

TEOLOGIA

anul XIII, nr. 1, 2009

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XIII, NR. 1, 2009
ARAD

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

Editura Universității

„Aurel Vlaicu”

A R A D

CUPRINS

EDITORIAL

Nevoia unei culturi crestine 7

STUDII SI ARTICOLE

Dumitru Popescu

Creationismul si evolutionismul din punct de vedere teologic 9

Ioan Tulcan

Teologia trinitară ortodoxă, reflectată în dimensiunea doxologică a Sfintei Liturghii 14

Daniel Munteanu

Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung 26

Vasile Cristescu

Hristologia Sfântului Marcu Ascetul în lupta Bisericii împotriva învățăturilor gresite 50

Iulian Mihai L. Constantinescu

Poate exista Biserica fără Drept canonic? 60

Adrian Murg

Evangelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul 76

Vasile Vlad

Aspecte ale îmbuibării si ale postirii în perspectiva Sfântului Ioan Gură de Aur 100

Lucian Farcasiu

Sfântul innograf Roman Melodul. Elemente de biografie si opera sa innografică 115

Tiberiu Dughi

Personalitatea preotului - conditii de manifestare a vocatiei preotiei 125

COLEGIUL DE REDACTIE

PRESEDINTE DE ONOARE:

I.P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

PRESEDINTE DE REDACTIE:

Pr. prof. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Pr. prof. dr. acad. DUMITRU POPESCU (Universitatea din Bucuresti); Pr. prof. dr. STEFAN BUCHIU; Prof. dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia); Prof. dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS, Universitatea din Tesalonic (Grecia); Prof. dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Lincoln Theology Center of Fordham University (U.S.A.); Prof. dr. FADI GEORGI, Universitatea din Balamand (Liban); Prof. dr. PYOTR MIHAILOV, St. Tihon's Humanitarian University of Moscow (Rusia); Pr. prof. dr. STANISLAW RABIEJ, Universitatea din Opole (Polonia); Prof. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franta); Pr. prof. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia); Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS; Conf. dr. CRISTINEL IOJA; Pr. lect. dr. ADRIAN MURG; Pr. lect. drd. FILIP ALBU; Pr. lect. dr. LUCIAN FARCASIU.

SECRETAR DE REDACTIE:

Lect. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

Prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preturi străinătate:

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 24 •; 1 exemplar = 6 •

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 40 •; 1 exemplar = 10 •

Nevoia unei culturi crestine

Pe măsură ce oamenii sunt purtători și creatori de cultură, ei urcă pe scara de valori a istoriei, stimulând în mod pozitiv evoluția ascendentă a societății în care trăiesc. Mai mult decât atât, cei care sunt purtători ai valorilor culturale înobilează relațiile interumane, ajutând la progresul material, spiritual și social al unei comunități.

Actele de cultură tind să tintească toate lucrurile de cultivare a însușirilor bune din om, ceea ce echivalează cu desăvârșirea lui. De fapt, scopul esențial și permanent al omului trebuie să fie desăvârșirea lui, așa cum ne înțelege Mântuitorul (cf. Matei 5, 48). Sfânta Scriptură însăși nu menționează în mod explicit termenul de *cultură*, dar ea ne atrage atenția în permanență asupra nevoii de a ne îmbunătăți viața, de a o desăvârși.

Un mare teolog al veacului trecut afirma: „Crestinismul este religia culturii nemuritoare, al celei mai înalte și alese culturi din lume. Ea se zămislește din faptul, că omul se poate desăvârși, precum și din necesitatea de a primi un răspuns la marile întrebări care ne chinuiesc și la dorurile care frământă inima noastră avântată mereu spre mai bine. Temeiurile culturii crestine au fost puse de Sfinții Apostoli și de Părinții Bisericii, având piatra unghiulară pe Hristos Mântuitorul (cf. Efeseni 2, 20)” (Ilarion V. Felea, *Duhul Adevărului*, Ed. Diecezana, Arad, 1943, p. 45).

Întreaga cultură europeană i-a născut în cadrul Bisericii crestine, inspirând întreaga cugetare, acțiune și atitudine a popoarelor Europei. Astfel, se explică înflorirea fără precedent a artelor, a științelor, a instituțiilor de învățământ, a bolnițelor, spitalelor în viața diferitelor popoare. Cărțile Sfintei Scripturi și ale Părinților Bisericii au fost mărturiile cele mai vechi și mai prețioase în documentele literare în istoria popoarelor. Ele au permis o adevărată renaștere a monumentelor culturale la diferite popoare, permitând ca în felul acesta, umanismul cel mai accentuat să-l întâlnim la popoarele care s-au inspirat din cărțile Sfintei Scripturi, din gândirea părinților răsăriteni și apuseni, dar, nu mai

Caius Cutaru	
Critica metodei eliadiene în Istoria religiilor	136
Daniel Jugrin	
Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine	150

NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE

Suntem chemati să aducem lumii adevărul Bisericii (Interviu realizat cu Prof. Dr. Dimtrios Tselengidis, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Thesalonice)	172
Teologia dogmatică trebuie să rămână fidelă față de Tradiție (Interviu realizat cu Pr. Prof. Dr. Stefan Buchiu, Decanul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul” din Bucuresti)	175
Am simțit că sunt realmente între frați (Interviu cu Prof. Dr. Fadi Georgi, Facultatea de Teologie Balamand – Liban)	179
Trebuie să abordăm omul contemporan, pentru că aceasta este misiunea Bisericii (Interviu realizat cu Pr. Prof. Dr. Valer Bel, profesor de Teologie Dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca)	182

DOCUMENTE

Al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă Documentul final	184
--	------------

TRADUCERI

Sfântul Marcu Ascetul	
Despre Melchisedec (Traducere din limba greacă de Marcel Tang)	190

RECENZII

Vasile Coman – Episcopul Oradiei, „Rugăciunile pentru autoritățile Statului în Cultul Creștin”, Editie îngrijită de Pr. Dr. Cristian Muntean, Editura „Renasterea”, Cluj Napoca, 2007, 126 p. (Stelian Gombos)	202
Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii Perspectivă teologic pedagogică a Părintilor Bisericii asupra dialogului”, Editura Agnos, Sibiu Sfânta Mănăstire Creasna, Prahova, 2007, 105 p.(Paul Krizner)	208

LISTA AUTORILOR	213
------------------------------	------------

Dumitru Popescu

Creationismul si evolutionismul din punct de vedere teologic

Abstract

The study presents the Creationism and the Evolutionism, two theories which pretend to be an alternative to the biblical text concerning the creation of the world, identifying the weak points of each of them. The two theories, although very different, Creationism considering the world as God's creation and Evolutionism seeing the world as result of its natural evolution, have something in common, namely, the autonomy of the natural world. Their strong opposition is seen even in the way they look at the destiny of the world and of man, for the Creationists having a regressive character with its peak in the final catastrophe, while for the Evolutionists the destiny ascends in future.

Keywords:

Dogmatic Theology, Creation, Creationism, Evolutionism, uncreated divine energies.

Creationismul si evolutionismul sunt două teorii care vor să constituie o replică la referatul biblic despre crearea lumii. Să le examinăm pe rând. Creationismul crede că lumea are un început, fiindcă a fost creată de Dumnezeu în mod perfect. Cu toate acestea, urmările păcatului omenesc au fost atât de grave, încât creația văzută a fost precipitată pe panta unei degradării progresive, care culminează cu catastrofa finală a distrugerii ei integrale. La polul opus, evolutionismul porneste de la premisa unei lumi existente prin ea însăși, din eternitate, care a evoluat și s-a dezvoltat pe paliere mereu superioare, culminând cu apariția omului. După cum este cunoscut, Theilhard de Chardin a căutat să integreze evolutionismul în teologia creștină, dar strădaniile lui n-au găsit ecoul cuvenit în rândul superiorilor săi.

putin, si din cărțile de slujbă ale Bisericii. În felul acesta, s-a născut cultura creștină, care a adus si un spor de civilizatie, de umanism, de bunătate si generozitate în viața popoarelor.

În ultimele decenii, formele de manifestare ale culturii europene, se îndepărtează tot mai mult de rădăcinile creștine ale culturii de pe bătrânul continent. Valul secularizării este tot mai prezent în spatiul european, smulgând din adânc, rădăcinile creștine ale culturii europene. Această cultură secularizată golește de sens, de continut si de valoare autentică viețile oamenilor, dar, totodată, si creațiile lor culturale. Avem din ce în ce mai mult o cultură centrată exclusiv spre omul egoist, autosuficient si care se miscă doar în orizontul valorilor materiale si al plăcerilor imediate. Fenomenul acesta acaparator aduce o sfâșiere în profunzimile existentiale ale omului de astăzi, provocându-i traume si angoase de tot felul, dezorientare si violență. Înaintarea pe acest drum este păguboasă, în final, pentru om si pentru Europa în ansamblul ei.

De aceea, se impune o căutare atentă si o valorificare permanentă a rădăcinilor creștine din Europa, încercând să le pună în valoare în mod critic si creativ, pentru nevoile reale si multiple ale omului contemporan.

Bisericile Europei si asezămintele ei teologice, misionare si culturale au un rol important în intrarea într-un dialog viu cu produsele culturii secularizate de astăzi.

Vom avea, oare, curajul, inteligenta si înțelepciunea de a depăși cultura secularizată de astăzi, altoind-o pe butucul culturii creștine? Deceniile următoare ne vor da mărturie în acest sens.

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan

Creationismul si evolutionismul...

Respectăm punctul de vedere evolutionist, dar acesta rămâne rezultatul unei concepții biologice orizontale specifică lumii naturale, care face abstracție de chipul lui Dumnezeu din fiinta omului si de la ordinea cosmică care îl încânta pe filozoful Kant.

Nu este nici o îndoială că atât creationismul cât si evolutionismul sunt teorii care păstrează în cuprinsul lor ecouri îndepărtate ale referatului biblic asupra creației. Dar ambele teorii rămân tributare conceptului de autonomie pus pe seama lumii naturale de unul dintre mari teologi si părinții apuseni, Fericitul Augustin. Trecând cu vederea peste prezenta si lucrarea lui Dumnezeu în creație, marele Augustin s-a distanțat de dascălul său Ambrozie, arhiepiscop de Milan, făcând apel la așa-zisele „ratiuni seminale”, care provin de la Dumnezeu, dar care funcționează independent de Creatorul lor. Un ilustru teolog catolic, Yves Congar, a dat publicității o lucrare voluminoasă si documentată, intitulată: *L'Église de saint Augustin a l'époque moderne* (Éditions du Cerf, Paris, 1978), care scoate în evidență că istoria creștinismului apusean rămâne profund marcată, în primul mileniu, de gândirea augustiniană, care a izolat pe Dumnezeu în transcendent, si a interpretat lumea naturală ca pe o realitate autonomă, care funcționează prin ea însăși. Există teologi catolici care văd în Augustin un adevărat precursor „avant la lettre” al evolutionismului.

Conceptul de autonomie al lumii naturale a avut consecințe importante în câmpul gândirii creștine. Datorită acestui fapt, Dumnezeu nu mai este înțeles ca Persoană vie si dinamică, care coboară la om plin de iubire, ca să-l ridice la asemănare cu Ziditorul lui, ci rămâne „Ființă nemiscată”, care privește către om din înălțimea transcendentului divin, asteptându-l să se ridice către El. Acest mod de gândire, care porneste antropocentrist, de jos în sus, în sensul filozofiei antice, de la om la Dumnezeu, a devenit dominant în teologia si filozofia creștină contemporană. Lucrările științifice ale lui Darwin fac abstracție de Dumnezeu, în spiritul evolutionist al vremii, si numai spre sfârșitul vieții sale s-ar fi împăcat subiectiv cu Dumnezeu. El a surprins doar lupta fiintelor pentru supraviețuire, dar a trecut cu vederea peste frumusețea si armonia cosmică a naturii si universului. Or, evoluția universului nu poate crea ordinea cosmică prin ea însăși, după cum istoria unei țări nu poate crea țara ca atare. A trebuit să existe mai întâi ordinea din univers, pentru ca apoi să existe si istoria modului în care s-a desfășurat crearea lumii.

Cu toată importanța pe care au dobândit-o în decursul vremii, creationismul si evolutionismul rămân teorii care nu pot explica câteva lucruri importante. Creationismul, spre exemplu, nu poate explica modul în care lumea zidită de Dumnezeu, în mod perfect, a decăzut din starea ei originală, atunci când existenta

După cum se observă, aceste teorii se deosebesc fundamental între ele. În timp ce creationismul se prevealează de Biblie și consideră lumea drept operă a lui Dumnezeu, identificând ratiunea cu chipul lui Dumnezeu din om, evolutionismul consideră că lumea, închisă în propria ei imanentă, apare ca rezultat al evoluției naturale. Dar cu toată diferența existentă între ele, ambele teorii au în comun autonomia lumii naturale, fiindcă și una și alta se caracterizează printr-o permanentă mișcare a lumii naturale care rămâne în opoziție cu nemiscarea Divinității. Cât privește destinul lumii, acesta este interpretat diferit. Dacă pentru creationism destinul omului are caracter mereu regresiv care culminează cu catastrofa ei finală, în schimb, pentru evolutionism, acest destin are caracter mereu ascendent în viitor.

