*, Buc., 1898, p. 101-102; C. Erbiceanu, *Bărbați culți greci și români și profesori din Academiiile din Iași și București, din epoca zisă fanariotă* (1650-1821), "An. Ac. Rom. Mem. Secț. Ist.", s. II, tom. XXVII, București, 1905, p. 19-20. O foarte bună biografie a făcut Nestor Camariano, *Constantin Daponte et les Principautés roumaines*, "RESEE", VIII, 1970, nr. 3.

36. Nestor Camariano, *op. cit.*, p. 488.

37. Hurmuzaki, XIV, 2, p. 1141, nr. 1127; Moisesescu, *Contribuții*, p. 256.

38. Constantin Daponte, Κήπος Χαρίτων (*Grădina darurilor*), ed. Em. Legrand, în "Bibliothèque grecque vulgaire", Paris, 1881, III, p. 89. Constantin Erbiceanu, vizitând mănăstirea Xiropotamu, a găsit acolo printre notele lui Daponte o hârtie în care el preciza că a strâns din Principate 32000 lei. *Cronicari greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. LXVIII, deși vom vedea că suma a fost mult mai mare.

39. Gounaridis, *op. cit.*, p. 104, nr. 115; Hurmuzaki, XIV, 2, p. 1144, nr. 1130; Gr. M. Ionescu, *Influența culturii grecești în Muntenia și Moldova cu privire la Biserică, școală, societate* (1359-1873), București, 1900, p. 85; D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 29; Moisesescu, *op. cit.*, p. 256; Vezi N. Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România, I. Țara Românească*, Craiova, 1970, vol. II, p. 583. Se pare că închinarea aceasta s-a făcut prin mănăstirea Plumbuita, adică mai întâi a fost închinată Plumbuitei și așa a devenit automat metoc și al Xiropotamului. Pe lângă faptul că fusese înzestrată cu multe sate, vii, livezi, vad de moară, ȱigani, case, a fost scutită și de orice dări. V. A. Urechia, *Istoria Românilor*, tom. X, București, p. 56, cf. Bodogae, *op. cit.*, p. 204-205.

La această mare danie vine și domnul țării, Scarlat Ghica, să mai adauge o danie anuală de 500 aspri, în februarie 1760, și încă una de 8.000 aspri, "o dată pentru totdeauna", tot atunci⁴⁰.

Deși n-am găsit-o confirmată, mai există informația că Scarlat Ghica ar fi îndreptat către Xiropotamu o danie de 500 taleri anual de la "cămărașii de ocne", danie care a fost urmată neîntrerupt până la Ioan Caragea Voievod (14 martie 1817)⁴¹.

Un document din 30 mai 1760 făcea pomenire de ajungerea în București a lemnului Sfintei Cruci, la care toți bunii creștini au venit cu daruri și închinări. Dintre aceștia, Panu Filipescu, mișcat de zel și dragoste față de Sfânta Cruce, a hotărât, ca dovadă a evlaviei sale, să trimită în fiecare an mănăstirii Xiropotamu 10 ocale de ceară curată, ca să se ardă în biserică și să se pomenească numele lui și al Anei (probabil soția sa), precum și al părinților și copiilor lui. Dania aceasta trebuia să fie continuată și de urmașii săi. Panu sau Pană Filipescu era un boier, a fost mare serdar, grec de origine – Panos. Și acesta este numai un exemplu⁴², căci cu puțin înainte aflăm că un Ioan Postelnicu închina și el o moșie de lângă Roșiorii de Vede mănăstirii Slatina, deci tot Xiropotamului⁴³.

Toată această "periodie" (călătorie) a lui Daponte va declanșa și un schimb de scrisori între Xiropotamu și postelnicul Cantacuzino, în scopul refacerii catoliconului de acolo. Este foarte interesantă această corespondență pentru că ea ne aduce în față dovada faptului că renovarea catoliconului, între 1761–63 și mai apoi repictarea lui la 1783, s-a făcut integral cu bani românești, la insistențele imploratoare ale lui Chesarie Daponte.

Astfel vedem pe postelnicul de atunci al țării, Constantin, că informa pe egumenul xiropotamit Antim că a primit cele două scrisori ale lui trimise prin monahul Daniil. Deci, Antim egumenul trimisese el întâi acele scrisori și vedem că nu numai Daponte fusese trimis după daniile prin Țările Române. Apoi, continuă Constantin spunând că a îmbrăcat bucătica de lemn din Sfânta Cruce în aur, după ce mai înainte fusese îmbrăcată numai în argint, iar supravegherea acestei lucrări o avusese chiar Chesarie Daponte. Îl înștiința în continuare pe egumen că Daponte dorea să se întoarcă în Athos (era deja de patru ani pe aici), dar se va opri în Constantinopol. În sfârșit, cerea egumenului să dea încuviințarea începerii lucrărilor la Xiropotamu. Scrisoarea data de la 15 octombrie 1761⁴⁴.

Între această ultimă dată și 17 aprilie 1762, Antim răspundea mulțumind postelnicului pentru oferta sa și îl înștiința că hotărâse începerea lucrărilor în primăvară⁴⁵. Se vede că postelnicul primise scrisoarea egumenului, de vreme ce pe 17 aprilie îi răspundea. Aflăm acum că Sfântul lemn se afla în casa sa, dar în drumul spre Xiropotamu relicva va fi reținută și în Constantinopol, pentru ca

40. *Hurmuzaki*, XIV, 2, p. 1145, nr. 1133 și 1134; N. Iorga, *Muntele Athos*, p. 51, se citează M. Ghedeon, *O Αθως*, p. 159, când spune că de la Scarlat Ghica Xiropotamul a primit numai 5.000 aspri, ceea ce, am văzut, nu-i adevărat. Vezi și Marinescu, *Ξηροποτάμου*, nr. 358, p. 272-3.

41. Moiescu, *op. cit.*, p. 257.

42. Gounaridis, *op. cit.*, p. 106, nr. 117; G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 86; D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 29.

43. Faptul se întâmpla la 9 martie 1760 (Bogdan, *op. cit.*, p. 29; G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 86).

44. Gounaridis, *op. cit.*, p. 108, nr. 121.

45. *Ibidem*, p. 109, nr. 122.

evlavioșii creștini să se închine și acolo. Îl informa că nu-i va trimite toți banii strânși deodată, deoarece călătoria pe mare pe care avea s-o facă monahul Daniil era periculoasă. Ca atare, trimitea numai 8 pungi cu aslani, pentru început. De asemenea înștiința pe egumen că Daponte a găsit o calfă pentru nevoile mănăstirii care va însoți la drum pe Daniil, care, în afară de bani, aducea cu sine și planurile lucrărilor trebuincioase catoliconului⁴⁶.

Pe atunci trebuie să se fi întors și Chesarie Daponte, dar mai întâi s-a oprit la Constantinopol, a continuat drumul prin Hios, Samos, Psara, Scopelos și Eubeea și a ajuns la Athos pe 11 septembrie 1765⁴⁷. Reușise să strângă din Țările Române 100 pungi cu bani, adică 50.000 groși sau un milion și jumătate franci în aur, din care el și-a oprit jumătate pentru cheltuieli⁴⁸. Nu mai este nevoie să spunem că suma era imensă pentru acele vremuri, așa încât pe bună dreptate Chesarie Daponte recunoștea, la întoarcerea sa: "Ἡ Μποργδανία ἔδοκε με ὅλην την ψυχὴν τῆς, ἡ δὲ Βλαχία χάρισε με ὅλην την δόναμιν τῆς" (Moldova a dat din tot sufletul ei și Valahia a dăruit cu toată puterea ei)⁴⁹.

Din banii pe care el i-a depus la Xiropotamu s-a reconstruit catoliconul între 1761-63, tot pe atunci s-a făcut baptisteriul, la 1779 s-a ridicat clopotnița și mai apoi s-a construit din temelie aripa estică a zidului înconjurător al mănăstirii, s-au cumpărat clopote și în 1782 s-a făcut pictura⁵⁰. Se păstrează încă o scrisoare de înțelegere între mănăstire și pictorii care trebuiau să lucreze acolo, având data 20 mai 1782. Pentru pictarea catoliconului, a două paraclise și două pridvoare meșterii cereau 8.000 groși, în timp ce promiteau că vor dovedi sârguință și profesionalism. Erminia picturii, în acest caz, era concepută – spune documentul – de însuși acela care și adunase banii pentru aceasta, Chesarie Daponte⁵¹.

În privința picturii se ridică două probleme, amândouă în atingere cu tema pe care o avem în vedere, și anume aceea a relațiilor româno-xiropotamite. Despre

46. *Ibidem*, p. 109-110, nr. 123.

47. Mamalakis, *op. cit.*, p. 363.

48. Bodogae, *op. cit.*, p. 203; Moisesescu, *op. cit.*, p. 256; Cojocar, *op. cit.*, p. 53; *Biserica Ortodoxă Română și problema Muntelui Athos*, în "Ort.", V, 1953, nr. 2, p. 201 (aici se vorbește de 7.500.000 piaștri). Din păcate, nu suntem în măsură de a face o evaluare monetară pentru a ști exact care este valoarea monedelor din acele timpuri. Sperăm că, într-o altă ocazie, să ne ocupăm și de acest aspect. Până atunci lăsăm aceasta în seama celor care se pricepe.

49. Κήπος Χαρίτων, σ. 69-92, p. 69-92. Se păstrează la Xiropotamu câteva catastifuri făcute de însuși Chesarie, conținând liste cu venituri și cheltuieli din perioada de 8 ani a peregrinărilor sale (P. Gounaridis, *op. cit.*, p. 167, codicele nr. 7, nr. 8, nr. 9). Codicele nr. 4 conține un catastif al obiectelor și documentelor de danie aduse cu sine din țările de peste Dunăre. Este vorba, concret, de cărți, obiecte sfinte, veșminte, icoane, cruci, ceasuri, cutii cu moaște, sculpturi, marmură, plumb și catapeteasma pentru catolicon, toate aduse din Principate. În acte se pomenește numele închinătorului, valoarea obiectului respectiv și locul provenienței. Documentele sunt: două hrisoave de la Ioan Teodor Calimah al Moldovei și de la Ioan Scarlat Ghica, precum și actele de închinare a mănăstirii din Slatina (*Ibidem*, p. 165).

50. Evdochimos, I. M. Ξηροποτάμου, p. 69, 129-132; Kosma Vlahul, Ἡ Χερσόνησος τοῦ Ἀγίου Ορους τοῦ Ἀθῶνος καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν (*Peninsula Muntelui Athos, mănăstirile și monahii ei în vechime și acum*), Volos, 1903, p. 238-239; Smyrnakis, *op. cit.*, p. 546; Mamalakis, *op. cit.*, p. 306, 363.

51. Gounaridis, *op. cit.*, p. 128, nr. 154. Executorii picturii erau frații: Constantin și Athanasie.

ce este vorba? În primul rând, de faptul că la pictarea catoliconului au contribuit financiar și comercianții greci din Brașov și de asemenea românii și bulgarii de acolo⁵², fapt pentru care vom vedea pictați între cei 40 de mucenici și câțiva dintre martirii contemporani, greci, români, bulgari și sârbi. Așa este și cazul unui martir român, Ioan Valahul, al cărui portret se găsește pictat în catolicon. El a fost martirizat, se pare, de către musulmani la data de 12 mai 1669, așa cum ne arată un studiu destul de recent, pentru că data aceasta nu apare însoțind portretul respectiv⁵³. Aceasta ar fi prima problemă care se cerea menționată.

A doua problemă privește implicarea în viața Xiropotamului a comunității de la Brașov sau a Companiei grecești de acolo, așa cum mai este cunoscută în istorie. Ca să vedem care ar fi legătura, vom face un mic excurs istoric.

La Sibiu, după 1550, au început să se stabilească comercianți greci, care au întemeiat "compania greacă". Pe 8 iulie 1636, Gheorghe Rakoczi va acorda dreptul înființării – este vorba despre o oficializare – acestei companii⁵⁴. Pe 1 octombrie 1678, se înființează și la Brașov o companie greacă⁵⁵.

Puțin după înființare, compania din Sibiu va angaja pentru nevoile spirituale un preot venit de la mănăstirea Ivir, din Athos⁵⁶, iar în 20 ianuarie 1694 va fi adoptat un regulament de alegere a preotului, al cărui rol avea să fie foarte important în formarea tinerilor greci. Membrii companiei ar fi trebuit să acorde întotdeauna ajutor mănăstirilor de unde proveneau acești preoți. Și de cele mai multe ori ei proveneau de la Athos. Dacă pentru comunitatea din Sibiu preoții i-a furnizat Vatopedul, pentru cea din Brașov ei au fost trimiși de la Xiropotam⁵⁷. De cele mai multe ori, ei au întâmpinat o opoziție din partea guvernelor care se succedau în Ardeal, și care vedeau în aceste companii un factor de conservare a Ortodoxiei. Tocmai de aceea, la Brașov, biserica nu s-a putut zidi decât după 1787, iar până atunci grecii se foloseau fie de biserica Sfântul Nicolae din Șchei, fie de Sfânta Treime⁵⁸.

La Sibiu, senatul orașului le acordase grecilor dreptul de a-și ridica biserica la 12 ianuarie 1690, lucrare pe care ei au început-o în 1797. Pe locul acesteia

52. Cornelia Papacostea Danielopoulou și Lidia Demey, *Grecs, Roumains, Bulgaires et Serbes dans les Compagnies grecques de Brașov (1777-1850)*, în "Bulletin de l'Association internat de l'étude du SE européen", X, 2, 1971.