Dacă cercetăm mai îndeaproape aceste teorii, începând cu creationismul, constatăm că lumea, creată de Dumnezeu în chip perfect la început, a cunoscut în timp și ere geologie, o degradare progresivă a perfecțiunii originale, în opoziție cu Divinitatea nemuritoare și rece. Or, Scriptura arată că Dumnezeu nu este doar o ființă nemiscată și indiferentă, ci se manifestă ca Persoană iubitoare. Este adevărat că Dumnezeu rămâne nemiscat după ființa Sa, dar ca persoană se mișcă din iubire, ca să iasă în întâmpinarea omului, pentru a-i arăta calea către nemurire. Hristos însuși ne spune că „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut l-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16).

Este adevărat că păcatul a avut consecințe grave asupra omului și asupra firii în general, fiindcă a întunecat chipul lui Dumnezeu din om și a afectat relația omului cu natura. Cu toate acestea, oricât de grave au fost urmările păcatului, acestea n-au eradicat nici chipul lui Dumnezeu din ființa omului și nici ordinea rațională a creației. Ambele date sunt înscrise ontologic în ființa omului și a creației de Creator, și nimeni nu le poate anula. Altfel, ar însemna că puterea răului este superioară puterii lui Dumnezeu. Este adevărat că păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a desființat ca atare. Din nefericire, creationismul trece de la o extremă la alta și consideră că perfecțiunea originală a fost anulată iremediabil de păcat.

Cât privește evolutionismul, acesta consideră că lumea evoluează neîncetat și nu admite existența sau influența vreunui agent extern în acest proces, fiindcă lumea se orientează, prin ea însăși, către un scop mereu nedefinit. În realitate, deși se prevealează de caracterul științific ori rațional al teoriei lui, evolutionismul face abstracție de Ratiunea supremă și invocă existența unor factori irationali, ca *hazardul*, *întâmplarea* sau *violenta*, ca să explice devenirea lumii în timp.

Creationismul si evolutionismul...

Său, fiindcă omul poate dobândi arvuna îndumnezeirii lui în hotarele vietii noastre pământesti trecătoare. Dumnezeu nu ne amăgeste cu speranta vietii viitoare de dincolo, ci ne cheamă să experimentăm fiorul eternității în hotarele lumii naturale, în Hristos si Biserică.

Esentialul problemei nu este nici creationismul si nici evolutionismul ca dispută teoretică, fiindcă ambele rămân teorii ce ne plasează inexorabil în fata mortii, lipsiti de speranta vietii viitoare si asemănarea cu Dumnezeu spre care tinde omul zidit după chipul Creatorului. Esentialul problemei este Persoana lui Hristos, Dumnezeu si om nedespărțit, care a spus „Eu sunt învierea si Viata”. Crestinismul nu este legat de o ideologie, ci de Persoana Fiului lui Dumnezeu, întrupat si înviat din morti, care se face prezent în Biserică pe razele scânteietoare ale energiilor divine. Cel ce face aici, pe pământ, experienta învierii lui Hristos în fiinta lui, acela stie că sfârșitul veacurilor a ajuns la el. De aceea, pe mormântul lui Stefan cel Mare nu se spune că a murit, ci că „a dormit întru Domnul”, cu nădejdea învierii din urmă.

Se poate face abstractie de chipul lui Dumnezeu din om, se poate face abstractie de suflet, se pot aduna bogății fabuloase, se poate cuceri cosmosul si câte altele, dar violenta si terorismul care sporesc mereu mai alarmant ne arată cât de actuale sunt cuvintele Logosului etern: „Ce-I foloseste omului dacă dobândește lumea aceasta, dar își pierde sufletul său?” Suntem dominati de o cultură secularizată care uită de suflet si se ocupă numai de trup. Să nu lăsăm sufletul să moară înăbusit de patimi devastatoare, care generează atâta suferință, violentă si distrugere. Pe firul scânteietor al harului divin, fiecare om credincios poate face în sine însusi experienta „luminii celei adevărate” si a „Duhului celui ceresc” pe care Dumnezeu le descoperă celor ce-l iubesc pe El. Autonomia lumii este înșelătoare si ne obligă să reluăm păcatul de la capăt. Să urmăm îndemnul Mântuitorului si să fi fim: lumina lumii!

perfectiunii originale exclude din principiu posibilitatea oricărei degradări ulterioare. La rândul său, evolutionismul, cu toate că se inspiră copios din Biblie, ignoră existența chipului lui Dumnezeu din om, ca să poată depăși astfel prăpastia care separă pe om de restul flintelor necuvântătoare. Marele defect al acestor teorii constă în faptul că ignoră lucrarea lui Dumnezeu în creație și chipul lui Dumnezeu din om, confundând principiului creator al finalității lumii cu etapele de desfășurare ale acestei finalități.

Diferit de concepția augustiniană care consideră că omul se întâlnește cu Dumnezeu numai în cer, unde sufletul găsește odihna mult căutată, creștinismul răsăritean consideră că Dumnezeu coboară și iese în întâmpinarea omului, după cuvântul Scripturii: „Iată stau la ușă și bat: de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, vom intra la el și vom cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). Cu alte cuvinte, Dumnezeu rămâne transcendent față de lumea creată, după ființa Sa, dar iese ca persoană spre om și creație, pe calea energiilor Sale necreate, izvor de lumină, viață și iubire divină. Așa cum soarele rămâne mereu pe cer, dar este prezent și pe pământ prin razele lui, tot astfel Dumnezeu, transcendent față de lume, ca Persoană eternă, este prezent în viața lumii prin energiile Sale necreate, pentru că omul să facă experiența eternității în hotarele timpului și să călăuzească zidirea împreună cu omul spre scopul ei final, către cerul și pământul nou, transfigurat.

Un cunoscut teolog român spune că «lumea fost făcută, pentru că omul să se poată folosi de ea la creșterea lui în comuniune cu Dumnezeu. Ea a fost creată în vederea omului și s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei constitutive, până când printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu (mâna lui Dumnezeu), a fost format organismul biologic în care a apărut, prin „suflarea” lui Dumnezeu, sufletul rațional după chipul lui Dumnezeu. De la bun început, omul a fost investit cu harul divin și s-a aflat în dialog cu Dumnezeu, ca să tindă tot mai sus spre asemănare și comuniune de viață cu Creatorul său».¹

Omul a fost creat de Dumnezeu să se transfigureze și să se împărtășească de nemurirea Creatorului, așa cum ne-a arătat Mântuitorul Hristos pe muntele Taborului, atunci când fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe ca lumina. Dar pentru că omul a voit să devină el însuși stăpânul creației în locul Creatorului, a rupt legătura nemuririi cu Dumnezeu și a căzut în stricăciune și moarte. Învierea lui Hristos din morți arată că Dumnezeu n-a renunțat la planul

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 334.

Teologia trinitară ortodoxă...

legătură și că cele două se susțin, se evidențiază și se exprimă în mod reciproc. De aici a rezultat expresia: „*lex credendi, lex orandi*”. În conștiința Bisericii au rămas întotdeauna vii cuvintele Mântuitorului, care îi îndemnau pe ucenicii Lui să se închine Tatălui „în Duh și în Adevăr” (cf. Ioan 4, 24), cuvinte ce exprimă legătura dintre mărturisirea de credință și slujirea sau celebrarea acesteia în cult. Iisus Hristos a precizat sensul învățaturii Sale când a spus: „Cuvintele pe care vi le spun sunt duh și viață” (cf. Ioan 6, 33). În viața de cult și de rugăciune a Bisericii, credincioșii rămân „credincioși adevărului” și „trăiesc după adevărul” lui Hristos (cf. III Ioan 1, 3-4).¹ Aceste exigente fundamentale ale vieții Bisericii și ale cultului ei au în vedere în mod esențial mântuirea oamenilor și a lumii, pentru care Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, a murit și a înviat, făcând oamenilor accesibilă calea la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi. Mântuirea nu este posibilă fără ca Sfânta Treime însăși să lucreze în noi și împreună cu noi mântuirea noastră. Căci, de fapt, „mântuirea constă în pătrunderea Sfintei Treimi prin Hristos în noi, pentru a ne umple și pe noi și între noi de dragostea dintre Persoanele Sfintei Treimi. Noi ajungem la tinta spre care ne duce Hristos, când El devine străveziu în noi, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, jertfit și înviat, ceea ce înseamnă îndumnezeirea noastră”². Astfel se explică faptul că în cult în general, și în Liturghie în special, se află învățătura despre Dumnezeu „în ceea ce a făcut și face El pentru om și în om, deci, Dumnezeu e prezentat ca nedespărțit de om. Așa se explică și conținutul teologic al cultului ortodox, dar și trăirea emoțională, existențială, a conținutului teologic în acest cult”³.

Ortodoxia privește realitățile Bisericii nu în mod fragmentar, unilateral și, în fond, insuficient, ci ea are în vedere întregul. Aceasta, pentru că Dumnezeu cel viu, Care S-a revelat omului, este un Dumnezeu ai iubirii și comuniunii și nu Unul distant și abstract. El caută mântuirea omului (cf. I Timotei 2, 4). „Orice segmentare a ciclului credinței: mărturisire, celebrare, practicare, duce la o ruptură a spiritualității credinței. Dimpotrivă, experiența credinței este multidimensională: noetică, liturgică, etică, profetică.”⁴ Învățătura ortodoxă - dogma - își deschide

¹ Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Memoria Creștină, București, 1999, p. 15: „Cuvântul ortodoxie înseamnă nu numai doctrina autentică, ci și închinarea la Persoana Care se revelează în această doctrină. Cultul trebuie să fie dogmatica prezentă în rugăciuni, în doxologii, celebrată în Taine, în ierurgii, în binecuvântări.”

² Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 11, p. 8

³ *Ibid.*, p. 7

⁴ Ion Bria, *op. cit.*, p. 15.

Pr. Ioan Tulcan

Teologia trinitară ortodoxă, reflectată în dimensiunea doxologică a Sfintei Liturghii

Abstract

The study presents the connection between the Orthodox teaching of faith and the Orthodox cult in general and the Liturgy in particular. This connection explains the theological content of the cult and its emotional and existential meaning. The confession of faith occurs during the Holy Liturgy, within the vast dialogue of the Church with God, through the Son and within the Holy Ghost. This dialogue is maintained by the priest who expresses the feelings and the needs of the faithful in front of God and reveals God's presence and working connected with their salvation. Within the Liturgy, the priest and the Church get ready to partake Jesus Christ who is the core not only of the Orthodox Theology, but of the divine cult as well. From the very beginning, the Church offers the communion with the Holy Trinity and the Holy Liturgy, inviting the faithful to enter the Kingdom of the Holy Trinity.

Keywords:

Dogmatic Theology, The Holy Trinity, The Holy Liturgy, The cult of the Church

1. Învățătura de credință a Bisericii în întregul ei se reflectă în cultul acesteia, ca ceea ce îi dă continut, vigoare și finalitate generoasă. Iar cultul Bisericii pune în mișcare continutul viu și profund al credinței Bisericii, al dogmelor, făcându-le pe acestea să-și evidentieze virtualitățile inepuizabile și articulându-le în mod coerent în viața credincioșilor; dar acest lucru se întâmplă în cult nu din vreun motiv sau interes teoretic, abstract, ci în scopul mântuirii credincioșilor. Încă din Biserica primelor veacuri s-a arătat faptul că între viața de credință și mărturisire a Bisericii, pe de o parte, și viața ei cultică, liturgică, există o strânsă

Teologia trinitară ortodoxă...

credinciosii acestei comunități prezente și cei din alte comunități din alte locuri și din toate timpurile, începând de la Apostoli”⁶.

Întreaga mărturisire de credință a Bisericii primește legitimitate și forță întrucât ea reprezintă mărturisirea trăirii în lumina supremă din alt plan de care ne împărtășim și noi, lumină care este iubirea nemărginită pe care Dumnezeu, ca Izvor al ei, ne-o împărtășește și nouă. Această iubire ne-o arată în grad culminant Fiul, Care ne uneste cu Sine, unind trupul și sângele nostru cu Trupul și Sângele Său.⁷ De aceea, Teologia, ca știință a Bisericii, nu poate face abstracție de faptul că întreg continutul ei doctrinar nu face parte dintr-un plan abstract, teoretic, departe de viața și preocupările omului, ci aceasta Îl exprimă pe Cel care S-a apropiat de noi, într-un mod maxim posibil, devenind între toate asemenea nouă, afară de păcat, Care ne deschide accesul și ne mijlocește iubirea mântuitoare a Sfintei Treimi.