53. Petre Năsturel, *Un portrait de martyr roumain du Mont Athos: St. Jean de Valachie*, în "BBRF", 1979, p. 61. Nu am insistat asupra detaliilor tehnice și asupra modului în care s-a făcut identificarea datei martirajului, căci ele se află descrise foarte bine în această lucrare.

54. Despina Tsourka Papastathi, *A propos de compagnies grecques de Transylvanie a Sibiu et Brașov*, în "Balkan Studies", 23, 1982, p. 421-431.

55. Olga Cicanci, *Comaniile grecești din Transilvania și comerțul european în anii 1636-1746*, București, 1981, p. 23-25; idem, *Un codex inedit de la companie de Sibiu*, în "RRH", 20, 1981, p. 673-681.

56. Cicanci, *Comaniile*, p. 159.

57. Athanasios E. Karathanasis, *L'Hellenisme en Transylvanie. L'activité culturelle, nationale et religieuse des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Brașov aux XVIII-XIX siècles*, Institute for Balkan Studies, Tesalonic, 1989, p. 97-99.

58. Hristofor Ktenas, Αἱ ἐπιγραφαὶ καὶ οἱ ἀφιερῶταὶ ἐν Στεφανουπόλει ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς Εκκλησίας τῆς Ἀγίας Τριάδος (*Inscripții și plăci votive din biserica greacă a Sf. Treimi din Brașov*), București, 1938, p. 18-19.

astăzi se află catedrala ortodoxă a Mitropoliei Ardealului⁵⁹. La Brașov, numirea preoților se făcea prin influența comercianților din Tesalonic sau Seres. Însă și mai mare era influența Xiropotamului aici, căci, atunci când nu putea trimite pe vreunul din călugări acolo, starețul numea el un preot.

La 1 februarie 1752, cunoaștem un acord încheiat în privința trimeriei unui xiropotamit la Brașov. Cel care avea să fie numit era un ieromonah, Grigorie, prin care compania promitea să închine biserica ei la Xiropotamu. În aceste condiții, mănăstirea trebuia să se oblige să trimită preot la fiecare trei ani⁶⁰. Bineînțeles că această condiție nu s-a respectat, căci se întâmpla ca un preot să rămână mai mulți ani acolo.

La 5 august 1764, între compania de la Brașov și Xiropotam se încheia un acord cu privire la obligațiile preotului care va fi numit. În primul rând, el nu trebuia deranjat din munca lui, dar în ceea ce făcea trebuia să ceară permisiunea marelui companiei. Tot așa i se fixa și un program de slujbe⁶¹. Pe 3 octombrie al aceluiași an, aflăm de la un ieromonah, Hristofor de la Xiropotamu, că preluase de la ieromonahul Ierotei chivotul de argint în care se afla relicva din Sfânta Cruce și moaște ale unor sfinți⁶². Se vede că acestea au ajuns în acele timpuri și la Brașov, determinând mari donații nu numai din partea grecilor, ci și a românilor sau bulgarilor. În mod sigur, donațiile lor au fost duse de Daponte la Xiropotamu, reușindu-se pictarea catoliconului, așa cum am văzut. În acest sens, mai aflăm dintr-o inscripție de la Xiropotamu că pictura paraclisului Sfintei Cruci de acolo este realizată pe la 1773 de către frații unui negustor brașovean, Radu, același care zidește și paraclisul Sfântul Dumitru, pe la 1780⁶³. Așa se și explică ajungerea în programul iconografic al catoliconului a portretului celui Ioan Valahul, de care Daponte trebuie să fi auzit pe când se afla la Brașov. Este clar acum că Daponte a ajuns și la Brașov, or aserțiunea de mai sus dovedește, credem, acest lucru. Acolo el a determinat pe Radu Brașoveanul să își îndrepte binefacerile către Xiropotamu, așa cum o făcuseră și domnitorii români din Principate.

Astfel, este clar că această perioadă a secolului al XVIII-lea a însemnat o ridicare extraordinară a Xiropotamului, datorită cultivatului călugăr Chesarie Daponte care, precum am văzut, și-a pus la bătaie opt ani din viață spre a aduna eleemosinele necesare acestei ridicări. Și nu numai la Athos au ajuns banii strânși în Principatele Române, ci și în insula Scopelos, locul nașterii sale. Acolo, familia

59. I. Pușcariu, E. Cristea, M. Voileanu, *Biserica Catedrală de la Mitropolia ortodoxă din Sibiu. Istoricul zidirii 1857-1906*, Sibiu, 1908, p. 66-67.

60. Gounaridis, *op. cit.*, p. 95, nr. 103; Karathanasis, *op. cit.*, p. 200-201. De un xiropotamit mai știm pe la 1694-1695, pe numele lui, Efrem (*ibidem*, p. 103) și de un Teodosie, pe la 1817 – N. Iorga, *Cronica lui Antonie Constantin, vicanotarul Companiei grecești din Brașov (1806-1837)*, Vălenii de Munte, 1932, p. 5. O dată cu publicarea documentelor românești de la Xiropotamu aflăm că însuși Daponte a funcționat ca preot paroh al acestei comunități, pe la 1760 – Marinescu, *Ξηροποτάμου*, nr. 130, p. 113.

61. Gounaridis, *op. cit.*, p. 113, nr. 130.

62. *Ibidem*, p. 114, nr. 132; Karathanasis, *op. cit.*, p. 211-212.

63. Millet, Pargoire, Petit, *op. cit.*, p. 187, nr. 550. N. Iorga, *Muntele Athos*, p. 52; Bodogae, *op. cit.*, p. 207.

sa ridicase mănăstirea Buneivestiri, mănăstire sprijinită financiar de el și închinată mai apoi la Xiropotamu⁶⁴.

Daponte a murit pe 4 decembrie 1784, nu înainte de a fi lăsat și o considerabilă operă scrisă, operă de importanță deosebită atât pentru greci cât și pentru români, prin bogăția de informație istorică pe care o cuprinde. Multe dintre ele au fost tipărite pe cheltuiala domnilor români, fapt pentru care el le și dedică acestora: Ioan Mavrocordat al Moldovei, Elena Mavrocordat, soția lui Grigorie Calimah al Moldovei, Chesarie, episcop de Râmnic, Filaret, mitropolitul Ungrovlahiei, Alexandru Mavrocordat, fiul lui Ioan Mavrocordat, și alții⁶⁵.

Epoca binefacerilor nu s-a încheiat însă cu Chesarie Daponte, ci ele au urmat în tot acest secol și după aceea, încât putem vedea că Xiropotamul avea între 1837-1863 un venit anual de peste 100.000 groși, adică 3 milioane de franci în aur⁶⁶. În această vreme, metoacele românești erau administrate de arhimandritul Dionisie, un vrednic gospodar sub a cărui conducere vedem Xiropotamul că se reface așa de bine⁶⁷.

Din istoria relațiilor Xiropotamului cu metoacele românești ne reține în mod special atenția a scrisoare de la 21 mai 1766 a lui Ioanichie al Sinadelor către schevofilaxul Antim de la Xiropotamu⁶⁸. Acest Ioanichie, care probabil fusese vreun episcop al Sinadelor (τὼν Συνόδων), scrie că a primit scrisoarea lui Antim relativ la hotărârea de a se construi o mănăstire pe proprietatea mănăstirii Dancu, care se cheamă a Sfintei Treimi sau Clatia. Evident, este vorba de mănăstirea de altădată a lui Păun Vameșul care, ruinată fiind, spuneam și înainte, a fost trecută în proprietatea Dancului. Hatmanul Ruset – continuă Ioanichie – a cerut voie de la mănăstirea Xiropotamu să construiască această mănăstire la Clatia, căci fusese distrusă de surparea muntelui. După moartea lui Păun, ctitorul mănăstirii, fratele său, Gheorghe Duca⁶⁹ a cedat clădirea Sfintei Treimi la mănăstirea Sfântul Ioan pe care o ctitorise el. Faptul s-a întâmplat până să vină Ioanichie egumen la Dancu. Cu osteneli și jertfe a reușit Ioanichie să ia înapoi Sfânta Treime pentru Dancu. Mai aflăm că, pe când era domn Grigorie III Ghica (1764-1767), cu ajutorul său, Ioanichie a reușit să deschidă o carieră de piatră și un cuptor de azbest, care-i dădeau un venit de doi groși pe zi. Ruset, vrând să preia afacerea, l-a denunțat voievodului cum că ar nedreptăți raiaua. Rezultatul a fost că s-au redus veniturile sale la 60 groși pe an. Ruset nu voia de fapt să întemeieze o mănăstire, ci voia numai – zice Ioanichie – să pună stăpânire pe Dancu. Toți știau că el avea un fin călugăr pe care și l-ar fi dorit egumen acolo. Iar, pe de altă parte, a înșelat și mănăstirea Vatoped. Adică, sub pretextul că va ridica o biserică pe o proprietate a Vatopedului (avea 24 de metoace în Principate), a reușit să izgonească pe egu-

64. Codicele xiropotamit nr. 11 este codicele mănăstirii Buneivestiri din Scopelos. El conține o istorie a acestui lăcaș și, implicit, o istorie în miniatură a familiei scriitorului (P. Gounaridis, *op. cit.*, p. 168, iar actul de închinare v. *ibidem*, p. 135, nr. 163).

65. Nestor Camariano, *op. cit.*, p. 490; Mamalakis, *op. cit.*, p. 363-367. Lucrările sale se găsesc integral în Biblioteca Academiei Române și la Xiropotamu, în biblioteca sa (Bodogae, *op. cit.*, p. 208-210).

66. Gh. Moisescu, *op. cit.*, p. 257.

67. Bodogae, *op. cit.*, p. 207.

68. Gounaridis, *op. cit.*, p. 116-118, nr. 136.

69. Vezi aici nota 22.

menul de la metocul respectiv (nu ne este menționat), Gherasim Sevastias. Și cu toate încercările, Gherasim n-a mai reușit să recupereze clădirile respective. Mai departe, vatopedinul Ștefan a mers la voievod, și pentru că a fost imposibil să-i fie întoarsă suma care corespundea cheltuielilor făcute de Ruset, în schimbul dreptului ce i se cuvenea Vatopedului, i s-au dat niște ateliere. Așa avertiza Ioanichie că se va întâmpla și cu Xiropotamul.

În continuare, el se plânge că xiropotamiții nu i-au răspuns la scrisorile anterioare, deși îi spunea cineva că aceștia i-au scris. Se pare că îl acuzau că mănăstirea n-a văzut nici un profit de la Ioanichie. El spune că primise o scrisoare a lor din 3 februarie 1765, în care i se aducea la cunoștință hotărârea Xiropotamului de a da permisiunea cerută de hatmanul Ruset. Scrisoarea aceasta Ioanichie o arătase și voievodului, care și-a exprimat surprinderea, deoarece xiropotamiții nu-l informaseră cu privire la acest fapt. Cât privește hotărârea mănăstirii, Ioanichie accentuează că respectivele clădiri sunt anexate mănăstirii Dancu, și nu Xiropotamului direct.

Aici vine cu adevărat surpriza și confirmarea unui fapt de mult cunoscut, asupra căruia doream să ne oprim. De ce? Pentru că însuși Ioanichie spunea că, într-adevăr, mănăstirea Dancu este metoc al Xiropotamului, dar aceasta nu înseamnă că ea aparține mănăstirii atonite. Cu alte cuvinte, nu este proprietate a Xiropotamului, ci mănăstirea Xiropotamu are numai drept de uzufruct. Iată deci o confirmare a unui adevăr de mult cunoscut. Adică, un metoc, din punct de vedere juridic, nu constituia proprietate a mănăstirii către care era închinat și ca urmare aceia nu aveau dreptul să dispună de proprietățile aceluia metoc. Ca dovadă, însuși domnul se arătase surprins de hotărârea Xiropotamului de a ceda în fața lui Ruset, fără a-l fi informat. Am mai spus și în alte rânduri că, potrivit dreptului ctitorial și dreptului românesc, în general, domnul era acela care confirma închinările, întotdeauna⁷⁰. Nici mitropolitul țării nu putea s-o facă. Toate hotărârile acestea treceau pe la domn. Acesta era și motivul pentru care, la 1639, Matei Basarab dezînchinase 22 de mănăstiri închinete abuziv, fără un acord domnesc și chiar prin acte false⁷¹.

În cazul de față, Dancu și Clatia alcătuiau o unitate și nu constituiau proprietatea Xiropotamului. Cu alte cuvinte, nu puteau călugării să decidă cine va construi acolo biserică.

70. A se consulta: Agaton Otmenedec, *Étude sur les droits et obligations des monastères roumains dédiés aux Saints Lieux d'Orient*, București, 1863; *Mémoire sur la question des couvents dédiés*, Constantinopol, 1863; Gh. Cronț, *Dreptul de ctitorie în Țara Românească și Moldova*, în "Studii și materiale de istorie veche", IV, 1960; Valentin Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul sec. XVIII*, Ed. BAR, București, 1980, p. 87-102; 180-191.

71. Hrisovul lui Matei Voievod Basarab pentru desrobirea sfințelor monastiri închinete din anul de la facerea lumii 7149, iar de la Hristos 1641, dat în scaunul Târgoviștii, București, 1889; Gregoire Bengesco, *Mémoire sur les Églises, les monastères, les lieux conventuels et spécialement sur les monastères dédiés de la Principauté de Valachie*, București, 1858, p. 17-23. De foarte multe ori se întâmplase ca anumite proprietăți ale metoacelor să fie vândute sau date la schimb de către egumenii greci care le administrau, lucru ce era împotriva rânduielilor ctitoriale. Numai ctitorul sau domnul aveau acest drept. Și de aceea mai întotdeauna când se întâmpla așa ceva, domnul făcea reparația cuvenită, reîntorcând bunurile în proprietatea mănăstirilor respective.

În continuare, Ioanichie spunea că nu era el acela care a îndemnat pe voievod să supună Clatia la Dancu. Pentru faptul de a nu fi fost interesat de așa ceva invoca mărturia lui Chesarie Daponte care, atunci când s-a construit mănăstirea Sfinții 40 de Mucenici (?), acesta i-a propus lui Ioanichie s-o administreze, lucru pe care el nu l-a acceptat. În același fel nu va accepta acum să se ridice o altă mănăstire pe proprietatea Dancului și în același timp cerea xiropotamiților să-l lase liniștit la bătrânețe. Le mai amintea că au lăsat metocul acesta să se ruineze, iar cel care l-a înfrumusețat, care s-a îngrijit de el era însuși Ioanichie.

În cazul în care xiropotamiții voiau îndepărtarea lui de acolo, trebuiau mai întâi să știe că în baza hrisovului domnesc, al lui Grigorie III Ghica, el avea egumenia pe viață. Ca urmare, demiterea lui se putea face prin depunerea unei sume care să corespundă tuturor cheltuielilor lui, care se ridicau la 50 de pungi cu aspri. De fapt, el cerea peste această sumă, pentru a renunța la dreptul de a se numi "xiropotamit".

În final, răspundea la acuzația care i se aducea de a nu fi produs nici un profit pentru Xiropotamu. În realitate, spune el, depusese câte 30 groși pentru doi ani, adică 60, și, în plus, 300 groși, ceea ce însemna cu mult mai mult decât venitul care i se cerea pe șapte ani (anual, 30 groși).

După ce a semnat, Ioanichie a mai adăugat un post-scriptum în care înștiința că voievodul nu a dat permisiunea lui Ruset să ridice mănăstire pe proprietatea Dancului, ci, dacă voia, s-o facă pe proprietatea personală.

Foarte interesant acest episod, din care aflăm multe lucruri referitoare la relațiile româno-athonite, lucruri care nu au nevoie de nici un comentariu. Ce se mai poate spune, ca și concluzie, este aceea că avem în față cazul unui egumen grec, foarte interesant într-o bună administrare a metocului ce-i fusese încredințat, luptând pentru conservarea averilor lui, fără a lăsa ca ele să fie risipite de un boier care, deși era tot grec, lucra în detrimentul alor săi (înșelase Vatopedul). Mai vedem, de asemenea, un domn care era și el foarte interesat în progresul mănăstirilor și vieții bisericești, încât a luat o decizie justă. În felul acesta, cade o mai veche aserțiune din istoria noastră, potrivit căreia comportamentul abuziv al unora dintre egumenii greci era generalizat⁷².

În general, domnii fanarioți au ajutat pe cât posibil nu numai mănăstirile grecești, dar și metoacele lor de aici, înzestrându-le permanent cu averi, și având grijă să reînnoiască hrisoavele de danie. Așa este cazul lui Alexandru Ioan Ipsilanti și Alexandru Constantin Moruzi, doi domni care au ajutat mult Locurile Sfinte și în hrisoavele cărora găsim numele domnilor de dinaintea lor care au făcut danii la Athos, danii pe care acum ei le înnoiau.

Alexandru Ipsilanti domnind în Țara Românească între 1774-82 și 1796-97, va avea grijă să confirme, la 10 martie 1775, mănăstirii Xiropotamu o danie mai veche de la Scarlat Ghica⁷³, urmată și de Constantin Mavrocordat (protectorul lui

72. Însuși Daponte remarcă în urma vizitării metoacelor atonite din București (Mihai Vodă, Radu Vodă, Cotroceni, Plumbuita și altele) că "mănăstirile n-au călugări, călugării n-au egumeni, iar egumenii sunt fără Dumnezeu" – *Ephemerides Daces ou Chronique de la Guerre de quatre ans (1736-1739)*, publicée, traduite et annotées par Emile Legrand, tome I^{er}, en "Bibliotheca Graeca", Paris, 1830, p. 436; cf. N. Iorga, *Monumentele istorice românești și Daponte*, "BCMI", XXVI, 1933, p. 157-158.

73. Vezi aici nota 40.

Daponte), danie de 500 taleri (aspri, în vremea lui Scarlat Ghica) de la cămărași de la ocne⁷⁴. Se vede din lectura documentului că dania fusese urmată neîntrerupt până la Ipsilanti și este posibil ca și după el să se fi continuat.

În același an, pe 28 iunie, înnoia milele pe care le aveau din vechime mănăstirile Plumbuita și Slatina. În cazul Plumbuitei venea să înnoiască scutirea de plată la vinăriciul pe 500 vedre anual, vama de la carvasaraua domnească, adică 50 ughi sau 83 taleri, venituri pe care le asigurase inițial Constantin Basarab, pentru că ctitorul mănăstirii, Matei Basarab, nu avusese timp să o înzestreze. Mila aceasta a fost urmată de toți domnii, căci așa se înțelegea dintr-un hrisov din 1754 al lui Constantin Cehan Racoviță. Pe lângă acestea, înnoite acum, Ipsilanti adăuga o sută de bolovani de sare anual de la Ocnele Telegra și 15 familii de oameni străini (care deveneau slujitori) să fie scutite de orice taxe. Toate acestea cu scopul "de a fi mănăstiri de întărire și chiverniseală, iar Domniei Mele și părinților Domniei Mele veșnică pomenire"⁷⁵.

Cu același scop întărea și mănăstirii Slatina toate milele ce le-a avut prin hrisoavele de la Scarlat Ghica și Constantin Cehan (cu data 1763), adică scutirea de taxe către vistieria domnească, scutirea de impozit a 6 familii de robi, a unui dascăl pentru învățătura copiilor, i se mai dădea apoi vinăriciul din dealul Slatina, câte doi bani de vadră, și se mai scutea mănăstirea de oierit, pentru 250 de oi ale ei⁷⁶.

La 6 mai 1797, Alexandru Constantin Moruzi (1792-96) venea să confirme și el – iată dovada – dania către mănăstirea Plumbuita, cu adăugirea de 100 de bolovani de sare, pe care o făcuse Alexandru Ipsilanti și o confirmare, până la Constantin Moruzi și Mihai Șuflu (1791-1792), în 1792⁷⁷.

Din nou, venind la domnie, Alexandru Ipsilanti va înnoi iarăși milele ce le avea după datină Plumbuita, la 1 iulie 1797⁷⁸.

Este deci clar că daniile acestea se continuau din voievod în voievod și atunci este lesne să ne închipuim ce sursă de venituri constituiau aceste mile pentru mănăstirea Xiropotamu. Numai așa reușise să-și mărească veniturile la începutul de secol XIX și până târziu, după jumătatea acestui secol⁷⁹.

Pentru ultima oară Xiropotamul mai primea un privilegiu de sare, în 1820, prin actul domnesc al lui Mihail Grigorie Șuflu al Moldovei (1819-1921).

Acesta este ultimul act domnesc pe care l-a primit Athosul și care se păstrează încă acolo⁸⁰.

Este, credem, suficient de relevant acest tablou al relațiilor româno-xiropotamite, încât să înțelegem excepționalul rol pe care l-au avut Țările noastre în ridicarea și menținerea nu numai economică, dar și duhovnicească, culturală a mănăstirii de care ne-am ocupat și, în general, a întregului Munte Athos. Ținând

74. Urechia, *op. cit.*, vol. II, 1774-1786 (sau VI al seriei 1774-1800), București, 1892, p. 124-125.

75. *Ibidem*, p. 89-99.

76. *Ibidem*, p. 100-101.

77. *Ibidem*, vol. IV (1786-1800) sau VI (1774-1800), București, 1893, p. 117-118.

78. ASB, *Mănăstirea Plumbuita*, orig. XV/83.

79. Vezi aici nota 66.

80. Porfir Uspenski, *Indicele actelor ce se păstrează în locașurile Sfântului Munte Athos* (rusă), în "Journal Minii Stertsva Narodnago prosvištenia", nr. 7-8, 1847, St. Petersburg, 1848, p. 75. nr. 95, cf. D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 1, nota 2.

cont și de faptul că Xiropotamul, ca și surorile ei athonite, primeau și veniturile mănăstirilor Cotroceni din Țara Românească și Trei Ierarhi din Moldova⁸¹, tabloul este și mai complet, dar fără îndoială, rămâne discutabilă supraviețuirea Muntelui Athos, deci și a Xiropotamului fără aceste manifestări ale evlaviei ortodoxe – căci acestea au fost daniile – din partea domnilor, ierarhilor, boierilor și tuturor credincioșilor români.

ROM. 3, 10-18: APELUL LA AUTORITATEA SFINTEI SCRIPTURI ȘI ROLUL ACESTEIA ÎN ARGUMENTAȚIA PAULINĂ DIN ROM. 1-4

Drd. CONSTANTIN PREDA

Introducere

Prezența unei întregi secțiuni la sfârșitul Psalmului 13, 3 (= Rom. 3, 12), în nenumărate manuscrise ale Septuagintei, constituie poate evidența cea mai clară a influenței pe care citările din Noul Testament (NT), au exercitat-o asupra tradiției textuale a Septuagintei (LXX). Natura compusă a acestei pericope este evidentă mai ales din faptul că toate citările veterotestamentare care o alcătuiesc, pot fi găsite cu siguranță în versiunea LXX. Când și cum aceste versete au fost alcătuite pentru prima dată și introduse în prezenta unitate teologică și retorică, a constituit obiectul unor discuții aprinse în rândul specialiștilor. Problema este crucială pentru studiul nostru, dat fiind faptul că această combinație de texte dacă ar putea fi demonstrată ca fiind prepaulină, atunci pericopa Rom. 3, 10-18 nu ar avea nimic de spus despre modul în care Sfântul Pavel folosește citările biblice. Cu aproape un secol în urmă Hans Vollmer a susținut cu tărie originea pre-paulină a pericopei Rom. 3, 10-18 în baza unor asemănări și diferențe care există între textul paulin și o citare asemănătoare întâlnită la Sfântul Iustin, *Dialogul cu Iudeul Trifon* (27, 3), astfel încât el considera că cei doi autori au folosit în mod independent aceeași tradiție¹. Mai recent, Dietrich – Alex Koch a reexaminat pericopa și după o minuțioasă analiză concludă că Iustin pur și simplu a abreviat și modificat pericopa paulină adaptându-o scopului demonstrației sale, adică împietrirea iudeilor față de Evanghelia lui Hristos². Koch respinge și opinia lui Otto Michael potrivit căreia Rom. 3, 10-18, ar reprezenta o formulare liturgică comună creștinismului primar, notând absența totală a caracteristicilor care, în mod normal, sunt întâlnite în textele liturgice³. Chiar și posibilitatea compunerii acestei pericope în momentul dictării este improbabilă potrivit lui Koch; prezența unei construcții conștiente din punct de vedere stilistic și în baza unui determinat plan ideatic evidențiază faptul că pericopa noastră a fost compusă cu multă grijă⁴. Concluziile studiului lui Koch arată că Apostolul Pavel însuși a compus această catenă de

81. A se vedea articolul nostru despre "Protaton", în "G. B.", 1-5/93, p. 80.

1. H. VOLLMER, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Freiburg, 1895, 40-41.

2. D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen, 1986, 180-183.

3. M. OTTO, *Der Brief an der Römer*, Göttingen, 1955.

4. Cf. D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 181-183.

citări, pe care a inserat-o în *corpus*-ul Epistolei către Romani. Acest punct de vedere a fost împărtășit de curând și de către Christopher Stanley⁵.

I. Forma și structura textului

Pentru a demonstra teza potrivit căreia toți oamenii, atât iudeii cât și grecii sunt sclavii păcatului (ὅφ' ἀμαρτίαν 3,9b), Apostolul Pavel citează mărturia Scripturii, mărturia "*cuvintelor lui Dumnezeu* – τὰ λόγια τοῦ θεοῦ" (3,2) încredințate lui Israel. Catena celor zece texte veterotestamentare constituie punctul culminant al argumentației pauline, prin afirmația categorică despre indiscutabila stare de păcat a tuturor oamenilor.

Interlocutorul evreu ar putea să obiecteze că aceste texte biblice îi vizează mai degrabă pe păgâni; însă Apostolul Pavel îi reduce la tăcere afirmând la

n.-a. ubsgnt	Versiunea românească	LXX
10 καθὼς γέγραπται ὅτι Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς, 11 οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν. 12 πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἡχεώθησαν οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός. 13 τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδόλουσαν, ἰδὲς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν. 14 ὦν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει, 15 ὄρεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν 17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. 18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν	10 așa cum este scris: <i>Nimeni nu este drept, nu e nici unul;</i> 11 <i>nu-i cine să 'nțeleagă,</i> <i>nu-i cine să 'L caute pe Dumnezeu;</i> 12 <i>toți s'au abătut, împreună netrebnici s-au făcut.</i> <i>Nu-i cin să facă binele, nu, nu-i nici</i> <i>măcar unul.</i> 13 <i>Mornânt deschis e gâtul lor; cu limbile</i> <i>lor au viclenit; venin de aspidă-i sub</i> <i>buzele lor;</i> 14 <i>de blestăm li-i gura plină și de amărăciune;</i> 15 <i>grabnice le sunt picioarele să verse sânge;</i> 16 <i>pustiire și nenorocire sunt în căile lor;</i> 17 <i>și calea păcii n'au cunoscut-o,</i> 18 <i>nu-i frică de Dumnezeu înaintea</i> <i>ochilor lor.</i>	<i>Ps 13,1d</i> <i>Ecc7,20 (?)</i> , <i>Ps 13,2b;</i> <i>Ps 52,3b</i> <i>Ps 13,3;</i> <i>Ps 52,4</i> <i>Ps 5,10b</i> <i>Ps 139,4</i> <i>Ps 9,28</i> <i>Is 59,7ab,</i> <i>Prv 1,16</i> <i>Is 59,8a</i> <i>Ps 35,2b</i>

sfârșitul acestei liste de citări: "*Noi știm însă că cele câte le spune Legea, le spune celor ce sunt sub Lege, așa ca orice gură să fie închisă*". Astfel că înseși Scripturile acuză atât iudeii cât și grecii de păcat, iar Legea nu-i va putea apăra pe Iudei. Toți oamenii trebuie să-și dea seama că sunt expuși mâniei lui Dumnezeu din cauza păcătoșeniei în care se găsesc și a fapturii lor nelegiuite. În acest punct al argumentației sale, Sfântul Pavel se folosește de o formă literară tipică iudaismului palestinian, adoptând *testimoni*⁶. Textele citate din Vechiul Testament sunt

5. Prezenta analiză se folosește de discuțiile următorilor autori: Ch. D. STANLEY., *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74; Cambridge, 1992, 89-99; D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 118-119, 145, 179-184; J. A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction*, AB 33; New York/London, 1993, 333-339; J. D. G. DUNN, *Romans 1-8*, WBC 38A; Dallas, 1988, 144-157.