2. Centralitatea lui Hristos în cultul Bisericii. Transparenta ei pentru viața de iubire și comuniune a Sfintei Treimi

În slujbele Bisericii și, cu deosebită claritate, în Sfânta Liturghie, Iisus Hristos este adus în prim-planul mărturisirii și adorării din partea Bisericii. În Liturghie, Iisus Hristos este Marele Arhiereu, Care stă în mijlocul poporului Său, a Cărui prezentă este actualizată prin citirea și prin explicarea Evangheliei, prin cuminecarea cu Trupul și Sângele Lui, prin trimiterea la propovăduire și la slujirea în numele Lui.⁸

Preotul și mădularele Bisericii se pregătesc în Liturghie pentru împărtășirea de Hristos, Cel ce prin întrupare, răstignire și înviere S-a făcut izvorul vieții noastre vesnice, împlinind în Sine toată iconomia mântuirii, pe care o extinde prin Taine și, în mod culminant, prin Euharistie, mereu în alți și alți oameni care cred în El. Dar această iconomie a împlinit-o Hristos cu voia Tatălui și prin împreună-lucrarea Sfântului Duh.⁹

Iisus Hristos ocupă locul central nu numai în Teologia ortodoxă în sine, ci și în cultul divin, respectiv, în Sfânta Liturghie. Motivația profundă a unei asemenea centralități se întemeiază pe faptul că, după cuvântul Sf. Apostol Pavel, în El „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (Coloseni 2, 9). Astfel, Hristos,

⁶ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1980, p. 390.

⁷ *Ibid.*, p. 391.

⁸ I. Bria, *op. cit.*, p. 15.

⁹ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 390.

portile cunoasterii îndeosebi în dimensiunea sacramentală a Bisericii, în cultul ei, si atinge culmea în doxologie. În cadrul Liturghiei are loc mărturisirea credintei Bisericii, care înseamnă mărturisirea credintei în Sfânta Treime, urmează mai apoi lauda, preamărirea sau doxologia Sfintei Treimi: „Pe Tatăl, pe Fiul si pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă si nedespărțită.” Este glasul Bisericii în simfonia inimilor, care se înalță spre Dumnezeu cel viu si iubitor, de care devenind credinciosii din ce în ce mai constienti, ajung la adorarea doxologică a Treimii Celei mai presus de fire. În Liturghia Bisericii se pun în miscare toate punctele planului de mântuire împlinit de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos. Dogmele Bisericii devin coloana vertebrală a întregului cult divin si, îndeosebi, a inimii acestui cult: Sfânta Liturghie.

Slujbele Bisericii au o dinamică interioară remarcabilă, susținută de iubirea vesnică a Sfintei Treimi. În toate slujbele cultului divin ortodox se cuprinde mărturisirea credintei în forma laudei, a multumirii si a cererilor adresate lui Dumnezeu în Sfânta Treime si Fiului lui Dumnezeu întrupat - Iisus Hristos -, Care a venit în lume, S-a jertfit pentru noi, a înviat, S-a înălțat la Ceruri de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, pentru a ne comunica si nouă din viața de iubire si comuniune a Sfintei Treimi. Jertfa euharistică îi atrage pe oameni spre a-i înălța la constiința jertfei, a dăruirii de Sine, prin împărtășirea de jertfa si taina Euharistiei.⁵ Mărturisirea credintei are loc în cadrul Sfintei Liturghii, într-un amplu dialog al Bisericii cu Dumnezeu-Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Acest dialog este întretinut de preotul slujitor, care exprimă simțămintele si nevoile credinciosilor înaintea lui Dumnezeu, dar, totodată, face cunoscută credinciosilor prezenta si lucrarea lui Dumnezeu în Treime, referitoare la mântuirea lor. Astfel, în acest dialog, „nu numai preotul este în dialog direct cu Dumnezeu, ci si comunitatea, dar, totdeauna, cu Dumnezeu cel indicat de preot, deci, cu Cel despre care învătă Biserica, pe temeiul Sfintei Scripturi si al Sfintei Traditii. Prin aceasta se mentine si unitatea de credință între

⁵ Ene Braniste, *Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe*, în colectia: „La Liturgie, expression de la foi”, Roma, 1979, p. 75 si 89 ; B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, Bucuresti, 2005, p. 174: „Liturghia, ca mod privilegiat al creatiei teologice, este plină de teologie; ea o exprimă în limbajul care îi este propriu. ‘Corul Bisericii este o catedră de teologie’, spunea părintele Cyprien Kern. Înaintea lui, părintele Serghei Bulgakov afirma că ‘întreaga sa inspiratie teologică își are izvorul în potirul euharistic’. ‘Credem cu tărie’, scria părintele Alexandre Schmemmann, ‘că doar înnoindu-si si adâncindu-si înțelegerea privind regula rugăciunii, multumită unei adevărate înnoiri liturghice, unei întoarceri autentice la izvoarele de apă vie, poporul lui Dumnezeu își va regăsi plenitudinea participării la viața Bisericii, ajungând să biruie lumea’ (*Introduction à la Théologie liturgique*, Paris, 1982, p. 42).”

Teologia trinitară ortodoxă...

care S-a jertfit pentru noi, înăltându-ne la demnitatea de fii iubiti ai lui Dumnezeu. Mijlocirea permanentă a lui Hristos pentru oameni continuă în chip văzut prin preotia sacramentală a Bisericii, care face văzută si accesibilă mijlocirea Sa pentru noi. „Jertfa pe Cruce si moartea lui Hristos, învierea Sa si preamărirea Sa dau întreaga valoare, întreaga eficacitate acestei mijlociri ceresti, care este permanentă. Aceasta este permanentă si acoperă întreaga perioadă a Bisericii, de la Înăltare la Parusie, până la a doua venire a lui Hristos.”¹² Iisus Hristos devine fundamentul care sustine „edificiul” duhovnicesc al Bisericii, pe cei vii cu cei adormiti, în comuniunea iubirii si a vietii vesnice.

După câteva rugăciuni de exprimare a cererilor către Sfânta Treime si laudele care se cuvin a-I fi aduse, credinciosii I se adresează lui Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, răstignit si înviat, ca să-i mântuiască, conducându-i la viata de comuniune a Sfintei Treimi. El doreste si are puterea să-i călăuzească pe oameni spre Împărătia Treimii, deoarece are aceeasi slavă, putere, lucrare si cinste ca si Tatăl si Duhul Sfânt. Antifonul II de la Liturghie exprimă această realitate si lucrare a Celui care este numit: „Unul născut, Fiul, si Cuvântul lui Dumnezeu, Cela ce esti fără de moarte si ai primit pentru mântuirea noastră a Te întrupa, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu si pururea Fecioară Maria, Care neschimbat Te-ai întrupat si, răstignindu-Te, Hristoase, Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat, Unul fiind din Sfânta Treime...”

Imnul acesta are ca preambul doxologia mică, de slăvire a Sfintei Treimi, pentru ceea ce a făcut Ea pentru mântuirea noastră, prin întruparea, răstignirea si învierea Fiului Cel Unul Născut al Tatălui. Iisus Hristos, asumându-si în mod liber si din iubire mântuirea noastră, a biruit moartea, prin faptul că „a luat-o neschimbându-se în dumnezeirea Sa atotputernică si pentru că este fără de moarte. A călcat-o pentru că, desi s-a făcut om si a suferit moartea noastră, este Unul din Sfânta Treime. Prin moartea Lui si-a scufundat omenitatea în viata nesfârșită a dumnezeirii, păstrând în ipostasul Lui propriu constiinta ei; si-a scufundat-o dăruindu-se deplin Tatălui ca în si prin aceasta s-a umplut de viata nesfârșită si vesnică a dumnezeirii.”¹³

Un alt moment al Liturghiei care exprimă centralitatea lui Hristos îl constituie vohodul cel Mic, purtarea Evangheliei de către preot, exprimând realitatea prezentei lui Hristos, Care Îsi retrăiește împreună cu noi momentele esentiale ale lucrării Sale mântuitoare. „Dar intrarea aceasta înseamnă iesirea lui Iisus la

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ D. Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune...*, p. 174.

într-un mod deplin și personal, realizează descoperirea Tainei lui Dumnezeu pentru oameni, a vieții, iubirii și sfinteniei Sfintei Treimi.¹⁰

O analiză atentă a sensului actelor și lucrărilor liturgice ale cultului divin scot în evidență faptul că toate se îndreaptă spre taina Persoanei, a vieții și lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos. Această taină devine actuală, prezentă și lucrătoare pentru toți oamenii, din orice loc și timp. „Misterul lui Hristos ni se descoperă în triplul său aspect temporal, adică taina Celui care este, Care era și Care va să vină. Regăsim în anamneza euharistică distincția și, totodată, unitatea celor trei aspecte ale tainei lui Hristos: Biserica își aduce aminte de Hristos Cel care este, Cel care era și Cel care va să vină. Am putea spune că Biserica este sfâșiată în lume, în timp, în istorie, în spațiu, între aceste trei moduri de prezentă, de acțiune și de venire a lui Hristos.”¹¹

În conștiința Bisericii, exprimată în cultul ei, se știe că Iisus Hristos, după ce a împlinit „toată iconomia cea pentru noi”, S-a înălțat la Ceruri și s-a de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl. El nu rămâne numai ca Cel care se află acolo, ci umple timpul și spațiul cu prezența Sa eclezială, sacramentală, Biserica trăind Crucea, Patimile, Moartea și toată viața Sa pământească, care în Liturghie devin acte reale și prezente „*hic et nunc*”. Dar nu-L mai percepem pe Hristos cu simțurile noastre și cu ochii trupului, ci cu aceia ai credinței și ai Duhului. „De aceea, noi nu mai știm de acum pe nimeni după trup; chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem” (II Corinteni 5, 16). Dimensiunea doxologică a Sfintei Liturghii evidențiază prezentul lucrării lui Hristos, prin prisma căreia putem înțelege trecutul și întrezări viitorul. Hristos este prezent acum, lucrează acum, vorbește acum. În această rugăciune prezentă, „ochii nostri se deschid și învierea Lui capătă adevăratul său sens, motivând mădularile Bisericii să intre în dinamica mulțumirii lui Dumnezeu pentru darurile pe care le-a revărsat și le revărsă mereu peste toți și peste toate, împreună cu imne de laudă și preamărire a Celui

¹⁰ B. Bobrinsky, *Taina Preasfintei Treimi*, București, 2005, p. 79: „În această revelație evanghelică, Treimea și hristologia sunt de nedespărțit, căci Hristos este chipul Tatălui - „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (Ioan 14, 9) -, iar Tatăl și Fiul Se revelează reciproc în suflarea, lumina și focul Duhului Sfânt. Este important de subliniat că această revelație reciprocă a Tatălui și a Fiului de-a lungul Evangheliilor, într-un fel de reciprocitate și înainte de a fi explicitată și elaborată învățătura despre Duhul Sfânt... Accentul dominant este pus însă pe o adevărată slujire reciprocă, aceea care-L uneste pe Hristos și pe Tatăl: Hristos Îl revelează pe Tatăl, Îl roagă, îi învață pe oameni să I se roage, subliniază că orice mărturie despre mesianitatea Sa vine de la Tatăl (cf. Matei 16, 15-17).”

¹¹ Idem, *Taina Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 48.

Iar Biserica proclamă acest act liturgic-sacramental la împărtășirea credinciosilor: „Trupul lui Hristos primiti și din Izvorul cel fără de moarte gustati.”

3. Sfânta Treime ca plenitudine a credinței și mărturisirea acesteia prin doxologia liturgică a Bisericii

Întregul cult divin - iar Sfânta Liturghie o demonstrează în mod elocvent și deplin - este un amplu imn de preamărire adusă Sfintei Treimi. Este celebrat cu frică sfântă Tatăl, ca Cel care este Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute, prin Cuvântul Său vesnic, care la „plinirea vremii” S-a făcut om pentru mântuirea lumii, în puterea Duhului Sfânt, ca Duh al iubirii, comuniunii și sfintirii. Sfânta Treime nu este doar un simplu articol de credință¹⁶, ci Ea este temelia mântuirii noastre¹⁷. Izvorul ultim al iubirii și comuniunii, care explică totul, ba fără de Care nu se poate explica nimic, este Sfânta Treime, la viața și comuniunea Căreia noi avem acces prin Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Această iubire și comuniune poate fi trăită de către oameni în sensul că ea „își are obârșia în Dumnezeu-Tatăl, manifestarea în Dumnezeu-Fiul, comunicarea în Dumnezeu-Duhul. Omul este creat după chipul Treimii dumnezeiești. Există un

¹⁵ *Ibid.*, p. 395: „Întelepciune, drepti! Aceasta înseamnă: Iată, Cuvântul sau Întelepciunea lui Dumnezeu se arată în lume, stai drepti în cugetele voastre, urmând învățării Lui în chip neabătut. Iar comunitatea, cunoscând că acest Hristos este acum înviat, dar continuă să lucreze mântuirea noastră, cântă, îndemnându-se să I se închine, apoi adresându-I-se Lui cu cererea de mântuire. Acum ei nu mai cer numai lucruri pentru viața pământească, ci mântuirea persoanelor lor pentru vesnicie. Această cântare nu o mai săvârșeste comunitatea la un îndemn moral al preotului, căci în Evanghelie Îl vede pe Hristos însuși și se simte îndemnată să cânte: ‘Veniti să ne închinăm și să cădem la Hristos. Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morți, pe noi, cei ce-Ti cântăm Tie: Aliluia.’”

¹⁶ Câteva referințe esențiale despre sensul, lucrarea și importanța Sfintei Treimi în plan teologic și iconomic, a se vedea, îndeosebi: Vladimîr Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 43-64; Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, f.a., p. 75-94; Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996, p. 9-18; Idem, *Isus Hristos Pantocrator*, București, 2005, p. 126-139; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a III-a, București, 2003, vol. I, p. 293-334.