6. Numele de *testimonia* derivă de la o operă a Sfântului Ciprian: *Ad Quirinium: Testimoniorum libri tres adversus Iudaeos*. Opera lui Ciprian este un tratat polemic împotriva iudeilor, care făceau apel la texte veterotestamentare pe diverse argumente pentru a polemiza cu

luate din Psalmi, Proverbe, din Isaia și Kohelet. Deși nici unul dintre textele citate nu este luat din Pentateuh, Pavel folosește această listă de *testimonia* pentru a ilustra "cele câte le spune Legea" (3, 19). Teza formulată aici – *nimeni nu este drept* (Οὐκ ἔστιν δίκαιος); toți oamenii păcătuiesc și săvârșesc ceea ce este rău – poate fi confirmată de un text din 2 Ezdra 7, 22-24, însă care nu face parte dintr-o catenă de texte veterotestamentare.

Catena din *testimonia* are efectul unei declarații de verdict al lui Dumnezeu asupra umanității, iar modul în care o folosește Sfântul Pavel evidențiază faptul că ea constituie punctul de plecare al reflecției sale despre condiția omului lipsit de Evanghelie, după cum a demonstrat Keck⁷. Această catenă nu este un simplu adaos la argumentația sa, ci dimpotrivă ea reliefează și mai mult ceea ce el a scris în 1, 18-3,9, constituind astfel punctul culminant al argumentației pauline.

Textele care alcătuiesc catena nu sunt totdeauna citări exacte din Vechiul Testament potrivit textului masoretic (TM) sau a traducerii grecești a Septuagintei. Formula introductivă καθὼς γέγραπται, "așa cum este scris" este o formulă tipică, folosită de către Apostolul Pavel pentru a introduce citări din Vechiul Testament⁸. În acest *florilegium* sunt reunite cel puțin 6 citări din diferite locuri veterotestamentare unite de aceeași tematică, care reflectă în același timp una din metodele omiletice pe care rabinii o numeau "coloana de perle". Se poate vorbi de o structură literară a acestei liste de *testimonia*? Unii comentatori sunt de părere că este vorba de o compoziție strofică: vv. 10 – 12 (2 + 3 rânduri), vv. 13 – 14 (2 + 2 rânduri), vv. 15 – 18 (2 + 2 rânduri)⁹. Este evidentă oricum incluziunea pe care o formează vv. 10 – 18 în οὐκ ἔστιν. Versetele 11 – 12 dezvoltă ideea anunțată de primul vers, printr-o serie de cinci repetiții sinonime pe tema "nu există nici măcar un drept", toate introduse prin οὐκ ἔστιν, a căror aplicabilitate este valabilă pentru întreaga omenire (cf. v. 12 a πάντες). Următoarele patru rânduri (vv. 13 – 14) descriu păcatele vorbirii, fiecare rând se referă la un organ al vorbirii: ὁ λάρυγξ, ταῖς γλώσσαις, τὰ χεῖλη, τὸ στόμα. Versetele 15 – 17 evidențiază păcatele violenței împotriva altor semeni.

Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,

οὐκ ἔστιν ὁ συνίων,

οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.

πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἡχρεώθησαν·

οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα,

[οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός.

τάφος ἀνεφωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν,

ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολοῦσαν,

creștinii. Este o formă literară bine cunoscută în literatura qumranică, ceea ce demonstrează că această formă era cunoscută de către evreii palestinieni în epoca precreștină și creștină.

7. Cf. L. A. KECK., *The Function of Rom. 3:10-18. Observations and Suggestion*, in JERVELL J.-MEEKS W. A. (ed.), *God's Christ and His People. Studies in Honor of Nils Alstrup Dahl*, Oslo-Bergen Tromsø, Universitetsforlaget, 1977, 141-157.

8. Cf. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1996, 202.

9. Cf. C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, I Edinburgh⁶, 1975, 191.

ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν
ὣν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει,

ὁξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,
σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,
καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.

οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Însă este o structură puțin clară și chiar discutabilă. Se observă în orice caz repetarea expresiei οὐκ ἔστιν de șase ori. Trebuie notate de altfel cuvintele cheie care unesc diferitele versete și care se referă la diferitele părți ale corpului uman: gâtul, limba, buzele, gura, picioarele (pe cale) și ochii. Ele evidențiază ideea că înaintea lui Dumnezeu omul în integralitatea sa participă la răul care se săvârșește¹⁰; chiar dacă Keck¹¹ nu socotește că aceste detalii ar fi "într-adevăr utile" pentru interpretarea textului. Citând aceste texte Apostolul Pavel se folosește de oracolele profetice ale iudeilor pentru a demonstra că și ei ca și păgânii se află "sub păcat".

Acest paragraf completează desfășurarea în formă negativă a tezei pe care Sfântul Pavel o expune în *propositio generalis* 1, 16-17. Acuza pe care el o aduce tuturor oamenilor se întemeiază pe statutul lor: necunoașterea Evangheliei lui Dumnezeu care-i încunoștințează despre rolul lui Iisus Hristos în cadrul istoriei umanității. Lipsiți de ajutorul divin, toți oamenii sunt supuși păcatului. Și astfel este starea lor înaintea lui Dumnezeu.

II. Critica textului

Rom. 3, 10-12 (=Ps. 13, 1-3)

- v. 10 καθὼς γέγραπται
ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,
- v. 11 οὐκ ἔστιν ὁ συνίων,
οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.
- v. 12 πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἡχρεώθησαν·
οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός.

Ps. 13, 1-3 (LXX)

- v. 1 εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεός
διέφθειραν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἐπιτηδεύμασιν
οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός.
- v. 2 κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυπεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν
ἀνθρώπων
τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τοῦ θεοῦ
- v. 3 πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἡχρεώθησαν
οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός.

¹⁰ A. FEUILLET, "Le Plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains", *RB* 57, 1950, 350.

¹¹ L. A. KECK, "The Function...", 155, n. 24.

Prima citare enunță teza paulină: v. 10 *"Așa cum este scris: Nimeni nu este drept, nu e nici unul"*. Rom. 3, 10-12 se inspiră din Ps. 13 (LXX), chiar dacă se pare că primele trei cuvinte οὐκ ἔστιν δίκαιος au fost împrumutate din Eccl. 7, 20: ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῇ ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἁμαρτήσεται.

Aceste prime cuvinte rezumă sensul întregii catene de citări: *nici măcar unul nu este drept înaintea lui Dumnezeu*. Dacă se verifică această afirmație în Ps. 14 (TM), sau 13 (LXX), se vede că într-adevăr este afirmat că nu este nimeni care să săvârșească binele, efectiv nici măcar unul, אֵין גַּם אֶחָד, οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός, v. 3. Însă această declarație exclusivă este relativizată de faptul că, potrivit sensului literar al Psalmului, v. 3, exprimă judecata Judecătorului Ceresc: această judecată însăși fiind încadrată în contextul unei lamentări (la origine individuală) rostită de către unul din neamul dreptilor בְּהַרְדּוּר צְדִיק, ἐν γενεᾷ δικαίων, v. 5. Însă dreptii, sunt cei sărmani, v. 6. Potrivit vv. 4, 7, aceste persoane atât dreptii cât și sărmanii reprezintă poporul Israel. Rugăciunea adresată lui Dumnezeu imploră sfârșitul nenorocirilor abătute asupra lui Israel.

Dacă se ține seama de sensul literar al Psalmului, după cum reiese atât din TM, cât și din versiunea LXX, atunci se vede cum Apostolul Pavel a izolat sensul exclusiv al versetului 3, restituindu-i astfel semnificatul original, conservând sensul literar al Psalmului, mai ales pentru faptul că v. 3 reliefează o judecată a Judecătorului ceresc.

Pavel a folosit același procedeu și în legătură cu Eccl. 7. La v. 20 se afirmă că nu există nici măcar un drept: TM Qo 7,20 – אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹבוֹ וְלֹא יִהְיֶה אִישׁ בְּיָדוֹ (pentru textul LXX vezi mai sus). Însă, la fel ca și pentru Ps. 14/13, și aici afirmația rezultă relativizată de către v. 15, unde se constată cu resemnare că și un drept poate pieri în pofida dreptății sale. Că cele două afirmații sunt contradictorii depinde de stilul complex al Ecclesiastului, care nu este cazul de a-l aprofunda aici. Aceeași idee se întâlnește și în unii Psalmi qumranici 1QH 9,14: 1QH^a 9,14 ח צדק כול במשפּתֶּךָ כִּי לֹא *"Nimeni nu este drept întru judecata Ta, niciunul nu este nevinovat înaintea judecății Tale"* cf. și 1QH^a 4,30 יִדְעֵתִי כִּי לֹא לֵאגוֹשׁ צִדְקָה וְלֹאֲעֵא לִכֵּן אָדָם תוּ,

Faptul că Sfântul Pavel citează aici din Ps. 13 și nu din textul asemănător al Ps. 52 este evident din incluziunea în οὐδὲ εἰς (= οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός), de la sfârșitul v. 10 și din folosirea termenului χρηστότητα și nu ἀγαθόν de la sfârșitul v. 12b.

Apostolul Pavel începe lista citând Ps. 13d, sărind astfel primele 3 rânduri ale Psalmului, ceea ce nu poate fi o coincidență. Descrierea activității celor ἄφρων pe care Psalmistul o face în v. 1a-c este în mod clar nepotrivită scopului urmărit de Pavel care vrea să pună sub acuzație pe toți oamenii. Aceeași operație atentă din partea Apostolului se vede și în Ps. 13,2a care este omis. Sfântul Pavel folosește numai acele părți din Psalm care descriu pe larg situația păcătoasă a "tuturor" (v. 3a) pe care le-a introdus în alcătuirea "citării" sale, în timp ce materialul irelevant l-a lăsat pur și simplu de-o parte.

Folosirea termenului δίκαιος (Rom. v. 10b) în locul expresiei ποιῶν χρηστότητα (Ps. 13,3d). De altfel evidența textuală este unanimă în ambele tradiții, introducerea aici a unui cuvânt din familia lexicală δικ- nu poate fi decât paulină, având în vedere importanța acestui radical în contextul Epistolei către

Romani. Mai mult decât atât textul i-ar fi fost de puțin folos Apostolului în formularea sa originară. După cum declarația rezumativă din Rom. 3, 9 arată în mod clar punctul de vedere al Sfântului Pavel expus în Rom. 1, 18 - 2, 29; nu numai faptul că nu există nici unul care să înfăptuiască "binele" (χρηστότης) potrivit putinței umane, ci mai ales că toți în mod egal și nediscriminat se află sub puterea păcatului (ὅφ' ἁμαρτίαν) și de aceea sunt lipsiți de adevărata îndreptare (δικαιοσύνη) înaintea lui Dumnezeu (3, 20; cf. 2, 13). Dat fiind faptul că argumentația din Rom. 2 lasă deschisă posibilitatea unora încă de a putea ajunge la îndreptare, printr-un proces de angajare fidelă potrivit cerințelor lui Dumnezeu (2, 7-10, 13 - 16, 26 - 27), această judecată empirico-filosofică expusă pe larg în Rom. 1, 18 - 2, 29 trebuie să fie întărită acum și absolutizată prin apelul la autoritatea Scripturilor Sfinte care dau mărturie în mod clar despre falimentul putinței gândirii omenești actuale a tuturor oamenilor, și în același timp despre incapacitatea umană de a ajunge modelul dumnezeiesc. Ampla formulare a Sfântului Pavel din v. 10 îndeplinește un rol crucial în cadrul pericopei de care ne ocupăm, introducând și rezumând sensul întregii catene de citări veterotestamentare.

Folosirea lui οὐδὲ εἰς în locul expresiei οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός în v. 10. Unele Manuscrise ale LXX (- Ga / omittunt L' 55) urmează Textul Masoretic punând această ultimă frază sub obel sau omițându-o în întregime, însă nici unul nu indică o formulă alternativă celei întâlnite în Rom. 3, 10.

Formularea paulină este sigură, cu toate problemele textuale legate de cea de a doua menționare a frazei Septuagintei în 12c. Dat fiind faptul că întreaga catenă de citări (vv. 10 - 18) pare a fi compusă *in anticipo*, posibilitatea unei erori datorate memoriei trebuie exclusă. Versetul 12c arată de altfel că Pavel este capabil să reproducă propria formulare așa cum ar fi dorit să fie făcută. Faptul că întreaga pericopă indică o îngrijită și echilibrată structură retorică sprijină părerea potrivit căreia v. 10 a fost construit în baza finalității sale retorice, astfel încât să creeze o formulare mai concisă și să evite superfluiul cu v. 12c, unde οὐκ ἔστιν a fost menținut din motive structurale.

Omiterea de către Apostolul Pavel a Ps. 13, 2a, unde psalmistul descrie lucrarea lui Dumnezeu în ceruri, este motivată de faptul că această descriere nu se încadrează cu intenția argumentării pauline, adică punerea sub acuză a întregii umanități ca fiind păcătoasă și care are deci nevoie de îndreptarea lui Dumnezeu. Într-o pericopă în care unitatea retorică constituie o preocupare evidentă nu trebuie să ne surprindă faptul că unele elemente ar fi putut fi lăsate de-o parte.

Cea de a doua citare v. 11 "nu-i cine să'nțeleagă, nu-i cine să'L caute pe Dumnezeu!" este împrumutată din Ps. 13, 2 (cfr. Ps. 53, 3). Psalmul 13, 2 (LXX), traduce: τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν, "*ca să vadă dacă există vreunul care să'nțeleagă sau să'L caute pe Dumnezeu*", care este o traducere a TM ebraic, însă nu în mod exact: לְדַארוּהוּ מִשְׁכַּחֵיךְ יְרֵשׁ אֶת־לְחֵיךְ.

Textul grec al LXX urmează TM adăugând totuși conjucția ἢ, în timp ce siriaca interpune copula. Există uşoare variante în singurele manuscrise (în particular 1221), însă de puțină importanță, care par să fie datorate influenței textului din Rom. 3, 11. Sfântul Pavel apare deci destul de liber în modul de a cita: în cadrul catenei fraza interogativă devine indicativă. Afirmatia ipotetică a Vechiului Testament (TM "*ca să vadă dacă este vreunul care înțelege, vreunul care-L caută*")

pe Dumnezeu") aici devine o netă afirmație cu intenția de a da o dimensiune universală textului.

Înlocuirea negației οὐκ cu εἰ (v. 11a) și adăugarea lui οὐκ ἔστιν la v. 11b.

Ambele schimbări pot fi explicate în baza aceluiași interes retoric urmărit de către Sfântul Pavel. Nu numai faptul evidenței textuale unificate în cele două părți luate în considerație, dar și repetarea lui οὐκ ἔστιν în Rom. 3, 11 face imposibilă o retroversiune exactă a textului în contextul original al LXX¹². În contextul paulin, pe de altă parte, modificarea textului urmărește crearea unui efect retoric, potrivit celor cinci anafore din vv. 10 - 12, care constituie punctul culminant al întregii pericope.

*Adăugarea articolului determinativ ὁ înaintea participiilor substantive*¹³ συνίων și ἐκζητῶν în v. 11 și ποιῶν în v. 12. Tradiția manuscrisă a LXX este unanimă în omiterea articolului înaintea celor două participii din Ps. 13, 2, însă evidența tradiției este împărțită în ceea ce privește v. 3. Această discrepanță deschide posibilitatea de a ne întreba dacă Sfântul Pavel a folosit un text grec care conținea articolul în v. 3, și nu în v. 2 sau a fost el însuși cel care a standardizat textul din cauza paralelismului retoric. Trebuie evidențiat faptul că toate manuscrisele care conțin articolul în v. 3 adaugă de obicei citarea catenei Rom. 3, 13 - 18 la sfârșitul Ps. 13, 3. Asimilarea la textul paulin constituie astfel o posibilă explicație a introducerii articolului în v. 3. *Vorlaga* Sfântului Pavel în mod aparent conține numai forma participiului indefinit în toate cele trei locuri în concordanță cu majoritatea variantelor LXX. Ceea ce divide în oarecare măsură mărturiile manuscrise ale omiterii articolului în locurile pauline este rezultatul asimilării din partea scribilor a unei tradiții primare a LXX. Potrivit aparatului critic al ediției Nestle, uncialele B și G sunt singurele texte care omit articolul în toate cele trei locuri. Codicele A omite articolul înaintea verbului ποιῶν în v. 12 și în mod aparent în v. 11a, însă nu în v. 11b potrivit listei lui Nestle, însă potrivit lui Tischendorf este clar că codicele A omite articolul. Aceeași linie este urmată de manuscrisele pe care Nestle le citează ca "pc" în v. 11a, care par a fi o parte a mărturiei constante urmată de tradiția manuscriselor bizantine, **℣** citată în v. 12b. Alte manuscrise omit numai primul articol (81 1241 sa) sau ultimul articol (Ψ și restul tradiției bizantine, **℣**). În contextul paulin adăugarea articolului nu este numai stilistică¹⁴ care vrea să absolutizeze faptul că nu există "*nici măcar unul*" care să corespundă descrierii din vv. 10 - 12. Socotim că prezența articolului determinant se datorează elaborării pauline¹⁵.

În contextul paulin aceste cuvinte vor să exprime că nedreptatea oamenilor este accentuată de nebunia lor, de incapacitatea lor de a înțelege, de faptul că ei nu-L caută pe Dumnezeu, Creatorul lor. Această afirmație din lista de *testimonia* constituie ecoul textului din Rom. 21, unde se spune că păgânii n-au știut să-L cinstească pe Dumnezeu și să-I mulțumească; cfr. 2 Ezdra 7, 23: "*Au ajuns să declare*

12. Cf. Ch. D. STANLEY, "Paul and the Language of Scripture...", 91.

13. Cf. Blass - Debrunner, § 413, 1.

14. Cf. D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 132.

15. Cf. anche Ch. D. STANLEY, "Paul and the Language of Scripture...", 92.

că *Cel Prea Înalt nu există*". Astfel, apostolul acuză nu numai idolatria păgână dar și autoîndreptățirea iudeilor.

v. 12a *"Toți s'au abătut, împreună netrebnici s-au făcut"*. Sursa documentară a acestor cuvinte o constituie Ps. 13, 3. Este vorba de o citare ad literam a LXX, πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρεώθησαν, care în acest caz, este o traducere exactă a Ps. 14, 3 (TM): תכל יתדו באלתו. Oamenii nu numai n-au știut să-L caute pe Dumnezeu, însă în nebunia lor s-au îndepărtat toți în mod deliberat de El și de căile pe care El ar fi vrut ca ei să le urmeze. De aici derivă pervertirea lor, o afirmație care devine ecoul, și în acest caz, al textului din Rom. 1, 21b-23.

Cât privește termenul χρηστότητα din v. 12, manuscrisul uncial R și Psaltirea Galicană a lui Ieronim citesc ἀγαθόν în Ps. 13, 3b în loc de χρηστότητα, care apare în MSS B S U L A et al. O variabilitate asemănătoare poate fi observată și în textul paralel al Ps. 52, 1 - 4, unde ἀγαθόν este varianta dominantă. Tradiția paulină citește în acest caz χρηστότητα cu majoritatea tradiției manuscrite a Ps. 13. Varietatea formelor din textul LXX constituie rezultatul influenței reciproce dintre două texte paralele, însă diferite ca tradiții psalmice.

v. 12b *"Nu-i cin să facă binele, nu, nu-i nici măcar unul"*. Această sentință este o altă citare din Ps. 13, 3 (LXX): οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός, *"nu-i cin să facă binele, nu-i nici măcar unul"*. Pervertirea oamenilor e agravată de faptul că ei nu caută să împlinească binele pe parcursul vieții lor. Manuscrisele B, 6 și 1739 omit οὐκ ἔστιν; în cea de a doua parte a citării și se deosebesc astfel de LXX; mss. A, D, G ψ și textul tradiției *koine* citesc însă cu οὐκ ἔστιν. E de preferat citirea textului fără οὐκ ἔστιν inițial care foarte probabil a fost asimilat de către textul paulin sub influxul LXX sau din motive structurale de Apostolul Pavel însuși.

Rom. 3, 13 ab (=Ps. 5, 10)

GNT τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν,

LXX Ps. 15:10b τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν¹⁶ ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν

TM Ps. 5:10b: פתח גרוגם יתליקן

Versetul nu oferă probleme de critică textuală pentru Noul Testament.

v. 13ab *"Mormânt deschis e gâtul lor; cu limbile lor au viclenit"*. Lista continuă cu o citare împrumutată din Ps. 5, 10, care redă în mod exact versiunea LXX, care la rândul ei este o traducere literală a textului ebraic masoretic. Versetul care urmează în catena de citări (Rom. 3, 13c) este adăugat la sfârșitul Psalmului 5, 10 în versiunea Sahidică. Potrivit textului original, Psalmistul se descrie pe sine însuși ca pe o persoană al cărei comportament este dominat de exigența dreptății înaintea lui Dumnezeu și care se deosebește de "lucrătorii nelegiurii". Pentru Sfântul Pavel, toți oamenii sunt caracterizați de fapte josnice și înșelătorii grosolane. Și această afirmație constituie ecoul textului din Rom. 1, 29: *"Sunt plini de toată nedreptatea, ...de răutate, viclenie, de înșelăciune..."*.

16. Add. stichum iōs ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν Sa: adaos dependent de Rom. 3, 13c.

Rom. 3, 13 c (=Ps. 139, 4).

GNT ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν

LXX Ps. 139:4 ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν

TM Ps. 140:4 תחת עבתת שפתימו¹⁷

Versetul nu prezintă probleme de critică a textului nici pentru Noul Testament, nici pentru textele Vechiului Testament. Ca și în prima parte a v. 13, tradiția paulină și cea a LXX sunt unanime în lectura textului și întru totul de acord.

v. 13c "*Venin de aspidă-i sub buzele lor*". Din gura oamenilor ies cuvinte vătămătoare și ucigătoare. În acest punct lista citează Ps. 140, 4, redând în mod fidel textul LXX, care la rândul său este o traducere literală a TM. Septuaginta traduce prin termenul ἰὸς orice specie de reptilă. Tradiția iudaică se exprimă în termenii עכביש 1QPsa. (cfr. Is. 59,5; Iov 8,14) עכביש Tg. L. Koehler e W. Baumgartner caută explicarea termenului עכשור făcând apel la evidența lexicografică arabă pentru a-l identifica cu veninoasa viperă cu corn. Păianjenul din varianta Psalmului qumranic poate fi explicată prin faptul că această insectă era considerată veninoasă ca și scorpionul sau vîșpera.

Rom. 3, 14 (=Ps. 9, 28)

GNT ὢν τὸ στόμα ἄρᾱς καὶ πικρίας γέμει,

LXX Ps. 9:28 οὗ ἄρᾱς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου,

TM Ps. 10:7 אלה פיהו מדמות ותך

v. 14 "*De blestem li-i gura plină și de amărăciune*". Autorul catenei citează Ps. 10, 7 (=LXX 9, 28), însă nu în mod exact. Septuaginta citește: "*a cărui gură este plină de blestem, de amărăciune și de înșelăciune*", ceea ce este o amplificare a originalului ebraic: "*gura lui e plină de înșelăciune și de silnicie*". În alte exprimări verbale, oamenii când vorbesc, manifestă o violență verbală care nu este decât o batjocorire a inefabilității lui Dumnezeu. Textul din Romani nu pare a se datora unei variante, ci mai degrabă unei modificări deliberate din partea Sfântului Pavel, pentru a-l adapta la ritmul construcției.

În acest verset se remarcă schimbarea formei singulare a pronumelui relativ în plural. Este unul din exemplele cele mai evidente de adaptare textuală din întregul *corpus paulinum*, pronumele plural care apare în citarea paulină împrumutată din Ps. 9, 28 este întru totul nepotrivit cu structura persoanei a treia singular. Însă această schimbare corespunde în mod evident punctului de vedere paulin: ceea ce Psalmistul afirmă în mod generic despre omul "păcătos" (ὁ ἁμαρτωλός, vv. 24, 25, 36) Sfântul Pavel aplică la "întreaga umanitate" (πάντες Rom. 3, 12a), asumând astfel o valoare universală, adică toți oamenii în mod egal sunt ἁμαρτωλοί. Tradiția textuală este unanimă și neîmpărțită în ceea ce privește

17. עביש (păianjen), 11QPsa, (cfr. Is. 59,5; Iov 8,14) עכביש Tg; עכשור; אג (ἀσπίδων); Cf. P. W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (Studies on the Texts of the Desert of Judah vol. XVII)*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997, 79, 111; L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament III*, Leiden, 1983. 778b.

această schimbare care trebuie să fie atribuită activității redacționale a Apostolului Pavel.¹⁸

Omiterea pronumelui αὐτοῦ după substantivul τὸ στόμα. Chiar dacă ar fi schimbat forma singulară a pronumelui în plural, după cum sugerează unele manuscrise, (αὐτῶν B 17 33 Cyp) sau ar fi omis-o în întregime (potrivit tradiției majoritare), adaptarea în cazul nostru este clar paulină și încearcă să reducă discrepanța dintre forma pleonastică a singularului din textul Psalmului și pronumele plural (ὧν) pentru care Sfântul Pavel optează în textul său.

Schimbarea poziției lui ἄρῳς. Împreună cu tradiția textuală, unitară de ambele părți, se poate presupune că Apostolul Pavel și-a dat seama de dificultatea variantei originale (unde forma ἄρῳς este corelată în mod firesc cu πικρίας e δόλου) și în consecință încearcă să restituie ceea ce pare a fi ordinea firească a cuvintelor. Ipoteza potrivit căreia schimbarea a fost prioritară pentru Pavel nu poate fi exclusă în totalitate, însă faptul că se întâlnește într-un verset și un text care este marcat deja de numeroase schimbări și adaptări face astfel mai plauzibilă posibilitatea originii pauline a schimbării.