¹⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a III-a, București, 2003, p. 296: „Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu nu e decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile constiente. De aceea, Treimea se revelează în mod esențial în opera opera mântuirii și de aceea Treimea e baza mântuirii.”

propovăduire, credinciosii I se închină ca Celui înviat din morți, pentru că ei știu că Hristos e Cel care S-a răstignit și a înviat și în acest moment liturgic Cel ce iese la propovăduire este totodată Cel Înviat. Liturgia de acum, urmând Liturghiei Bisericii din timpul Noului Testament, Îl cunoaște pe Hristos după ce și-a săvârșit toată lucrarea Sa mântuitoare; iar în liturghie El Își retrăiește pentru credinciosi, pe de o parte, toate momentele Sale mântuitoare, pe de alta, Își retrăiește cu eficiență particulară ceea ce este necesar credinciosilor în acel moment.”¹⁴

Prin Hristos, Biserica este menținută pe dimensiunea verticală a existenței spre vesnicie, căci prin El timpul se umple de vesnicie. Timpul liturgic se deschide prin Hristos eternității lui Dumnezeu, pentru ca acesta să se reverse în Împărăția lui Dumnezeu.

Un alt moment liturgic esențial, care reliefează centralitatea lui Hristos în comuniunea Tatălui prin Duhul Sfânt, Îl constituie iesirea cu sfințele daruri aduse de credinciosi, în vederea prefacerii lor în Trupul și Sângele Domnului.¹⁵ În însesi darurile aduse de credinciosi pentru a fi oferite lui Hristos se exprimă dăruirea lor, căci în ele se află pecetea muncii lor și jertfa împreună cu rugăciunea, trimitând la Hristos, Cel care susține în ei dorința de a se împărtăși de darurile și de jertfa Lui. Și din această perspectivă, centralitatea lui Hristos nu poate fi omisă și trecută cu vederea.

Sesizând realitatea centrală a lui Hristos în Euharistie, Biserica Îi aduce mulțumire Mântuitorului înviat și preamărit, pentru lucrarea de mântuire a lumii, a Bisericii pământești; ea se alătură multimei de sfinți și de puteri îngeresti pentru a-I adresa lui Dumnezeu lauda treimică pe care o aude Isaia (6, 3). Cel căruia I se adresează mulțumirea și doxologia Bisericii este Biruitorul morții, Care transmite întregului Său Trup eclezial conștiința că Acesta este coerent structurat în El, prin puterea Duhului Sfânt în iubirea Tatălui. Însă Cel care ne arată pe Tatăl iubitor, Care are un Fiu iubitor și în Care toți oamenii sunt văzuți de Tatăl ca fii ai Săi iubiti în Fiul, este Iisus Hristos. Numai din centralitatea Lui simte fiecare mădular al Bisericii că El este Izvorul cel viu al vieții și al mântuirii, fapt pe care îl experiază cu toții atunci când se împărtășesc din El, „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 183: „Știindu-L ca pe Cel înviat și înălțat la cer și așezat de-a dreapta Tatălui, poporul credincios știe și că El Își retrăiește acum începerea propovăduirii Sale plin de toată slava și înconjurat în chip nevăzut de cetele îngeresti; adică dă Evangheliei pe care o propovăduiește toată lumina pe care propovăduirea Lui a primit-o după înviere.”

Teologia trinitară ortodoxă...

ne aflăm înaintea jertfeltnicului Său prin puterea Sfântului Duh. „Primește, Dumnezeu, rugăciunea noastră, fă-ne să fim vrednici a-Ti aduce rugăciuni, cereri și jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău; și ne învrednicește pe noi, pe care ne-ai pus întru această slujbă a Ta, cu puterea Duhului Tău cel Sfânt...”²¹

În rugăciunea din timpul Heruvicului, preotul se roagă Mântuitorului, ca Împăratului slavei, să fie învrednicit a săvârși slujba cea dumnezeiască, fără a se încrede în puterile sale proprii, ci în puterea Duhului Sfânt, care să-l învrednicească pe slujitorul sfintit al Liturghiei de a sta înaintea „sfintei Tale mese acesteia și să jertfească sfântul și precuratul Trup și Sânge al lui Hristos...”²² Hristos nu lucrează singur în iconomia mântuirii, ci prin împreună-lucrarea Sfântului Duh și cu bunăvoința Tatălui. Multumirea pe care întreaga Biserică o aduce lui Dumnezeu în Sfânta Treime nu se adresează la modul general unui Dumnezeu distant și impersonal, ci Dumnezeului celui mai presus de gând și simțire, adică misterului dumnezeiesc, care se lasă sesizat în această dimensiune a misterului Său de către oameni. Pentru toate darurile duhovnicești pe care le-a revărsat Dumnezeu peste lume și peste Biserica Sa, aceasta se simte îndemnată să-I aducă lauda sau doxologia sa. Lauda sau doxologia este împreună cu multumirea, dar și cu cererera pentru trimiterea și acum a darurilor Sale. În acest sens se roagă Biserica Celui căruia I se cuvine închinarea și slujirea deplină: „Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ti cânta Tie, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Tie a-Ti multumi... Căci Tu esti Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și acelasi fiind, Tu și Unul Născut Fiul Tău și Duhul Tău Cel Sfânt...”²³

Dimensiunea apofatică este pusă în evidență în această rugăciune, ca cea prin care Dumnezeu se lasă sesizat de către oameni, dar nu orice fel de seizare confuză, de nuanță panteistă, ci una care păstrează caracterul transcendent și unitar al Dumnezeirii în toată profunzimea apofatismului Ei, dar, totodată, Dumnezeu Cel nevăzut și neajuns... este un Tată, Care are un Fiu primul Născut și Duhul Lui Cel Sfânt.

Tot în acest sens, Dumnezeu Cel întreit este lăudat în timpul cântării imnului „Sfânt, Sfânt, Sfânt”. Însăși repetarea întreită a cuvântului „sfânt” este o referire

²¹ *Rugăciunea întâi pentru credincioși din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în: *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 145.

²² *Ibid.*, p. 148.

²³ *Ibid.*, p. 160.

„eu-tu-el”, o ființă de comuniune cu Dumnezeu și cu creaturile”¹⁸. Această comuniune cu Sfânta Treime o propune Biserica mădularelor ei în Liturghia sa. Chiar de la începutul acestei slujbe credinciosii sunt invitați să intre în Împărăția Sfintei Treimi. „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...” În celebrarea Treimii, harul și binecuvântarea treimică se revarsă asupra Bisericii, o întemeiază, o reînnoiește, o asumă în permanentă, însufletind-o cu puterea Sa. A binecuvânta sau a preamări Treimea înseamnă, pe de o parte, a vorbi despre taina comuniunii treimice a Persoanelor dumnezeiești, despre miscarea nesfârșită și vesnică de iubire și de comuniune dintre Ele. Pe de altă parte, înseamnă a pătrunde înăuntrul cercului treimic și a descoperi că relațiile trimitare ale Persoanelor dumnezeiești privesc lumea creată, omul, și că Biserica subzistă ea însăși datorită lor și că ea ne introduce în relații specifice cu Tatăl, cu Fiul, întru Duhul Sfânt.¹⁹

Sfânta Liturghie în întregul ei este un mediu și un instrument prin care se revarsă peste umanitate și peste întreaga lume energiile de viață dătătoare ale Sfintei Treimi. Credinciosii sunt atenționați, de la începutul slujbei, că ei intră într-un nou plan și un nou univers duhovnicesc, pătruns de iubirea Sfintei Treimi. Binecuvântarea cea mare a Sfintei Liturghii arată că toate trei Persoanele Sfintei Treimi au calitatea sau demnitatea împărătească.

Tatăl este Împărat din veci, adică „are o putere absolută, nefiind stăpânit de nimic și neavând de la nimeni nimic; Fiul este, de asemenea, Împărat; Duhul Sfânt este și El Împărat, pentru că Treimea nu e stăpânită din veci de nicio lege mai presus de Ea și de nicio trebuință, având în viața și iubirea Ei toată fericirea. Ea e cu adevărat liberă, fiind o comuniune de Persoane în desăvârșită iubire, având în aceasta totul.”²⁰

Persoanele Sfintei Treimi lucrează împreună mântuirea și sfântirea oamenilor, fapt ce rezultă și din lauda sau doxologia pe care i-o înalță comunitatea eclezială la fiecare din ecfonisele sale, așa cum putem constata, de exemplu: „Că milostiv și iubitor de oameni esti și Tie mărire înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...” Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, când săvârșeste o anumită lucrare, nu o realizează în izolare, de una singură, ci numai prin împreună-lucrarea celorlalte. Dumnezeuul Puterilor este invocat să primească rugăciunea noastră, ca cei care

¹⁸ Idem, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 53.

¹⁹ B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 193.

²⁰ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 135.

2. Firul rosu al întregului cult al Bisericii si, îndeosebi al Liturghiei, îl constituie afirmarea credinței în Sfânta Treime cea de o ființă, Care într-o comuniune vesnică de iubire Se întoarce spre întreaga creație, văzută și nevăzută, pe care a adus-o la existență, din iubire pentru ea, cautând să trezească aceeași iubire în oamenii creați după „chipul Treimii”.

3. Sfânta Liturghie constituie revelarea tainei Împărăției Preasfintei Treimi, în care oamenii intră participând la Sfânta Liturghie. Toate cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt înțelese ca având un interes deosebit pentru oameni, fiind surprinse în dinamica iconomiei lor mântuitoare, întinzând puncte de legătură și comuniune a acestora cu fiecare Persoană a Treimii, generând o evoluție și comuniune între ei însșiși, ca mădulare ale Trupului eclezial, însuflețiti de Duhul Sfânt, ca Duh al iubirii și comuniunii.

4. Sfânta Treime, în lucrarea ei iconomică, înseamnă deschiderea iubirii dumnezeiești spre Biserică și, prin ea, spre întreaga creație. Astfel, iubirea și prezența Preasfintei Treimi în Liturghia Bisericii ajută la înaintarea creației întregi spre Împărăția Sfintei Treimi. Oamenii constientizează tot mai mult chemarea pe care o au de a lucra în lume în duhul Împărăției Treimii, care aruncă raze de lumină și sens spre toate cele create, contribuind la un progres continuu în vederea umanizării din ce în ce mai concrete a relațiilor dintre oameni.

5. În felul acesta, învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime nu înseamnă o doctrină aridă, fără viață, distantă de aspirațiile oamenilor. Dimpotrivă, Treimea se revelează cu adevărat în iconomia mântuirii, întinzând mantia iubirii Sale spre toți oamenii și spre întreg universul. În felul acesta, Ea ne pătrunde pe toți cu harul iubirii Sale, ajutându-ne să-L înțelegem și să-L iubim pe Tatăl, în sensul iubirii Fiului Său făcut om pentru noi, însuflețiti de Duhul Sfânt, prin Care I ne adresăm Tatălui ca „Părinte”, iar pe Fiul Îl mărturisim drept „Kirios” - „Domnul” Cel răstignit și înviat pentru noi, ca să ne readucă, prin harul iubirii Lui, la filiația pe care o dobândim prin El.

directă la dimensiunea întreită existentă a lui Dumnezeu. Atât Dumnezeu-Tatăl este Sfânt, cât și Unul Născut Fiul Lui și Duhul Lui Cel Sfânt, Care are în unitatea Fiintei Sale o slavă plină de strălucire. Biserica primește această slavă a lui Dumnezeu prin faptul că Dumnezeu a iubit lumea, trimitându-L la oameni pe Fiul Său, pentru ca aceștia să dobândească viața vesnică. Astfel, oamenii pot urca pe puntea ridicată de Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, pentru ca ei să fie cuprinși în această strălucire a slavei dumnezeiești. Acest fapt se întâmplă în punctul culminant al Liturghiei, când slujitorii Bisericii se adresează lui Dumnezeu să trimită pe Duhul Sfânt, pentru prefacerea darurilor de pâine și vin în Trupul și Sângele Mântuitorului, de care să se împărtășească mădulele Bisericii, „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”.

În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare se înalță un imn impresionant și pătrunzător Preasfintei Treimi, indicându-se rolul fiecărei Persoane a Sfintei Treimi în iconomia mântuirii: „Doamne al cerului și al pământului... Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru... Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul Adevărului, darul înfierii, aroma mostenirii celei ce va să fie...”²⁴ Rugăciunea aceasta scoate în evidență dinamica iconomiei dumnezeiești, raportată la lumea întregă, și la om în special, explicitată și mai pe larg în rugăciunea a... Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare.²⁵ Sfânta Treime apare în toată strălucirea, puterea și înțelepciunea Sa vesnică, care a ales cele mai potrivit mijloace pentru înălțarea oamenilor la viața de comuniune a Sfintei Treimi, trimitând în lume pe Fiul cel vesnic al Tatălui, ca să ia chipul nostru omenesc, pentru ca prin aceasta să reverse asupra tuturor oamenilor iubirea vesnică a Tatălui. Prin Liturghia euharistică, credincioșii, împărtășindu-se din ea, primesc sau reactualizează toate actele mântuitoare ale Fiului Tatălui, în puterea Duhului Sfânt: crucea, moartea, învierea, înălțarea la ceruri, sederea de-a dreapta Tatălui și cea de-a doua venire: Parusia.