Omiterea lui δόλου. Potrivit lui Dietrich-Alex Koch¹⁹ prezența substantivului ar fi fost improprie după verbul ἐδολιοῦσαν din v. 13b și, din dorința de a respecta unitatea retorică a pericopei Sfântului Pavel, l-a omis.

Prin schimbarea poziției verbului γέμει, Apostolul Pavel încearcă să îmbunătățească simetria retorică a combinației de citări. Celelalte verbe finite din cadrul pericopei (cu excepția expresiei emfaticе οὐκ ἔστιν) apar în poziția finală a frazei (cf. vv. 12a, 13b, e 17). Prin plasarea verbului γέμει la sfârșitul frazei Sfântul Pavel încearcă să dea o mai mare uniformitate structurală pericopei, obținând astfel un paralelism structural cu verbul ἐδολιοῦσαν din v. 13b.

Rom. 3, 15-17 (=Is. 59, 7-8)

v. 15 ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,

v. 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

v. 17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.

v.7 οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

v. 8 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἶδασιν καὶ οὐκ ἔστιν κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν αἱ γὰρ τρίβοι αὐτῶν διεστραμμέναι ὥς διοδεύουσιν καὶ οὐκ οἶδασιν εἰρήνην

Cf. LXX Prov. 1:16 οἱ γὰρ πόδες αὐτῶν εἰς κακίαν τρέχουσιν καὶ ταχινοὶ τοῦ ἐκχέαι αἷμα

TM Prov. 1:16 כִּי דַגְלִיגַם לְדַע יִדְוָצוּ וַיִּמְחְדוּ לְשֹׁפָרִים

În ceea ce privește textele Vechiului Testament e destul de dificil de stabilit care ar fi primul dintre texte și care variante se datorează dependenței de textul paralel. Textul Sfântului Pavel pare a fi dependent în mod exclusiv de cel isaian.

v. 15 "*Grabnice le sunt picioarele să verse sânge*". Violența izvorăște din persoana umană în totalitatea ei, nu numai din cuvintele sau faptele sale. Menționarea

18. Cf. Ch. D. STANLEY, "Paul and the Language of Scripture...", 93.

19. Cf. D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 116 n. 3.

vărsării de sânge și a violenței le întâlnim și în Rom. 1, 29; catena citează de această dată Isaia 59, 7 sau Prov. 1, 16, însă citarea nu corespunde în mod exact nici unui din cele două texte veterotestamentare. Textul Septuagintei din Isaia 59, 7 citește: *"picioarele lor aleargă spre fărâdelegi, grabnice a vărsa sânge"*. Prov. 1, 16 (LXX) citește: *"Fiindcă picioarele lor aleargă numai spre rău, iar ei zoresc să verse sânge"*. În ambele cazuri versiunea LXX corespunde textului ebraic. Profetul Isaia deplânge păcatele lui Israel și lipsa de dreptate; Apostolul Pavel aplică cuvintele profetului la condiția generală a tuturor oamenilor.

Omiterea particulei δέ. Evidența textuală a acestei omiteri minore este sprijinită în întregime de tradiția manuscrisă a LXX. Lăsând la oparte această particulă inițială de legătură, se vede foarte bine cum Apostolul Pavel, după cum am avut posibilitatea să ne dăm seama din analiza făcută în cele de mai sus, știe să folosească textul biblic. Este o omisiune voită de către Apostol, pentru a reda cât mai fidel și a păstra unitatea compoziției sale.

Înlocuirea adjectivului ταχινός cu ὀξύς. Radicalul grec ταχ- în versiunea Septuagintei traduce în cea mai mare parte a cazurilor radicalul ebraic מרד. Acest fapt împreună cu evidența textuală a tradiției manuscrite majoritare sprijină fără îndoială forma ταχινόι ca fiind varianta originală a textului nostru. Chiar dacă familia conceptuală derivată de la radicalul ταχ- este prezentă peste tot în literatura greacă, adjectivul ταχινός este o formă rară care se întâlnește numai în poezie în timp ce ταχύς apare în proză tardiv. În Noul Testament, în afara textului de care ne ocupăm, adjectivul ταχινός apare de 7 ori în Apocalipsă. Nu trebuie să ne surprindă dacă această formă inuzitată va fi înlocuită în scrierile de mai târziu cu forma înrudită ὀξύς. Cum a avut loc acest fenomen este greu de explicat aici, mai ales că această formă se datorează evoluției limbii grecești. Dacă modul întrebuirii celor două forme este mai greu de lămurit, nu același lucru se poate spune despre poziția emfatică pe care Sfântul Pavel o acordă formei ὀξεῖς în cadrul citării sale. În textul profetului Isaia deplângerea păcatelor lui Israel este descrisă cu ajutorul a două afirmații paralele: *"picioarele lor aleargă spre fărâdelegi, grabnice a vărsa sânge"*, în timp ce în Apostolul Pavel cele două afirmații paralele sunt reelaborate și reduse la una singură *"grabnice le sunt picioarele să verse sânge"*, la care se adaugă schimbarea adjectivului și suprimarea unei părți a propoziției.

Această adaptare a textului isaian este evident că se datorează îndemnării Apostolului care, fără să schimbe esența conținutului profetic redă într-o manieră concisă și frapantă graba celor care săvârșesc astfel de fapte, întărind și subliniind vinovăția celor care urmează o astfel de cale.

Omiterea expresiei ἐνι πονηρίαν τρέχουσιν în v. 15 de către Sfântul Pavel se poate explica pe linia celor afirmate mai sus despre schimbarea lui ταχινός cu ὀξεῖς. O explicație posibilă a acestei adaptări ține și în cazul de față de interesul retoric al Sfântului Pavel care-l determină să facă această schimbare a textului original.

Citind αἴμα fără ἀνοάτιον. Adăugarea adjectivului ἀνοάτιον (inocent, nevinovat) într-un număr de manuscrite ale LXX (V L¹ Q^{ms} 62 403 407 449 544 Thdr Hier), imediat după substantivul αἴμα constituie o mărturie evidentă a încercărilor de a corecta textul grec al LXX și de a-l conforma Textului Masoretic.

În manuscrisele textului paulin nu există nici-o evidență a acestui adjectiv. E dificil de știut de ce Sfântul Pavel a omis un termen care ar fi putut da mai mare greutate acuzațiilor sale împotriva stării de păcătoșenie a tuturor oamenilor.

Omiterea frazei: καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἁφρόνων. Aici este evidentă mâna Sfântului Pavel și nu este nevoie de nici o altă explicație. Koch²⁰ este de părere că această omisiune este paralelă cu cea din Ps. 13, după cum am văzut în analiza vv. 10-12. În ambele cazuri, un rând care atribuie comportamentul poporului propriei "stupidități" este omis (cf. Ps. 13, 1a) probabil deoarece intra în conflict cu accentul pe care Sfântul Pavel îl pune pe vinovăția morală a celor care săvârșesc astfel de fapte. Problema interpretării pauline constă în faptul că ambele texte descriu comportamentul unui grup particular al poporului, și nu al întregii umanități fapt care ar corespunde perspectivei pauline. Omițând aceste elemente particulare Apostolul Pavel folosește profeția respectivă interpretându-o în baza argumentării sale, adică toți oamenii în mod egal se află "sub stăpânirea păcatului" (v. 9).

v. 16 "Pustiire și nenorocire sunt în căile lor". Oriunde picioarele îi conduc, în urma lor oamenii lasă numai distrugeri și pustiiri. Isaia 59, 7b este citat potrivit LXX care traduce în mod fidel TM.

În v. 17 există o schimbare a verbului între textul LXX și textul NT. "Și calea păcii n'au cunoscut-o". Lista continuă cu o citare din Isaia 59, 8, care în versiunea LXX sună astfel: "iar calea păcii nu cunosc", care este o traducere exactă a originalului ebraic. Textul paulin are οὐκ ᾔγνωσαν "n-au cunoscut" în loc de οὐκ οἶδασιν "nu cunosc"; perfectul ebraic poate fi tradus în ambele moduri.

Înlocuirea formei οἶδασιν cu ᾔγνωσαν. Potrivit lexicografilor, diferența dintre verbele οἶδα și γινώσκω este mai degrabă asemănătoare diferenței în română dintre verbele a ști și a cunoaște. În timp ce οἶδα este o formă de perfect rezultativ "am văzut deci știu" care se bazează pe o percepție a ochiului minții și deci a unei cunoașteri teoretice verbul γινώσκω are sensul unei cunoașteri dobândite în urma unei experiențe²¹. Însă, cum între toate sinonimele pot avea loc suprapuneri de semnificat, același lucru s-a întâmplat și cu cele două verbe, după cum atestă tradiția manuscriselor grecești. În textul de care ne ocupăm evidența paulină este absolută, în timp ce tradiția LXX sprijină ambele forme verbale οἶδασιν și ᾔγνωσαν. Tradiția manuscrisă majoritară citește οἶδασιν, și această variantă este sprijinită de către mss unciale Q S B V de către tradiția lucianee (LXX^L) și de către tradiția catenelor, în timp ce varianta alternativă ᾔγνωσαν se întâlnește în mss. unciale A și Q^{mg} 403, o parte a tradiției Hexaplarice (oI') MSS 403, și scriitori ecclesiastici Clement, Eusebiu, Ieronim. Putem deduce deci că Sfântul Pavel în acest loc urmează formularea propriei sale *Vorlage*. Pe de altă parte se poate afirma că forma γινώσκω este mai bine adaptată contextului paulin și mai ales scopului argumentației sale decât οἶδασιν deoarece γινώσκω reflectă mai bine sensul responsabilității personale²². Astfel de persoane nu au cunoscut frumusețea și deplinătatea vieții, a unei vieți trăite din plinătatea binecuvântării dumnezeiești.

20. Cf. D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 119.

21. Cf. A. HORSTMANN, οἶδα in *DENT* II, 549-550.

22. Cf. Ch. D. STANLEY, "Paul and the Language of Scripture..." 98.

Rom. 3, 18 (= Ps. 35, 2).

v. 18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

v. 2a φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἁμαρτάνειν ἐν ἑαυτῷ

v. 2b οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ

TM Ps. 36:2b זִלְגָּל עֵינָיו לֹא יִירָא אֱלֹהִים

v. 18 *"Nu-i frică de Dumnezeu înaintea ochilor lor"*. Ps. 36, 2b este citat în mod exact potrivit LXX care redă în mod exact textul masoretic.

Omiterea v. 2a. Ca și descrierea celor ἄφρονων din Ps. 13, 1 (Rom. 3, 10), la fel în acest caz menționarea lui παράνομος este într-un tot nepotrivită scopului urmărit de Sfântul Pavel în Rom. 3, 10-18. Omitând primul verset al Psalmului și adaptând gramatica celui de al doilea verset, Apostolul Pavel îndreaptă atenția cititorului din versetul respectiv, de la persoana răufăcătoare spre calitatea faptelor sale. În noul context paulin, versetul este folosit ca probă concludivă a tot ceea ce afirmase mai înainte rezumând întreaga acuză în fraza: *"nu-i frică de Dumnezeu înaintea ochilor lor"*. Eliminând astfel primul verset al Ps. 35, 2 Apostolul Pavel produce un extraordinar efect retoric.

Schimbarea lui αὐ τοῦ cu αὐτῶν. Schimbarea singularului pronumelui în plural vizează aplicabilitatea sa generală după cum am văzut peste tot în Rom. 3, 10-18, în cazul schimbării formelor singularului în plural. Schimbarea se datorează activității redacționale a Apostolului, iar evidența textuală susține această concluzie.

III. Originea și rolul catenei

Întrebarea care se pune în mod spontan este: de unde Sfântul Pavel a luat această catenă? Nu numai fiecare text în parte, citările în particular (ex. v. 10), ci întreaga catenă. Evidența complexitate a catenei indică că într-adevăr Rom. 3, 10-18 nu poate fi o compoziție întâmplătoare născută în momentul dictării epistolei, ci mai degrabă o compoziție gândită și meditată care urmează un anumit plan. În ceea ce privește alegerea textelor, ordinea în care sunt citate și adaptate, este clar că Rom. 3, 10-18, presupune un efort pregătitor și o elaborare anticipată mult mai mare decât pregătirea unei singure citări. Prin amplexarea textelor scripturistice folosite, catena noastră corespunde altor citări cum ar fi cele din Rom. 9, 25-29; 18-21; și 15, 9-12. Dacă se abandonează ipoteza potrivit căreia epistolele pauline s-au născut în momentul dictării lor, și dacă se presupune de altfel că Sfântul Pavel folosește textul Scripturii în mod independent, atunci chiar și o compoziție de citări așa de amplă nu este deloc surprinzătoare – cel puțin în cazul epistolei către Romani.²³

În favoarea originii pauline a catenei pe care am analizat-o pot fi și următoarele elemente.

1. **Stabilitatea fundamentală a textului NT.** Este un prim element care nu trebuie trecut cu vederea deoarece ne permite să lucrăm pe un text relativ sigur și care nu pare a fi făcut probleme în transmiterea lui.