Concluzii

1. Pentru cine dorește să cunoască doctrina în profunzimea și eficiența sa maximă, există o cale directă, existentială, pentru aceasta: calea Liturghiei. În cadrul ei se pun în mișcare toate punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a creației și, îndeosebi, a oamenilor, prin Logosul cel vesnic al Tatălui, Care S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria s-a făcut.

²⁴ *Ibid.*, p. 226.

²⁵ *Ibid.*, p. 227-230.

Die Heilige Dreieinigkeit...

hebräischen Geschichtsdenken.² Auch die Eschatologie bleibt von dieser Frage nicht unberührt. Wie soll man sich das ewige Leben vorstellen? Handelt es sich um einen ewigen "Ruhe-Zustand" des endlosen Genusses (*fruitio*), oder um ein Leben voller Dynamik, um eine atemberaubende Glut der immer tiefer werdenden Gemeinschaft der Liebe? Ist das ewige Leben eine endgültige Seligkeit beim "unbewegten Beweger"³, die jede Art von Bewegung ausschließt, oder eine echte Lebendigkeit, eine aufrechte Fülle des Lebens und ein realer Austausch einer fortschreitenden Kommunikation?⁴

Der berühmte Satz Augustinus: "fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te"⁵ beschreibt das ewige Leben als ein Ruhem in Gott. Die gleiche Ruhe lässt sich auch in Boethius' Definition der Ewigkeit als "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"⁶ nachweisen. Sie schließt die Dynamik eines Fortschrittes aus, solange der Besitz vollständig ist und zwar als "Fülle eines ewigen Jetzt"⁷. Hinzu kommt die "himmlische Starre" bei Thomas von Aquin,

² Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh 1997, 13. Aufl., 23f.68f; vgl. ders., *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 19943, 26-35; vgl. D. Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Staniloaes*, Neukirchen-Vluyn 2003, 17ff; vgl. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 4. neubearbeitet und erweiterte Auflage, Göttingen 1965.

³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Bücher VII (Z) - XIV (N), Hamburg 1991, 252, A, 1072a, 25: Gott ist das ewige Wesen und Wirklichkeit „ο ου κινουµενον κινει, (...) κινει ου κινουµενον“.

⁴ Auch die katholische Theologie der Gegenwart hat die Dynamik des ewigen Lebens wieder für sich entdeckt: vgl. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1988, 289f; vgl. G. Lohfink, *Was kommt nach dem Tod?*, in: G. Greshake/ders., *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Freiburg 1982 4. Aufl., 212f; Lohfink versteht das ewige Leben als Begegnung Gottes in Christus und Heimholung durch die unendliche Liebe Gottes; vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1982, 341 ff; vgl. Häring, *Was bedeutet Himmel?*, Zürich 1980; vgl. F-J. Nocke, K. Sorger, *Was kommt nach dem Tod? Einige Aspekte systematischer Theologie*, in: ru 4, 1995, 120-123, 123; Vgl. D. Hattrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992, 346; Hattrup schildert das ewige Leben als einen „Zuwachs des Endlichen zum Unendlichen“ hin.

⁵ S. Augustinus, *Confessiones*, liber primus 1,1 in: PL 32, 661. Im Gegensatz dazu steht Gregor von Nyssa's Lehre von der Epektasis, die ein Zur-Ruhe-Kommen als Bewegungslosigkeit kategorisch ablehnt (siehe unten). Vgl. M.-B. von Stitzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, 104.

⁶ Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, PL 63, 858.

⁷ H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1982, 280.

Daniel Munteanu

Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung

Abstract:

Dintre ideile fundamentale ale prezentului studiu mentionăm: Sfânta Treime ca "spatiu" al desăvârșirii omului prin iubirea cea înfinită și vesnică, care se comunică creaturii, spre a o atrage spre desăvârșire. În sprijinul acestei teze fundamentale sunt analizate unele reflexii teologice ale Sfintilor Părinți ai Bisericii: Irineu de Lyon, Grigore de Nyssa și Maxim Mărturisitorul. O teză deosebit de valoroasă a Sf. Grigore de Nyssa este aceea că există o paradigmă a înaintării nesfârșite a creației spre frumusețea înfinită și negrăită a lui Dumnezeu – Sfânta Treime.

Key words:

Sfintilor Părinți, Sfânta Treime, teologie dogmatică

1. Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Ruhe* und *Bewegung*, zwischen *Sein* und *Werden* hat den menschlichen Geist schon immer beschäftigt. Das zeigt sich in der Spannung sowohl zwischen der eleatischen und der heraklitischen Weltanschauung¹ als auch zwischen dem griechischen Kosmos - und dem

¹ Vgl. F. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1865, 2., durchges. u. erw. Auf., 40-56: Die Gesamtwirklichkeit steht nach Heraklit unter der allumfassenden Ordnung des Wechsels, der Veränderung (*navxa pei*). Im Gegensatz dazu setzt Parmenides das Veränderliche zum nichtigen Sinnenschein ab. Später hob Melissus von Samos die Einheit, Unveränderlichkeit und Unbewegtheit des Seins/Substanz hervor; vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophen, Frankfurt am Main 1994 Reprint der 4. Auf., 50-66; 137-170; vgl. H. J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main 1998, 133: Für Parmenides kann es „in Wahrheit weder Werden noch Bewegung geben, sondern nur unveränderlich beharrendes Sein“.

Die Heilige Dreieinigkeit..

seiner eschatologischen Ontologie,¹³ die seinem Weltbild zugrunde liegt und der kommenden Zukunft Gottes Priorität gegenüber der Wirklichkeit zuspricht, zeigt sich beispielhaft, dass erst durch die Wahrnehmung einer "immanenten Spannung in Gott selbst"¹⁴ bzw. einer Bewegung in der immanenten Trinität, die aus der schöpfungsintegrierenden, vereinigenden Wechselseitigkeit zwischen den trinitarischen Personen¹⁵ resultiert, ein glaubwürdiges Konzept des ewigen Lebens entsteht. Moltmanns Darstellung der Trinität als perichoretische, innerpersonale Gemeinschaft, die für den Menschen eine einladende, heimatliche Liebe bedeutet, setzt voraus, dass im eschatologischen Leben sowohl die Person vor dem Auslöschen in der Gemeinschaft als auch die reale Dynamik der Liebe im ewigen Fest der Verherrlichung bewahrt wird.

Sein trinitarisches Gottesbild korrigiert die Starre eines himmlischen Sabbats mit Hilfe des Paradigmas der Perichoresis, da der eschatologische Sabbat Gottes die Dynamik der wechselseitigen Einwohnung einschließt. Moltmann überwindet die schreckliche Statik des Himmels, indem er das ewige Leben als ein Leben der Freundschaft, der unmittelbaren und existentiellen Gemeinschaft mit Gott betrachtet und es aufgrund ungehinderter Teilhabe am göttlichen Leben¹⁶ in der Dynamik der Verherrlichung präsentiert. Es handelt sich folglich um ein Leben der "wechselseitigen Einwohnung"¹⁷, des "Festes (ohne Ende) der ewigen Freunde"¹⁸ und der Aufnahme in den "Kreislauf der göttlichen Beziehungen"¹⁹. Das heißt letztlich, dass der Mensch im ewigen Leben Zugang zum kommunikativen "Freiraum der schöpferischen Möglichkeiten Gottes"²⁰ haben wird. Dieser Zugang

¹³ Vgl. D. Munteanu, Der tröstende Geist der Liebe, 21f: Moltmann hat in der *Theologie der Hoffnung* meisterhaft gezeigt, dass die Eschatologie niemals als letztes und isoliertes Traktat der Dogmatik angesehen werden darf, weil sie den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens bildet; vgl. W. Schnöpsdau, Auferstehung der Toten. Probleme der Eschatologie in der neueren ökumenischen Diskussion, in: *mdKJ* 39, 1988, 68.

¹⁴ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1993, 4. Aufl., 29.

¹⁵ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 166f. 174; vgl. ders., *Gott in der Schöpfung*, 31.

¹⁶ Vgl. J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 190; vgl. ders., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 366.

¹⁷ A.a.O., 337.

¹⁸ A.a.O., 367; vgl. ders., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 313.

¹⁹ A.a.O., 320.

²⁰ A.a.O., 134.

seine Auffassung des Himmels als statische, immerwährende Ruhe (*perpetuae quietis*)⁸ und "beseligender Stillstand"⁹. Eine Vorstellung, die selbst im damaligen Zeitalter der Entdeckungs- und Handelsreisen als "unbefriedigend angesehen"¹⁰ wurde.

Der Schrecken des Stillstandes prägte I. Kants Einstellung zur vollendeten Zukunft: "Dass aber einmal der Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert"¹¹.

Die starre und versteinerte Endgültigkeit erscheint für das reiselustige und bewegungsfreudige Wesen Mensch schlimmer als eine grausame Vernichtung, nämlich als ein ewiges Sterben in vollendeter Langeweile. Wie aber kann die Ewigkeit von einer solchen "Krankheit" kuriert werden? Wie kann der Himmel vom Gespenst der Langeweile befreit werden? Die einzige Lösung liegt in der Korrektur unseres falschen Gottesbegriffs.

2. Jürgen Möllmanns Paradigma der Perichoresis

Jürgen Moltmann hat als erster mit bewundernswerter Leidenschaft darauf hingewiesen, dass die Auffassung Gottes in der Kategorie der ewigen, leidensunfähigen Substanz oder eines absoluten Subjektes dem lebendigen, leidensfähigen, trinitarischen Gott der biblischen Offenbarung widerspricht.¹² In

⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, 36. Band, Die letzten Dinge, Graz Wien Köln 1961, 114. 323: „Über den Endpunkt hinaus gibt es keine Bewegung und keinen Fortschritt mehr, weder zum Guten noch zum Bösen hin“. Thomas' statisches Bild vom ewigen Leben hängt m.E. mit seiner Eschatologie des Lohnes (*praemium*) oder des Verdienstes (*meritum*) zusammen. Ein Siegeskranz (*aurea*) ist im Gegensatz zur innerpersonalen Gemeinschaft, welche die Möglichkeit und die Freiheit des unendlichen Fortschritts einschließt, immer statisch.

⁹ B. Lang, C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990, 131; vgl. C. J. Peter, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas*, Rom 1964, 35. 254f; vgl. P. F. D. Jorst O.P., *Die mystische Beschauung nach dem heiligen Thomas von Aquin, Dülmen in Westfalen* 1931, 334. 346.

¹⁰ B. Lang, *Der Himmel, Ein Blick in die Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, in: *Eus* 46, 1991, 1202; 1204f.

¹¹ I. Kant, *ThWAXI*, 183-184; Hinweis bei G. Bachl, *Hoffnung für die Guten und für die Bösen? Zumutungen an eine kühne Phantasie*, in: *BiKi* 49, 1994, 11.

¹² Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1994³, 15-76.

Die Heilige Dreieinigkeit...

Der Heilige Geist ist für die Menschen "Lebenskraft" und "Lebensraum"³¹, weil er sie in die Herrlichkeit und Heiligkeit der immanenten Gemeinschaft Gottes einführt. Darum sind die vibrierenden und vitalisierenden Energien des Heiligen Geistes die "Luft" des ewigen Lebens³².

Moltmanns eschatologisches Weltbild, das tief vom Paradigma der Gemeinschaft, vom *perichoretischen Begriff der trinitarischen Einheit* geprägt ist, überwindet die klassische Version der "beseligenden Gottesschau" (visio beatifica) als "endlose Kontemplation" in Gottes Gegenwart, die den Eindruck erweckt als sei der Himmel eine Art "ewiges Fernsehen", "bei dem jede Tätigkeit und jede Bewegung ausgeschaltet sind" und der Mensch nur noch "untätig die, Show' der Unendlichkeit"³³ über sich ergehen lassen muss, die ihm vorgesetzt wird.

Den gleichen Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung Gottes als vollendete, heimatliche, trinitarische Gemeinschaft und der Lebendigkeit des ewigen Lebens, den Moltmanns Theologie verdeutlicht, lässt sich in der patristischen Theologie wiedererkennen. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich auf die biblischen Metaphern der Einwohnung hinweisen, welche das ewige Leben, trotz ihrer unsagbaren Andersartigkeit, in einer Vielfalt von Bilder umschreiben, um eben ihre unbegreifliche Komplexität nicht zerstörerisch zu reduzieren.

3. Die biblischen Metaphern der Einwohnung

Darf man Gott "heimatlichen Raum" nennen, ohne ihn zu einer geschaffenen Kategorie degradieren zu wollen? Der Raum schaffende, überräumliche Gott wird für die Erlösten der "Ort" jenseits aller Äonen, Zeiten und Räumen sein³⁴. Die Metaphern der Einwohnung gestatten eine solche Auffassung Gottes als "Raum" der Geschöpfe. Sie sind Metaphern der gegenseitigen Offenheit, des Dialogs und der vorausgesetzten Fähigkeit, ein Ruhepol für den anderen zu sein. Aus diesem Grund wird im Neuen Testament einerseits Gott selbst als "Hausherr" (Lk 13,25; Joh 14,2), andererseits der Mensch als "geistliches Haus" Gottes (1 Petr. 2,5; Hebr 3,6; 1 Tim 3,15), als "Tempel des lebendigen Gottes" (2 Kor. 6, 16), "Wohnung Gottes im Geist" (Eph. 2, 22), "Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor. 6,19; 1 Kor. 3,16) beschrieben.

³¹ A.a.O., 176.192f.

³² A.a.O., 175.209.

³³ J. B. Libanio, M.C. Lucchetti Bingemer, *Christliche Eschatologie. Die Befreiung in der Geschichte*, Düsseldorf 1987, 258.

³⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, *Die „Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau 1941, 115.

wird von Gottes einwohnender Gegenwart ermöglicht, die dem Menschen die unendliche Entschränkung des bedrängnislosen "weiten Raumes"²¹ gibt.

Angesichts der Tatsache, dass Moltmann die immanente Trinität in der Grammatik der *circumincessio* und *circuminsessio* denkt, nämlich als "dynamische Durchdringung (incedere)" und "ruhende Einwohnung (insedere)"²² bzw. als "das wechselseitige *Ruhen* ineinander und ein *Rundtanz* miteinander"²³, darf sein Konzept vom eschatologischen Sabbat Gottes nicht statisch verstanden werden. Die trinitarischen Personen sind füreinander und für die Schöpfung "Bewegungs- und Lebensraum"²⁴. Die Trinität erweist sich als *heimatlicher Raum der Vollendung*, in dem jede Entfremdung der Menschen vor Gott überwunden wird²⁵, weil Gott selbst auch im eschatologischen Leben der heimatliche "Wohnraum seiner Schöpfung"²⁶ sein wird. Er räumt der Schöpfung Raum ein und ist zugleich der einräumende und tragende Raum seiner Geschöpfe²⁷. Die Geschöpfe finden in Gott ihren Lebensraum²⁸, weil die einladende Einigkeit des dreieinigen Gottes eine "intensive Lebendigkeit, vibrierende Bewegung und vollendete Ruhe in der Bewegung"²⁹ ist. Eine derartige Lebendigkeit des ewigen Lebens steht in Zusammenhang mit der Heiligkeit Gottes. Moltmann unterstreicht diese Korrelation in seiner Pneumatologie, wenn er die Identität des *spiritus sanctificans* mit dem *spiritus vivificans* hervorhebt³⁰.

²¹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 337.

²² J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, 138.

²³ J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 278.

²⁴ A.a.O., 279; vgl. ders., *Wissenschaft und Weisheit*, 135-147; vgl. ders., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 166: „In der ruhenden, unmittelbaren Präsenz Gottes finden alle seine Geschöpfe ihre Bleibe und ewigen Schutz vor dem Nichtsein“; 121: „Heil bedeutet also, durch die trinitarische Geschichte in das ewige Leben der Trinität aufgenommen zu werden“; 17: „Die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist (...) Matrix und Lebensraum für die Schöpfungsgemeinschaft aller Lebewesen und Dinge“.

²⁵ Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 56: Moltmann stellt die Gegenwart Gottes als Raum der Freiheit und des Lebens (Ps 31,9; Hi 36,16), als Makom - „weiten Raum“ dar; vgl. ders. *Gott in der Schöpfung*, 163f; vgl. ders., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 205.

²⁶ J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, 147; vgl. ders., *Gott in der Schöpfung*, 160.

²⁷ Vgl. J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, 139f.

²⁸ A.a.O., 182.

²⁹ A.a.O., 180.

³⁰ Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 192.

Die Heilige Dreieinigkeit..

ein ewiges Fortschreiten in der umarmenden und innewohnenden Unendlichkeit des dreieinigen Gottes. Das ewige Leben ist für sie weniger die Fülle eines ewigen Jetzt wie z.B. bei Boethius als eine kraftvolle Dynamik, ein ständiges Wachsen und Vertiefen der Gemeinschaft mit Gott. Die Betonung liegt bei ihnen folglich nicht auf der starren Endgültigkeit und statischen Zeitlosigkeit, sondern auf der paradoxen Einheit von $\sigma\tau\acute{\upsilon}\sigma\iota\delta\omicron$ und $\epsilon\beta\acute{\iota}\zeta\omicron\epsilon\delta$) in der ewigen und kosmischen Liturgie der Neuschöpfung.

4.1 Das Paradigma der heimatlichen Herrlichkeit der Trinität bei Irenaus von Lyon

Irenaus von Lyon, der den Mensch als Herrlichkeit Gottes und das wahre Leben des Menschen als die *Schau* Gottes definierte - "gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei"³⁷, verstand das ewige Leben als ein ewiges Fortschreiten im dreieinigen Gott. Der Grund dieses *Fortschreitens* lag für ihn in der transzendentalen Unendlichkeit Gottes, der als Schöpfer die ganze Schöpfung umfasst und seine Größe "kein Ende kennt" (IV, 19.3). Das ewige Leben schließt als Streben des Menschen nach Gott und als Erkenntnis seiner trinitarischen Gemeinschaft jede Begrenztheit aus und darf deshalb nicht als eine statische Vollendung begriffen werden. Der Fortschritt in der Erkenntnis Gottes ist ewig, weil der Mensch im Verhältnis zum unendlichen Reichtum Gottes immer ein Lehrling bleibt. Das Reich Gottes ist für Irenaus "ein Reich ohne Ende und unbegrenzte Belehrung", in dem der Mensch unendlich viel empfangen kann (II, 28.3). Dieses Empfangen, das eine Unvergänglichkeit bewirkende Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes selbst bedeutet, geschieht durch den Heiligen Geist, der im Menschen wohnt und ihm dadurch die Pforten der heimholenden Liebe Gottes weit öffnet³⁸.

Irenaus beschreibt diese Teilnahme ($\hat{\iota}\hat{\alpha}\delta\hat{\iota}\div T$) am göttlichen Leben einerseits als ein "Eintauchen in Gott" (IV, 20.5), andererseits als eine Umarmung Gottes, die in der Menschwerdung des Logos ihren Höhepunkt erreicht (IV, 20.4). Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der unendlichen Liebe Gottes, welche die Gemeinschaft mit sich selbst ermöglicht. Ausgehend von der Interpersonalität der Liebe zwischen Gott und Mensch sieht Irenaus den Sinn der Menschwerdung darin verwirklicht, dass der Mensch "den Geist Gottes *umarme* und in die Herrlichkeit des Vaters eingehe" (ebd.)³⁹. Die Herrlichkeit Gottes ist für Irenaus

³⁷ Irenaus, Fünf Bücher gegen die Häresien, München 1912, IV, 20.7.

³⁸ Vgl. Y. de Andia, Homo Vivens. Incorruptibilite et divinisation de l'homme selon Irenée de Lyon, Paris 1986, 169f. 333f.

³⁹ Vgl. D. Cairns, The image of God in Man, London 1973, 88.

In den Metaphern des Wohnens lassen sich im Hinblick auf den Menschen zwei Perspektiven unterscheiden. Die Menschen sind einerseits "lebendige Steine" (1 Petr. 2,5) für das Haus Gottes, oder "Gefäße" im Haus des Herrn (2 Tim 2,20), andererseits eine lebendige Wohnung des trinitarischen Gottes: "Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen" (Joh 14,23; vgl. Rom 8,11; Gal. 2,20).

Die Einwohnung setzt Gastfreundschaft, im Sinne der großzügigen Raumgewährenden Offenheit für den anderen voraus: "In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" (Joh 14, 2). Das Reich Gottes basiert folglich auf eine freiwillige Kommunikation: "Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auf tun, zu dem werde ich hineingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir" (Off 3,20). Das positive Ergebnis der einladenden Gastfreundschaft ist schließlich das Fest der Gemeinschaft.

Die biblische Sprache versöhnt durch die Vielfalt ihrer Bilder vom Reich Gottes die Ruhe und die Bewegung hinsichtlich des ewigen Lebens. Die Bilder vom Reich Gottes als Stadt oder Burg (Hebr. 11,16; 12, 22; 13,14; Offb. 3; 21; 22) stehen für die Ruhe, die Geborgenheit. Im antiken Weltbild verkörperte das Haus bzw. die Stadt "das Urerlebnis der Geborgenheit und der Gemeinschaft"³⁵. Die Bilder vom Hochzeitsmahl (Mt. 22; 25; Lk 14; Offb 19, 6-9 22,17) sind Bilder der dynamischen Freude und des feierlichen Festes.

Fest steht, dass alle Bilder, die das Reich Gottes darstellen ganz gleich ob statisch oder dynamisch die Gemeinschaft Gottes als heimatlichen, himmlischen Raum beschreiben, den der Mensch innerlich sucht (Hebr 13,14; Phil 1,23; 3,20)³⁶. Aus diesem Grund bildet die Gemeinschaft im Neuen Testament die Grundvoraussetzung der erfüllten Freude, der gelungenen Festlichkeit des Daseins, der Intimität und Familiarität.

4. Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum der ewigen Vollendung des Menschen bei Irenaus von Lyon, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor

Ein besonderes Verdienst der Kirchenväter Irenaus, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor sehe ich darin, dass sie das ewige Leben nicht in den Kategorien einer präsentischen, starren Ontologie gedacht haben, sondern als

³⁵ J. Ratzinger (Papst Benedikt XVI.), Dogma und Verkündigung, München 1977³ veränderte Auf., 302.

³⁶ Vgl. W. Molinski, „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Heimat findet in Gott“, in: LebZeug 59, 2004, 258-272.

Die Heilige Dreieinigkeit..

Gleichförmigkeit zu sein⁴³. Es ist eine überströmende Freude im Heiligen Geist, der diese eucharistische Gemeinschaft ermöglicht (IV, 38.2; V,8.1). Irenaus vergisst dabei aber nicht, das paradoxale Grundmerkmal dieser Dynamik der Freundschaft aufzuzeigen, nämlich das Ruhen in Gott (IV, 39.4) bzw. den Sabbat im ewigen Licht seiner Liebe (IV, 16.1).

Bei einer genauen Betrachtung der Metaphern der Einwohnung als Ausdruck des ewigen Lebens lassen sich bei Irenaus folgende Aspekte unterscheiden:

1. Der Mensch selbst wird in seiner verklärten Leiblichkeit der Wohnort Gottes sein, solange er bereits während seines irdischen Lebens ein "Tempel Gottes" und ein "Tempel Christi" ist, in dem der Heilige Geist wohnt (V,6.2; 5.11).

2. Die Neuschöpfung bzw. der neue Himmel und die neue Erde (Off 21,1f) bilden eine "Wohnung" der Gerechten. Hier bleibt der neue Mensch in dauernder, unendlicher Kommunikation mit Gott (V,36.1);

3. Das neue himmlische Jerusalem ist die "Stadt Gottes" und "das Zelt Gottes, in welchem Gott mit den Menschen wohnen wird" (V,35.2; IV, 18.6);

4. Die eschatologische "Wohnung" der Menschen ist *Gott selbst*. Durch Voranschreiten im ewigen Leben gelangen die Menschen "durch den Geist zum Sohne, durch den Sohn steigen sie empor zum Vater" (V,36.2). Erst in der heimatlichen Herrlichkeit des trinitarischen Gottes erfahren sie "was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedungen ist" (1 Kor. 2,9).

4.2 Das Paradigma des unendlichen Fortschreitens (erckeTaaK): Der Mensch als expandierendes Universum in der unendlichen Schönheit Gottes nach Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, der als "le plus profond philosophe grec de Läge chretien"⁴⁴, "der erste Metaphysiker des griechischen kontemplativen Lebens"⁴⁵, "der erste Philosoph der christlichen Anthropologie"⁴⁶ und "Dichter des ewigen Wanderns"⁴⁷ beschrieben wird, versteht die Epektasis als ein unaufhörliches Sich-nach-vorn-Ausstrecken und als ein unendliches

⁴³ O. Clement, Notes sur le temps, II, in : MEPR, Nr. 27, 1957, 140.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, Presence et pensee. Essai sur la Philosophie religieuse de Gregoire de Nysse, Paris 1988, XIII.

⁴⁵ M. Lot-Borodine, La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs, Paris 1970, 32.

⁴⁶ A.a.O., 203.

⁴⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, 2. völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961, 355.

das Ziel und die Erfüllung des Menschseins (IV, 16.4). Durch die Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit bzw. durch die Schau Gottes erlangt der Mensch das ewige Leben mit seinem unbegreiflichen Unvergänglichkeit (IV,20.5).

Ein weiteres irenaisches Bild des ewigen Lebens ist das der ekstatischen Dynamik der gegenseitigen Einwohnung: Gott wohnt im Menschen und der Mensch in Gott⁴⁰. Gott bereitet den Menschen die passende *Wohnung* bzw. der Mensch selbst wird durch die Einwohnung des Heiligen Geistes zu einem "Tempel Gottes" (V, 6.2). Dadurch erscheint die Trinität als die ewige dreifaltige Wohnung des Menschen, während der Mensch die "gloria Dei" bzw. den Wohnort der Herrlichkeit Gottes bildet. Bei der gegenseitigen Einwohnung und Durchdringung, die eine reale Vereinigung (ενοοοις) und Gemeinschaft (κοινωνία) mit Gott einschließt⁴¹, handelt es sich immer um eine *unio personalis*⁴². Die unendliche Dynamik der Vereinigung mit Gott basiert auf der unendlichen Tiefe der interpersonalen Gemeinschaft, die eine Kompatibilität des Menschen mit der unendlichen Herrlichkeit Gottes, trotz seiner geschöpflichen Beschränktheit, voraussetzt.