2. **Textul folosit.** Reiese destul de clar că Sfântul Pavel folosește textul Septuagintei, care text ar fi avut la dispoziție e discutabil; din textul nostru reiese

23. Cf. D.-A. KOCH, "Die Schrift...", 183.

că-l urmează destul de bine în cele mai multe cazuri, iar când diferă se reușește înțelegerea motivelor. LXX constituie textul de bază. Acest fapt nu este indiferent pentru cercetarea noastră. Unii studioși²⁴ socotesc că Apostolul Pavel s-a folosit de un text preexistent aducând drept probe catene asemănătoare (pe aceeași temă), întâlnite în textele de la Qumran (ex. CD 5, 13 – 17; 4 Ezd 7, 22 – 24). În mod evident aceste texte "paralele" sunt scrise în ebraică; catena noastră, dacă circula deja ca text preexistent, trebuie să fi fost în limba greacă, astfel încât paralelismul textual devine destul de dificil, trebuie să presupunem existența aceleiași tradiții de limbă greacă, ceea ce nu este sigur. Alții invocă în această privință un text întâlnit în Iustin (sec. II), *Dialogul cu Iudeul Trifon*: 27, 3.

Diferența de adaptare a aceluiași text și mai ales introducerea lui în context (Iustin îl folosește pentru a demonstra împietrirea Iudeilor de a nu accepta Evanghelia!) pun în dificultate ideea unei surse comune. Fără nici o altă evidență este clar că este mult mai ușor să credem că Iustin a împrumutat ideea de la Sfântul Pavel pe care a adaptat-o scopului urmărit de el.

3. Modul în care este folosit textul LXX. Apostolul Pavel demonstrează o anumită libertate în folosirea Septuagintei: adaptările, schimbările, omisiunile, inversiunile, aceeași compilație de diferite texte cu greu ne poate face să presupunem existența unei singure tradiții manuscrite. Au fost selectate texte particulare potrivit scopului înseși al catenei, nu independent de aceasta. Determinatele alegeri textuale au fost făcute pentru a servi în mod exact acea catenă și nu altele.

4. Compoziția. Adaptările pe care Sfântul Pavel le face, alegerile operate sunt evidente în compoziția acestei catene, care pare destul de îngrijit alcătuită. Unii exegeți nu văd nimic particular, însă se poate observa clar că textul are o notă stilistică a sa și chiar retorică, după cum am văzut. Se poate observa de asemenea cum Apostolul Pavel a construit textul său plecând de la o afirmație generală: Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς continuând cu o anaforă (seria de οὐκ ἔστιν) care încadrează o afirmație care-i privește pe "toți" (πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἡχρεώθησαν). Cea de a doua strofă, în schimb se concentrează în întregime asupra mijloacelor prin care se exprimă răutatea care izvorăște din cuvintele lor (gâtul, limba, buzele, gura). Cea de a treia strofă prin imaginea folosită, și anume aceea de "cale", [se] arată faptele rele ale omului. Catena se încheie reluând motivul inițial al lui οὐκ ἔστιν drept concluzie. Nu numai că se poate determina o structură îngrijită a catenei, dar și un argument unitar, cu o funcție retorică (repetiția anaforică în particular), de la o afirmație generală la o specificare a sa. Afirmația generală în prima strofă e detaliată, nimeni nu este drept vrea să însemne că nu este nimeni care să înțeleagă, să-L caute pe Dumnezeu, nimeni care să facă binele, deci toți sunt corupți. Această afirmație este de altfel explicată în cele două strofe care urmează referindu-se la cuvinte și fapte: nimeni nu este drept în cuvinte și fapte. Concluzia rezumă totul în atitudinea religioasă fundamentală: nimeni nu este drept pentru că nimeni nu are frică de Dumnezeu. Unitatea catenei rezultă

24. Cf. L. A. KECK, "The Function...", 148-149; M. C. ALBL, "And Scripture Cannot be Broken". *The Form and Function of Early Christian Testimony Collections*, Leiden-Boston-Köln, 1999. 172-177.

destul de evident. Această unitate poate, pe de o parte să sprijine ipoteza unei pre-existențe a catenei sau pe de altă parte să sublinieze genialitatea Sfântului Pavel în a compune argumentările sale (cele două posibilități nu se exclud dacă se presupune că Apostolul Pavel a compus mai întâi catena și apoi a introdus-o în acest context).

5. Introducerea sa în context. Acesta este elementul cel mai important pentru a decide de unde și cum Sfântul Pavel a luat această catenă. Este vorba de fapt de a încerca să înțelegem dacă această catenă de citări se înscrie bine în context, face parte integrantă din argumentație, și în acest caz este foarte probabil ca însuși Apostolul Pavel să o fi compus, sau dacă este numai o juxtapunere, și în acest caz se poate demonstra mai ușor pre existența sa autonomă (aceste două lucruri sunt posibile împreună după cum am văzut). Problema nu este simplu de rezolvat, deoarece este nevoie de o analiză detaliată și aprofundată a primelor trei capitole ale epistolei cel puțin, o analiză lexicală, structurală și retorică. Complexitatea problemei se mărește dacă trebuie să se decidă dacă contextul este în funcție de citare (acolo vrea să ajungă Sfântul Pavel) sau dacă este mai degrabă contrariul: citarea suportă contextul. Luând apoi în considerare modul destul de variat al folosirii Scripturii din partea Apostolului, în care par prezente și posibile destule modalități de citare a ei, este destul de dificil să luăm o poziție decisivă.

În ceea ce privește rolul catenei 3, 10 – 18, în contextul primelor patru capitole ale epistolei (Rom. 1 – 4), pot fi evidențiate câteva elemente:

a) suntem la sfârșitul unei lungi secțiuni a epistolei, cu v. 21 apare o noutate "acum însă independent de Lege dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat, mărturisită fiind de Lege și de Profeți". În acest final de secțiune (cap. 3) Apostolul Pavel folosește în mod frecvent Scriptura, iar catena noastră constituie punctul culminant al argumentației scripturistice.

b) contextul apropiat al catenei citate vv. 9 – 10a și vv. 19 – 20 poate furniza un element de interpretare, în particular προηγουμένως (am demonstrat noi mai înainte), catena pare să confirme întreg discursul făcut în capitolele precedente. Astfel πάντας la v. 9, πᾶν și πᾶς din v. 19 și πᾶσα σὰρξ din v. 20 clarifică caracterul catenei citate punând în relief validitatea universală a afirmațiilor pe care le conține, fapt care confirmă desfășurarea gândirii pauline din capitolele precedente în care Apostolul pune pe același plan atât Iudeii cât și Grecii, "nici măcar unul", eliminând orice barieră socio-religioasă care-i despărțea în baza axiomei teologice despre imparțialitatea lui Dumnezeu: οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ ("la Dumnezeu nu există părtinire"! cf. Rom. 2, 11).

c) catena nu prezintă elemente lexicale de legătură cu ceea ce o precede și cu ceea ce urmează, adică Apostolul Pavel nu folosește pentru a propune desfășurarea discursului, legându-se de unele elemente particulare ale sale cum face în altă parte. În particular, termenul "păcat" și termenul "lege" sunt absente din cadrul catenei.

d) însă tema generală a dreptății este prezentă ca afirmație generală a catenei, și este întărită de expresia "nici măcar unul". Dacă se admite faptul că Apostolul Pavel în această primă citare a sa a adaptat sursa sa de documentare, se poate socoti că și-a atins scopul.

e) trebuie să amintim și contextul primar al citărilor care alcătuiesc catena: contrapозиția și distincția dintre nelegiuit și drept, unde nelegiuitul era identificat cu păgânul, în timp ce dreptul era în mod obișnuit considerat credinciosul israelit. Apostolul Pavel pare deci să face abuz de modul în care citează Scriptura, aplicând tuturor oamenilor un cuvânt scripturistic care ar fi trebuit să vizeze numai pe israeliți nu și pe nelegiuiții păgâni (care nu cunoșteau Legea ca și membrii poporului ales), însă cum mai înainte eliminase dificultatea punând pe același plan atât Grecii cât și Iudeii, aici el nu face decât să confirme, bazându-se pe autoritatea Scripturii ceea ce demonstrase deja.

f) insistența catenei asupra "nici măcar unul" – "toți" trebuie înțeleasă nu atât ca afirmare a universalității păcatului după cum ar putea fi luată în ea înseși, ci în contextul primelor trei capitole din Romani în care Pavel elimină diferențele, punându-i pe toți oamenii la același nivel, arătând (aici argumentul scripturistic este determinant), cum acest fapt nu este nedrept din partea lui Dumnezeu. Prin aceasta Apostolul Pavel urmărește să pregătească anunțarea îndreptării prin harul lui Dumnezeu pentru toți, în mod nediscriminat²⁵.

Catena pare deci să fie bine pregătită de contextul său precedent, fără de care nu se înțelege, constituind punctul culminant al argumentării care pregătește o nouă desfășurare a gândirii pauline.

25. Cf. J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma, 1997, 73-74; 79-80; 85-91.

FLORIN MARINESCU, *Documente românești din Sfântul Munte*, Editura Mănăstirii Cutlumuș, 1998.

În 1998, la Editura mănăstirii Cutlumuș, din Sfântul Munte Athos, cercetătorul român de origine greacă, Florin Marinescu, publica Ροϋμανικά έγγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Ἀρχεῖο Ἱερᾶς Μονῆς Κουτλουμουσίου (Documente românești din Sfântul Munte. Arhiva Sfintei Mănăstiri Kutlumuș). Ea venea după o alta, din 1977, Τὰ ροϋμανικά έγγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Ἀρχεῖο τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ξηροποτάμου (Documentele românești de la Muntele Athos. Arhiva Sf. Mănăstiri Xiropotamu), apărută la aceeași editură, sub egida Centrului de Studii Neelenice din Atena, ca și în cazul celei dintâi, cu cheltuiala chiar a mănăstirii Xiropotamu.

Este vorba de unul din istoricii tineri a cărui preocupare constantă (timp de 20 de ani) a constituit-o studiul documentelor românești din extrem de bogatele arhive atonite. Aceste volume vin după studii insuficient de extinse, care înfățișau rezultatul unor cercetări ample din anii 1985-87 și continuate ulterior, până azi, la mănăstirile Xiropotamu, Ivir, Simonopetra, Cutlumuș, Zografu, Vatoped și altele, cercetări materializate în lucrări apărute fie la București, fie la Atena (Τὰ ροϋμανικά αρχεῖα τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Σημαντικὴ πηγὴ γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ, *Arhivele românești ale Muntelui Athos. Un izvor important pentru istoria lui*), "Διεθνὲς Συμπόσιο. Το Ἅγιον Ὄρος, χθὲς, σήμερον ἀόριον, 29 oct.–1 nov. 1993", Tesalonic, 1996; *Valorificarea documentelor românești de la Muntele Athos la Centrul de cercetări neogrecești din Atena*, "Anuarul Institutului de istorie și Arheologie-A.D. Xenopol", XXVI/1, 1989, Iași; Τὰ μετόχια τοῦ Βατοπαίδιου στὴν Ροϋμανία (*Mētoacele Vatopedului în România*), "Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαίδιου", vol. I, Atena, 1997; Τὰ ροϋμανικά έγγραφα τοῦ Πρωτάτου καὶ τῶν μονῶν Ξηροποτάμου, Κουτλουμουσίου, Διονυσίου, καὶ Ἰβήρων τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Προδρομὴ παρουσίαση (*Documentele românești ale Protatonului și ale mănăstirilor Xiropotamu, Cutlumuș, Dionisiu și Ivir*), "Τετράδια ἐργασίας", KNE/EIE, 1987, nr. 11.

Un calcul sumar arată că arhivele atonite păstrează în jur de 40.000 de documente românești care-și așteaptă cercetătorii specializați. Lucrarea amintită este una de pionierat pentru noi românii prin aceea că se face dovadă a biruinței celor ce îndrăznesc să purceadă la o astfel de muncă. Deși scrise în limba greacă, sunt primele de acest gen, știind că până acum nu au mai fost publicate documente ale vreunei mănăstiri atonite, decât disparat, în colecții foarte cunoscute cum ar fi "Humuzaki", "Urechia", "Uricariul" lui Th. Codrescu, "Documenta Romaniae Historica", "Documente privind istoria României" ș.a. Sunt primele lucrări în genul celor apărute cu mult înainte la Paris – *Actes de l'Athos*, având ca autori pe binecunoscuții B. Korablev, P. Lemerle, Louis Petit, W. Regel, P. Collomp, E. Kurtz. Tot în această serie au apărut și *Actes de Kutlumuș* a lui Paul Lemerle (reeditată în 1988, la Paris) ori *Actes de Xiropotamou* (1964, Paris), sub semnătura lui Jaques Bompaire. În 1993, avea să apară la Atena lucrarea lui Paris Gounaridis, Ἀρχεῖο τῆς Μονῆς Ξηροποτάμου. Επιτομὲς μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων (*Arhiva Sf. Mănăstiri a Xiropotamului. Rezumate ale actelor postbizantine*), "Αθωνικά Σύμμεικτα", 3, 251 pag. Ne vom referi la ambele lucrări ale domnului Marinescu.

Lucrarea privind arhiva mănăstirii Xiropotamu conține în cele 740 de pagini rezumatul a 984 de documente românești din cele 2.585 existente, din perioada 1432-1877. Dintre ele, 928 de documente se păstrează în 45 de dosare, 56 acte sunt de mărime mare, 1.601 acte sunt conținute în 69 de codici, 17 hărți ale proprietăților și 8 catastife. 245 de documente poartă semnăturile a 26 domni din Țara Românească și 37 din Moldova. Din arhiva Cutlumușului, autorul nostru a publicat în rezumat toate cele 157 de documente românești. Sunt documente acoperind o perioadă de timp foarte întinsă: 1372-1939. Două sunt din sec. XIV, trei din sec. XV, zece din al XVI-lea, unsprezece din sec. XVII, șase din sec. XVIII, 58 din sec. XIX, și restul aparține secolului nostru.