Eine wesentliche Voraussetzung der fortschreitenden Gemeinschaft mit Gott beruht nach Irenaus auf der besonderen Fähigkeit der Leiblichkeit, Gottes Kraft, Leben und Herrlichkeit aufzunehmen (V,3). Aus diesem Grund trennt er niemals das ewige Leben von der leiblichen Auferstehung (V,36.2; 11,29.2; V,6.2), die eine Einwohnung Gottes im Menschen und eine Erhebung des Menschen zum göttlichen Leben bewirkt (V,9.2; V,6.2). Der Mensch erfährt folglich die unaussprechliche Schönheit des Reiches Gottes im wahrsten Sinne des Wortes am eigenen Leib! Darüber hinaus strahlt ihm diese Schönheit vom neuen Himmel und der neuen Erde entgegen. Das ist der Grund, warum bei Irenaus die individuelle und die kosmische Eschatologie eine Einheit bilden.

Das besonders heimatliche und intime Gefühl der Gemeinschaft mit Gott drückt Irenaus in seinem Verständnis der Freundschaft Gottes als "Brot des Lebens" aus (IV, 16.4). Das ewige Leben als Leben in eucharistischen Kommunion bzw. am Tisch Gottes (IV, 16.1; V,36.2) ist weit davon entfernt, eine "statische

⁴⁰ Vgl. Irenaus, Fünf Bücher gegen die Häresien, IV, 40.4; V,1: „(...) da er (Christus) den Geist des Vaters aussgoss, um den Menschen mit Gott auf das innigste zu verbinden, indem er in dem Menschen durch den Geist Gott niederlegte und durch seine Menschwerdung den Menschen in Gott hineinlegte“.

⁴¹ Vgl. L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre, in: ThQ 1920, 44f.186.

⁴² Vgl. P. Gächter SJ, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaus, in: ZKTh 1934, 509.531.

Die Heilige Dreieinigkeit...

Bewegungslosigkeit einer besitzenden Gewissheit sei⁵³. Er begründete seine "Metaphysik des Werdens und der Sehnsucht"⁵⁴, in welcher die Erkenntnis Gottes immer unvollkommen bleibt, biblisch mit dem Hinweis auf das paulinische rastlose Vorwärtstreben, das den ganzen Menschen kennzeichnet (Phil. 3, 13), so dass sein ewiges Leben ein Wandeln "von Herrlichkeit zur Herrlichkeit" (2 Kor 3,18) ist⁵⁵.

Bei Gregor von Nyssa stellen die *óôÜóó* und die *êßíçóéó* ewigen Leben eine untrennbare dialektische Einheit dar⁵⁶. Das Ruhn in Gott und das unablässige Streben nach immer tieferer Gemeinschaft mit ihm sind nicht voneinander zu trennen, sondern bilden zwei komplementäre Aspekte, die zusammengehören⁵⁷.

Gregor von Nyssa betont zwar die Zunahme der Bewegtheit und Ruhelosigkeit in dem Sinne, dass der unlöschbare Durst als Sehnsucht nach der Gottesschau aufgrund der Vollkommenheit, Unendlichkeit und Erhabenheit Gottes keine Sättigung kennt⁵⁸. Jedoch wird die vorwärts gerichtete Bewegung der Liebe von einer unaussprechlichen Ruhe begleitet, die in der kenotischen Einwohnung Gottes gründet. Gregor von Nyssa schildert ein "mouvement stable"⁵⁹, weil die Ekstase der Liebe die innere Ruhe des Geistes besitzt. Das ewige Leben vollzieht sich in der Spannung zwischen der einerseits Erhabenheit Gottes und dem Unvermögen des Menschen, sein Wesen zu erfassen, und andererseits der gnadenhaften Erniedrigung bzw. kenotischen Einwohnung Gottes, die es dem Menschen ermöglicht, ihn zu begreifen. Aus diesem Grund spricht Gregor von Nyssa von einem Erkennen im Nichterkennen, einem hellen, leuchtenden Dunkel, einer blendenden Finsternis (*êáîðüò áüóïò*)⁶⁰. Der Mensch als erkennendes Subjekt

⁵³ Vgl. Vgl. M.-B. von Stitzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, 99; vgl. H. U. von Balthasar, *Einführung*, in: Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, Einsiedeln 1984, 17; vgl. Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, Freiburg im Breisgau 1963, 114: „Und dies ist das eigentliche Sehen Gottes: niemals eine Sättigung des Verlangens zu finden, ihn zu sehen“.

⁵⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, *Einführung*, in: Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, 19.

⁵⁵ Vgl. J. Danielou, *From glory to glory. Texts of Gregory of Nyssa's mystical writings*, New York 1961, 58-66: weist auf die biblischen Wurzeln des Epektasis-Gedankens hin.

⁵⁶ Vgl. P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, 104f; vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa*, 222.

⁵⁷ Vgl. J. Danielou, *Platonisme*, 303.

⁵⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, Freiburg im Breisgau 1963, 29. 113; vgl. M.-B. von Stitzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, 90; vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3, Gütersloh 1995, 362f.

⁵⁹ J. Danielou, *Platonisme*, 178.262.

⁶⁰ Vgl. Völker, *Gregor von Nyssa*, 209, Anm. 2; Danielou, *Platonisme* 197f; H.U. von Balthasar, *Der versiegelte Quell*, 24f.

Fortschreiten⁴⁸ in der Erkenntnis Gottes. Die Epektasis ist die normale Folge der geschaffenen, begrenzten Existenz des Menschen, welcher die Unendlichkeit Gottes nicht erschöpfend aufzunehmen vermag. Die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes sind der Grund für die Möglichkeit einer immer währenden Erneuerung der Teilhabe an ihm bzw. eines *progressus in infinitum*⁴⁹. Die ungestillte Sehnsucht des Menschen nach Gott nimmt zugleich die Form einer unwiderstehlichen Anziehungskraft des in Dunkel gehüllten Wesens Gottes an⁵⁰. Die Gnade Gottes hält das Streben des Menschen wach, so dass man von einer Gleichzeitigkeit des Emporgezogen-Werdens und Aufwärts-Steigens sprechen kann⁵¹.

Die Lehre von der ἀΐεσις, die bis heute ein wesentliches Kennzeichen der östlichen Spiritualität bildet, folgt dem Symbol der Bergbesteigung und des brennenden Dornbusches, in dem Sinne, dass der Fortschritt in der Schau Gottes (ἐὰν ἴθις ἔσται) unendlich ist. Gregor von Nyssa, der diese Lehre zum Leitgedanken seiner gesamten Theologie erhob⁵², korrigierte dadurch die Einstellung Plotins, dass die exoaxoic; ein Zustand des Stillstehens, der Ruhe und

⁴⁸ Vgl. D. B. Hart, 'The ,Whole Humanity': Gregory of Nyssa's critique of slavery in light of his eschatology, in: SJTh 54, 2001, 64: „According to Gregory, the final State of the saved will be one of endless motion forward, continuous growth into God's eternity, epektasis; salvation will not be an achieved repose, but an endless pilgrimage into God's infinity, a perpetual ,stretching-out' into an identity always infinitely exceeding what he already has been achieved“; vgl. C. McCambley OCSO, Introduction, in: Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the song of songs, Brookline Massachusetts 1987, 14.

⁴⁹ Vgl. E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966, 159f.204f; vgl. Th. Böhm, Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden New York Köln 1996, 54f. 134f.

⁵⁰ Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 42.

⁵¹ A.a.O., 187.

⁵² A.a.O., 23; vgl. H. U. von Balthasar, Der versiegelte Quell, 20f; vgl. J. Danielou, Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse. Nouvelle edition revue et augmentee Paris 1944, 258: „le grand theme du progres continuuel (...), de l'epectase, qui est le fil conducteur de la pensee de Gregoire“; 291: „son theme essentiel“; vgl. T. Dolidze, Der KINHSIE-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa, in: H. R. Drobner (Hg.), Gregory of Nyssa: Homilies on the beatitudes. An English Version with Comentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998), Leiden Boston Köln 2000, 423: Dolidze stellt fest, dass „der Begriff der Bewegung in fast allen Bereichen der Theologie Gregors Platz findet, sei es in der Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Gotteslehre, Soteriologie, Mystik oder Eschatologie“.

Gregor von Nyssa denkt immer trinitarisch⁶⁷, in dem Sinne, dass er die drei göttlichen Personen in ihrem Handeln und Einwohnen niemals voneinander getrennt sieht, da sie die göttliche Vollkommenheit unbeschränkt besitzen⁶⁸: “there is one motion and disposition of the good will which is communicated from the Father through the Son to the Spirit“⁶⁹. In Gott selbst existiert folglich eine reale *Bewegung der Liebe* zwischen den trinitarischen Personen⁷⁰, die den Grund der Schöpfung, der Menschwerdung und des ewigen Lebens erklärt. Die ganze Schöpfung ist ein Werk des trinitarischen Gottes, der sie ex nihilo schafft und durch seine stete, allumfassende Immanenz ihre Sinnhaftigkeit und Zukunft sichert⁷¹.

Das ewige Fortschreiten und die ungebremste Dynamik des ewigen Lebens steht in direktem Zusammenhang mit der dynamischen Struktur der trinitarischen Personen selbst. “Le dogme trinitaire est essentiellement celui de la Vie dans l’Eternel“⁷². Der perichoretische Tanz der Liebe Gottes ermöglicht dem Menschen ein ewiges Leben voller Dynamik und zugleich voller Ruhe (ζῶν-βῆ). Es handelt sich um eine “Vibration ardente“⁷³ in der Ruhe der Freude über die Einwohnung Gottes. Gregor von Nyssa verdeutlicht das durch den Hinweis auf die christozentrische Mystik, die Christus zum einen als Weg und zum anderen als Fels betrachtet⁷⁴. Die Nachfolge Christi ist nur demjenigen möglich, der bereits auf dem Fels steht. Ähnlich ist es auch mit dem Leben in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes. Hier handelt es sich um ein ewiges Fortschreiten in zunehmender Unruhe des immer mehr wissen und des immer tiefer in die Geheimnisse Gottes eindringen Wollens, das von der seligen Ruhe und Zufriedenheit an der trinitarischen Gemeinschaft teilzunehmen, begleitet wird.

⁶⁷ Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa, 216f.230.257; vgl. H. U. von Balthasar, *Presence et Pensee*, 134; vgl. J. Zschücker, *Human nature in Gregor of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden Boston Köln 2000,93-123.

⁶⁸ Vgl. D. L. Balás, Gregor von Nyssa, in: TRE 14, 177.

⁶⁹ Gregory of Nyssa, *On „Not three Gods“*. To Ablabius, in: P. Schaff, H. Wace (Hg.), *A select library*, 334.

⁷⁰ Vgl. T. Dolidze, *Der KINHEIE-Begriff*, 439.

⁷¹ P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, 52ff.

⁷² Vgl. H. U. von Balthasar, *Presence et Pensee*, 134ff.

⁷³ A.a.O., XIII.

⁷⁴ Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa, 215.

⁷⁵ A.a.O., 279f.

⁷⁶ Gregor von Nyssa, *C. Maced.*, II, 1316B; Hinweis bei H. U. von Balthasar, *Presence et pensee*, 135.

wird von der glühenden, alles durchdringenden Liebe begeistert und vom ungeschaffenen Licht Gottes überflutet. Dabei erfährt er eine unmittelbare Anschauung Gottes, eine unaussprechliche Berührung mit der Unendlichkeit Gottes selbst. Er wird von dem unermesslichen Ozean der Liebe Gottes, vom Dunkel seiner Unbegreiflichkeit umfassen und zum Voranschreiten angeregt⁶¹.

Ist Gott für Gregor von Nyssa ein heimatlicher Raum der ewigen Vollendung des Menschen? Diese Frage lässt sich bejahen, wenn man seine Trinitätslehre und sein Verständnis vom *imago trinitatis* berücksichtigt.

Nach Gregor von Nyssa existiert Gott in drei distinkten Hypostasen (ὁμοὸ ὁμοούσιος) und zugleich in einer ungebrochenen Wesenseinheit (ἰσὴ ἰοῦσά)⁶². Die unendliche und unbegreifliche Wesensgemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes schließt sowohl eine modalistische Abstufung der Person zur bloßen Maske als auch die Gefahr des Tritheismus aus⁶³. Der Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes ist nicht ein abstraktes, göttliches Wesen, sondern die Person des Vaters⁶⁴, welche die anderen zwei Personen vor einem Absinken in ein unendliches, unpersönliches Wesen bewahrt. Diese wichtige Erkenntnis der trinitarischen Theologie Gregor von Nyssa's hat einen besonderen Wert für die Anthropologie, im Hinblick auf die Bewahrung der Person in der Unendlichkeit Gottes, die eine Unendlichkeit der trinitarischen Gemeinschaft und der heimatlichen Liebe ist. Die innerpersonale ewige Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist rechtfertigt die Hoffnung auf das ewige Bestehen des Menschen als bewusste und freie Person⁶⁵. Diese Hoffnung auf eine interpersonale Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben äußert Gregor von Nyssa indirekt, wenn er die "Freundschaft mit Gott" als die eigentliche "Vollendung des Lebens"⁶⁶ darstellt.