Pentru actele de până la 1800, autorul, pe lângă rezumatul actului, ne redă și câteva caracteristici ale lui precum și eventualele ediții precedente, românești sau grecești ("Catalogul documentelor moldovenești din Arhivele Centrale", "Catalogul documentelor Țării Românești", "Documente privind istoria României" sau "Documenta Romaniae Historica").

Întotdeauna lucrările beneficiază de o introducere foarte bună, în care autorul are grijă să ne familiarizeze cu problematica relațiilor Xiropotamului sau Cutlumușului cu Țările Române, începând cu 1432 (Actul se referă la o danie domnească, a lui Alexandru Iliș al Moldovei), în cazul primeia sau 1372 (Actul sinodal de împărțire în două a eparhiei nou-create pentru Ungrovlahia), pentru cea de-a doua. Așa aflăm că Xiropotamul a primit din Țările Române cinci metoace: **Plumbuita** (1585), **Clatia-Bucium** (1670), **Dancu-Iași** (1702), **Adormirea-Slatina** (1759) și **Sf. Treime-Iași**, iar Cutlumușul mănăstirea **Clocociov** din Țara Românească. Între timp, mănăstirile atonite au mai primit o serie de danii din partea evlavioșilor domni români – lucru atestat de altfel de chiar documentele publicate acum. Din ce constau daniile acestea? Este vorba de danii sau "eleimosine", cum le numeau grecii, fie constând din sume de bani, adesea imense, fie din moșii, sate, păduri, iazuri, bălți, scutiri de impozite de la ocnele de sare sau de la vămile domnești. De asemenea, domnii români fie reparau ei înșiși mănăstirea Xiropotamu, fie donau acolo obiecte de cult scumpe, cărți, veșminte, aurărie și argintărie, și orice era nevoie pentru nevoile unei mănăstiri. Pe de altă parte, xiropotamiții veneau ei înșiși spre a culege milele cu care domnii și boierii români îi înzestrau adesea, în urma umblării pe la noi cu moaște de sfinți sau cu relicva Sfintei Cruci (se spune că la Xiropotamu se conservă cea mai mare parte din lemnul Sf. Cruci). Așa este și cazul lui Chesarie Daponte, unul dintre foarte învățații călugări ai acelei vremi, care, în urma peregrinărilor sale de aproape 8 ani prin țările noastre, a reușit să adune sume colosale pentru mănăstirea sa, cât și pentru sine. Acesta fusese consul al legației britanice din Țara Românească, după care s-a călugărit la Xiropotamu și a revenit în țările noastre cu lemnul Sf. Cruci pentru a îndupleca pe domnii români de atunci să ajute mănăstirea athonită să facă față nevoilor ce le avea. Reușise să capete de pe la domnii și boierii români în urma acestor peregrinări, între 1757-65, 500.000 groși sau 1.500.000 franci în aur. Din această sumă și-a oprit jumătate pentru sine, iar cealaltă a dat-o mănăstirii pentru a se reface. Se pare că din jumătatea proprie a contribuit la refacerea mănăstirii Bunevestiri din insula Skopelos, ctitorie a familiei sale (în această insulă își are originile și autorul volumului de față) (n.n.). De aceea și afirma, pe bună dreptate: "Η Μπορδανία έδοκε με όλην την ψυχήν της, ή δέ Βλαχία χάρισε με όλην την δόναμιν της" (Moldova a dat din tot sufletul ei, iar Țara Românească a dăruit cu toată puterea ei). În general, sumele pe care Xiropotamul, ca de altfel toate mănăstirile atonite, le-a primit din Țările Române – lucru constatat și atestat de documente – sunt imense. Toate acestea, dar și cele cinci metoace, cu averile lor cu tot, au permis Xiropotamului să se refacă integral, și nu de puține ori. Dacă Xiropotamul nu avea

decât 5 metoace, să ne închipuim, Vatopedul care avea nu mai puțin de 25 de metoăce! Toate aceste aspecte le evidențiază și autorul asupra căruia ne-am oprit.

Relațiile acestea nu s-au oprit aici, căci vedem până și Compania greacă din Brașov, având legături strânse cu Xiropotamul (p. 23). De acolo erau trimiși preoți pentru grecii care trăiau în Brașov.

Introducerea conține și un capitol privitor la prezența românească în Muntele Athos (p. 44 – 49). Chiar dacă aici nu găsim prea multe date despre prezența românilor la Xiropotamu, ni se vorbește despre prezența lor în celelalte mănăstiri, fapt înregistrat de documentele din arhiva Xiropotamului. Tot aceleași documente, din cele publicate acum, ne redau date însemnate despre viața politică în țările noastre, despre boieri și participarea lor în divan, despre rangurile boierești, despre clericii greci sau români din acea perioadă, despre exarhii trimiși la noi din Muntele Athos, despre mitropoliții greci veniți aici (p. 49 – 55), dar avem și o listă a egumenilor mănăstirii Dancu dintre 1706-1862 (p. 24).

De fiecare dată găsim și câte un indice de nume și de jocuri, la sfârșitul volumelor. În cazul lucrării privind arhiva Cutlumușului, ultima parte o ocupă traducerile (în greacă) ale unora dintre cele mai importante documente conținute acolo.

Ambele au apărut în condiții grafice foarte bune, cu fotografii ale unora dintre documentele cele mai frumos realizate artistic sau fotografii ale unor corpuri arhitectonice ori ale picturilor votive înfățișând chipuri de domni români, azi greu de văzut pentru orice ochi. Putem vedea astfel originalul documentului lui Iliș al Moldovei, din 2 septembrie 1432, primul document românesc emis pentru Xiropotamu, apoi documentul din 18 nov. 1614 al lui Radu Mihnea, documente ale lui Matei Basarab, Gheorghe Duca al Moldovei (1672), Constantin Brâncoveanu (1688), Ștefan Cantacuzino (1714), Ioan Mavrocordat, ori, în cazul Cutlumușului, documentul din 1372, un altul din 1398 (danie a boierului Aldea) sau cel de închinare a Clocociovului (14 iulie 1625), dar și documentul lui Matei Basarab din 8 iunie 1641, privind dezîncinarea unora dintre mănăstirile închinat abuziv ș.a.

Toate acestea pot veni în ajutorul istoricilor români moderni spre a-și întregi imaginea asupra relațiilor țărilor noastre cu Muntele Athos, capitol asupra căruia s-au oprit istorici ca N. Iorga ("Muntele Athos în legătură cu țările noastre"), T. Bodogae ("Ajutoarele românești la mănăstirile din Muntele Athos", Sibiu, 1941), P. Năsturel ("Le Mont Athos et les roumains", Roma, 1986), V. Căndea ("Mărturii românești peste hotare. Mică Enciclopedie", București, 1991) ș.a., un capitol care rămâne – vedem bine – deschis, mai ales prin publicarea acum a acestor documente. Cercetarea sperăm că va fi continuată de autor, prin apariția peste câțiva ani a unui volum cu documentele românești de la Mănăstirea Simonopetra, mănăstirea lui Mihai Viteazul, așa cum îmi și mărturisise de altfel, precum și de la alte mănăstiri atonite (Vatoped, Marea Lavră).

Pr. dr. IOAN MOLDOVEANU

ENRICO MAZZA, *L'Action Eucharistique. Origine, developement, interpretation*, Les Éditions du Cerf, Coll. "Liturgie", vol. 10, Paris, 1999, 381 p.

Autorul, doctor în Teologie Liturgică la Institutul Saint-Anselme din Roma, este în prezent preot în diocesa Reggio Emilia (Italia) și profesor la Facultatea de Litere a Universității Catolice din Milano. În lumea catolică, și nu numai, este cunoscut ca specialist în istoria și teologia rugăciunii euharistice, merit dobândit în urma publicării a nume-

roase studii de specialitate și mai ales datorită lucrării “L’anafora eucaristica” (Roma, 1992), prețum și a celei pe care o prezentăm.

Lucrarea de față a apărut inițial în limba italiană, sub titlul “L’eucaristia nella storia. Genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione” (Roma, 1996).

Traducerea franceză, realizată de Jacques Mignon, apare la prestigioasa editură pariziană CERF, în colecția “Liturgie”. În această colecție sunt publicate în special lucrările de cercetare ale “Centrului național de liturgică pastorală” din Paris, preluând locul cunoscutelor colecții “Lex orandi” (1944–1971) și “Rites et symboles” (1974–1988).

În ultimele decenii au apărut numeroase studii privitoare la Euharistie, cercetări biblice, patristice și liturgice, confirmându-se ideea că “fiecare generație nu încetează să aprofundeze celebrarea euharistică, care este inima creștinismului”.

Lucrarea părintelui Mazza se înscrie pe această linie, fiind centrată asupra studiului rugăciunii esențiale a Liturghiei, adică a rugăciunii euharistice.

Intitulându-și cartea “Acțiunea (lucrarea) euharistică” și nu simplu “Rugăciunea euharistică”, autorul vrea să arate că Euharistia este mai mult decât o rugăciune, că ea prinde formă în cadrul ritualului Cinei și este lucrare dumnezeiască.

Autorul afirmă că liturghia euharistică, “cu formule diferite, atât de la un secol la altul, cât și de la o Biserică la alta”, a fost totdeauna însoțită de interpretări, care au avut uneori puterea să schimbe chiar ceremonia existentă. Așadar, aspectul teologic s-a impus influențând sau chiar determinând modificarea structurală a anaforalei liturgice, fapt evident mai ales în Apus.

Cele 18 capitole ale cărții par a fi împărțite în două grupe, prima înfățișând originea și evoluția Euharistiei pe parcursul timpului, iar a doua este dedicată teologiei euharistice, potrivit gândirii unor autori, Părinți ai Bisericii și scriitori medievali, ca principali reprezentanți ai marilor etape de dezvoltare a teologiei euharistice.

Teologul catolic arată cum trebuie înțeleasă Euharistia, pornind de la ritualul iudaic al cinei și urmărind dezvoltarea sa în primele texte liturgice existente, pentru a ajunge la “paleoanaforalele” cunoscute și la “marile formule liturgice” din secolele IV-V. El își continuă analiza pe perioada Evului Mediu, insistând asupra controverselor datorate debaterilor teologice legate de “prezența reală” a Mântuitorului în Euharistie.

Reforma liturgică realizată de Conciliul Vatican II este prezentată pe larg, fiind scoase în evidență unele aspecte doctrinare, precum și unele “decizii de mare importanță” pentru viața liturgică (concelebrarea, recitarea în comun etc.).

Enrico Mazza insistă pe necesitatea unei schimbări de mentalitate privind Euharistia, schimbare care presupune “suprimarea a ceea ce a fost introdus pe parcursul secolelor... și reintroducerea, după vechile norme ale Părinților a elementelor ce părăseră căzute în desuetudine” (p. 273).

Autorul nu se deține de doctrina și practica catolică, atunci când analizează în amănunt momentele principale ale anaforalei liturgice. El afirmă că anafora se prezintă ca o îndeplinire a poruncii Mântuitorului (Luca XXII, 19) și de aceea tradiția latină consideră că partea principală este constituită din cuvintele Domnului, rostite asupra pâinii și a vinului.

Teologul catolic amintește că, în tradiția orientală, momentul principal al anaforalei liturgice îl reprezintă epicleza, iar “cuvintele de însuțire” ocupă un loc secundar în cadrul rugăciunii euharistice, și “acest fapt este întâlnit chiar în anaforalele clasice din a II-a jumătate a secolului al IV-lea”.

Încercând să explice diferența dintre tradiția orientală și cea latină, el afirmă doar că “aceste evaluări diferite depind de anumite criterii de interpretare aplicate rugăciunii euharistice”.

Oprindu-se asupra epiclezei, părintele Mazza mărturisește că “totdeauna este dificil să vorbești despre epicleză, întrucât darurile pur liturgice se amestecă cu darurile teologice și cu dezbaterile pe care le suscită”.

Din punct de vedere liturgic, el vede starea originală a epiclezei euharistice, că “un text care, fiind situat după anamneza și aducerea jertfei, cere ca liturgia euharistică să rodească pentru cei care iau parte la ea”. Se poate afirma, potrivit acestei concepții, că teologia epiclezei își găsește originea în voința de a pune pe primul plan valoarea teologică a comunității participante, fapt justificat de autor pe baza doctrinei pauline privind Biserica ca Trup al lui Hristos.

Autorul afirmă că în epicleză Tatăl este rugat să trimită pe Sfântul Duh nu pentru a prefăce Darurile, ci pentru ca Euharistia să fie rodnică celor care participă, altfel spus pentru cei care mănâncă “pâinea vieții” și beau “paharul mântuirii”. Duhului Sfânt i se atribuie, potrivit acestei teorii, rolul de factor de unitate al comunității, fiind Cel care-i face pe credincioși să fie uniți cu Hristos și întreolaltă.

Către finalul cărții, teologul catolic face o mențiune extrem de interesantă, cum că la o recentă reformă liturgică s-a decis, că schema noilor texte ale anaforalelor utilizate în Biserica latină “trebuie să urmeze schema anaforalei antiohiene, cu excepția părții sfînșitoare (a epiclezei), care trebuie situată înaintea cuvintelor de instituire”. Această mențiune ne determină să credem că frații noștri latini, deși recunosc anafora antiohiană din Liturgia Sfântului Iacob drept “sursă”, nu vor să renunțe la “ceea ce a fost introdus pe parcursul secolelor”, chiar dacă își propuneau o “suprimare” a acestora (p. 273).

La finalul lucrării sunt prezentate unele fragmente traduse ale textelor ebraice și creștine, invocate de autor pe parcurs, pentru a permite cititorului să-și facă o idee concretă asupra formularelor liturgice studiate.

Bibliografia prezentată, extrem de bogată și adusă la zi, ocupă ultimele 21 pagini ale cărții.

Pr. ROMICĂ ENOIU