⁶¹ Vgl. J. Danielou, *Platonisme*, 193f; vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa*, 207.

⁶² Vgl. Ch. Stead, *Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine*, in: H. R. Drobner, Chr. Klock (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden New York 1990, 155f; vgl. P. Schaff, H. Wace (Hg.), *A select library of Nicene and Post-nicene Fathers of the Christian church*, vol. V, *Gregor of Nyssa*, Edinburgh 1988, *Prolegomena*, 23-26.

⁶³ Vgl. J. Zizioulas, *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in: Chr. Schwöbel, *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, London 1995, 45-49.

⁶⁴ Vgl. J. Zizioulas, *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 42f.; vgl. Ders., *The Teaching of the 2ⁿ Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti dei Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Rom 1983, 37.

⁶⁵ Vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3, 361.

⁶⁶ Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, 135.

Die Heilige Dreieinigkeit...

als Reich der Trinität⁸⁶ bewirkt die Teilhabe an der Fülle der trinitarischen Gemeinschaft (ᾧ ἰὸὺί ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ)⁸⁷ eine Verwandlung des Menschen zur göttlichen Schönheit bzw. eine Verleiblichung der göttlichen Transzendenz. Indem der Mensch die göttliche Liebe verleiblicht, wird er der transzendentalen Schönheit Gottes immer ähnlicher⁸⁸.

Die "Theologie der Transfiguration"⁸⁹ durch die Teilhabe (ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ) an der Gemeinschaft der Trinität hängt mit der Theologie der Schönheit zusammen. Deshalb beschreibt Gregor von Nyssa das ewige Leben als ein Fortschreiten in die urbildliche und verwandelnde Schönheit Gottes hinein⁹⁰. Die aufsteigende Bewegung des Menschen auf die unbegrenzte Schönheit Gottes (ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ) hin wird von einem "Gefühl der Präsenz" Gottes (ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ) begleitet⁹¹. Im Unterschied zur platonischen Auffassung des ἰ ᾧ ἰ wird die menschliche Liebe nach Gregor von Nyssa nicht vom sehnsüchtigen Verlangen nach der unbegrenzten Schönheit Gottes getrieben, sondern erst durch die Liebe Gottes bzw. durch die ungeschaffene Gnade des Heiligen Geistes getragen und ermöglicht⁹². Die Schau Gottes ist letztendlich ein Geschenk Gottes, das zur Unvergänglichkeit führt. Gott bleibt unzugänglich (ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ) und absolut transzendent, obwohl er durch die Liebe im Menschen einwohnt. Der Einwohnung Gottes (ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ ᾧ ἰ) im Menschen entspricht eine Einwohnung des Menschen in Gott durch die

⁸⁵ Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa, 276: ἀφθαρσία, ἀθανασία und θεοποίησις gehören zusammen.

⁸⁶ Vgl. S. Gregorii Nysseni, Contra Eunomium, Lib XII, PG 45,1321.

⁸⁷ A. a. O., Lib. IV., 729; Lib IX, 801: „πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐξοχώτατον ἐστὶν ὁ Θεός“.

⁸⁸ Vgl. J. Gaith, La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, Paris 1953, 29; vgl. B. Salmona, Logos come trasparenza in Gregorio di Nissa, in: Drobner, Chr. Klock (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa, 169f.; vgl. H. Merki O.S.B., μοῖωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, 122f. 130: Merki stellt fest, dass „bei Gregor die Verähnlichung mit Gott *Teilnahme* ist“. Darum gründet ὁμοῖωσις und εἰκόν auf die μετουσία θεότητος (136).

⁸⁹ Vgl. J. Danielou, Diskussion zu A. M. Ritter, Die Gnadenlehre, in: H. Dörrie/M. Altenburger/U. Schramm (Hg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster 18.-23 September 1972, Leiden 1976, 231.

⁹⁰ Vgl. A. Capboscq, Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes *In Canticum Canticorum* von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten, Frankfurt am Main 2000, 59.

⁹¹ Vgl. J. Danielou, Platonisme, 177.

⁹² Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa, 253; vgl. T. Böhm, Theoria, 210.

Die ruhelose, unablässige Bewegung auf den dreieinigen Gott hin ist eine selige Versenkung in seine Schau hinein, ein Erlangen der Sohnschaft durch die Einwohnung (ἀνίβêçóéð) des Heiligen Geistes. Die Einwohnung des Geistes ist aber zugleich eine Einwohnung der ganzen Trinität, eine Teilhabe an der göttlichen αὐτῆς⁷⁵: “Comme il est impossible de saisir le Pere sans le Fils, ainsi le Fils est insaisissable sans le Saint-Esprit. Car de meme qu’il est imposible de remonter vers le Pere sans y etre eleve par le Fils, de meme il est impossible de dire Seigneur Jesus sinon dans l’Esprit-Saint”⁷⁶. Der Heilige Geist, der den Vater und den Sohn verherrlicht führt die Menschen und die Welt in den unendlichen Kreis der göttlichen Liebe hinein, in das intime Herz Gottes⁷⁷ bzw. zur vollendeten Einheit⁷⁸.

Gregor von Nyssa’s Theologie der unendlichen Sehnsucht nach Gott gründet auf seine ἀέητί-Theologie,⁷⁹ die den Menschen als einzigartige Ikone des unendlichen trinitarischen Gottes darstellt. Geschaffen nach dem Bilde Gottes, “ad imaginem Trinitatis”⁸⁰, zum Zwecke der Teilhabe an den ewigen Gütern Gottes, verfügt der Mensch über einer Verwandtschaft (ὁμοῦν ἰσότης) mit Gott, die in der Menschwerdung Gottes ihre erneuerte Bestätigung findet⁸¹.

Diese ἀέητί-Theologie ist nicht statisch, da Gregor von Nyssa ἀέητί und ἰνὶ βουλόεð als eine Einheit bzw. als Synonyme ansieht⁸².

Gregor von Nyssa beschreibt die Vollendung der ἀέητί als Gestaltwerden Christi im Inneren des Menschen (εμμορφι ἡμιν τον Χριστιν)⁸³. Diese μῦρρωστò; der ἀέητί, die zur ἰνὶ βουλόεð ðñüð ðüí Êåüí zur Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit führt, beinhaltet die Überwindung der Entfremdung von Gott (ἀεῖρι ðñüð βουλόεð)⁸⁴ und der Sterblichkeit⁸⁵. Im Reich Gottes

⁷⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, *Presence et Pensee*, 136f.

⁷⁸ Vgl. J. Rother, *Gottverähnlichung als ein Weg zur Gotteinigung beim Hl. Gregor von Nyssa*, in: H. R. Drobner. (Hg.), *Gregory of Nyssa*, 555.

⁷⁹ Vgl. A.-G. Hamman, *L’homme image de Dieu*, Paris 1987, 207-237.

⁸⁰ S. Gregorii Nysseni, *Ad imaginem Dei*, PG 33, 1330.

⁸¹ Vgl. Gregor von Nyssa, *Große Katechese*, München 1927, 13.83; vgl. J. Danielou, *Introduction*, in: Gregoire de Nysse, *La creation de l’homme*, Paris 1943, 41 ; vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa*, 67.

⁸² Vgl. M.-B. von Stitzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, 24f; vgl. H. Merki O.S.B., *ὁμοῦσως Θεῶν*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, 64. 138f.

⁸³ Vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa*, 71, Anm. 6.

⁸⁴ Vgl. V. Raduca, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Bucuresti 1996, 159f; vgl. P. M. Gregorios, *Cosmic man. The Divine Presence. The Theology of St. Gregory of Nyssa (ca 330 to 395 A.D.)*, New York 1988, 156f.

Maximus Confessor hat von Gregor von Nyssa den Begriff des unendlichen Fortschreitens (ἐπέκτασις) übernommen¹⁰⁰, allerdings gemildert, indem er ihn in Zusammenhang mit der unaussprechlichen ruhenden Bewegung der Trinität gesehen hat. Er behielt den gregorianischen Gedanken der προκοπή bei, weil die Teilhabe an Gott die Teilhabe an der unendlichen Bewegung seiner Liebe voraussetzt¹⁰¹, mäßigte aber die gregorianische, ungestillte, pfeilgerade Sehnsucht, indem er das Bild vom Pfeil der Liebe, der sich durch die ewigen Räume bewegt, mit dem Bild des "heiligen Tanzes" ersetzte¹⁰². Die Bewegung ist für ihn weniger ein Zeichen der Unruhe und Sehnsucht, als vielmehr ein Zeichen "eines Sich-Überlassens in seinhaftes Getragenwerden und Fließen zum Ozean der göttlichen Ruhe"¹⁰³.

Die maximianische Synthese zwischen Ruhe und Bewegung kann nicht ohne seine Trinitätslehre verstanden werden, die bei ihm "niemals ein isoliertes Thema"¹⁰⁴ ist, sondern eine alles andere bestimmende Grunddimension seiner Theologie. Gott ist für Maximus Confessor zwar das "πρώτον κινούν, νῆ κινούμενον"¹⁰⁵, so dass die Ruhe ein wesentliches Merkmal des göttlichen Lebens bleibt. Jedoch tritt hier der entscheidende Aspekt zu Tage, dass diese Ruhe die Bewegung voraussetzt¹⁰⁶. Die ruhevollere Erhabenheit Gottes schließt die höchste Dynamik in sich ein, so dass Gott ἀκίνητος nur im Sinne seiner unsagbaren Transzendentalität von ὑπερ- oder αὐτοκίνητος ist¹⁰⁷. Als ein Gott ὑπερ πάσαν οὐσίαν¹⁰⁸ steht er zugleich ὑπερ πάσαν στάσιν καὶ κίνησιν¹⁰⁹.

¹⁰⁰ Vgl. V. E. F. Harrison, The Relationship between apophatic and kataphatic theology, in: Pro Ecclesia Vol. IV, Nr. 3, 327f; vgl. P. M. Blowers, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress', in: VigChr46, 1992, 151-171.

¹⁰¹ Vgl. W. Völker, Maximus, 287.

¹⁰² Vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 137f.

¹⁰³ A.a.O., 126.

¹⁰⁴ L. Thunberg, Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor, New York 1985, 31.

¹⁰⁵ W. Völker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden 1965, 35.

¹⁰⁶ L. Thunberg, Man and the Cosmos, 31.

¹⁰⁷ Vgl. S. Maximi Confessoris, Ambiguorum liber, PG 91, 1153 B; vgl. W. Völker, Maximus, 53: Gott ist ἄσχετος über χρόνος, αἰών und τόπος unendlich erhaben.

¹⁰⁸ Vgl. W. Völker, Maximus, 49.

¹⁰⁹ A.a.O., 51. 498.

ekstatische Liebe (ἀέÛ òçò ááÛðçò). Diese Einwohnung als Aufstieg (ἀίÛááóéò, ἀία÷τñçóéò) zu Gott findet gleichzeitig in Gottes ἐίείùίβá statt und verwandelt das Menschsein, dehnt es aus und macht es fähig, die Reichtümer Gottes aufzunehmen⁹³. In diesen Sinne wird der Mensch tatsächlich zu einem “expandierenden Universum, das sich mehr und mehr der trinitarischen Fülle öffnet (...) Und seine Fähigkeit, in das trinitarische Leben einzutreten, erweitert sich um die Dimensionen jenes unendlichen Lichts, das zum Dunkel wird, zur strahlenden Wolke aufgrund seiner Leuchtkraft“⁹⁴.

Nicht nur das jetzige Leben stellt Gregor von Nyssa als ein unablässiges Pilgern zu Gott dar, sondern auch das ewige eschatologische Leben kennt keinen Stillstand (στώσις)⁹⁵. Die Dynamik der Ewigkeit ist und bleibt eine befreiende, jede Monotonie überwindende Dynamik der ekstatischen, gemeinschaftsbewahrenden und heimholenden Liebe, eine ἀγαπητὴ κίνησις⁹⁶.

4.3 Die heimatliche und apophatische Dynamik der Heiligen Dreieinigkeit bei Maximus Confessor

Maximus Confessor vollzieht in seiner Theologie eine bewundernswerte Synthese zwischen Bewegung und Ruhe⁹⁷. Für Hans Urs von Balthasar ist er der “Denker der Synthesis“ schlechthin, “vielleicht der einzige christliche Philosoph, der (...) die Notwendigkeit gesehen hat, die Bewegung in eine Ontologie des (idealen) Seins selbst einzuführen“⁹⁸. Damit eröffnete er der “Ontologie eine völlig neue Dimension des Werdens, in der in unverbrüchlicher Gemeinschaft Bewegung und Ruhe (...) sich verschlingen“⁹⁹.

⁹³ Vgl. J. Danielou, Introduction, in : Gregoire de Nysse, La vie de Moïse ou traite de la perfection en matiere de vertu, Paris 1952, XXIV: «Mais Dieu, à mesure qu’il se communique, dilate sa (de l’homme) capacite pour la rendre capable de plus grands biens».

⁹⁴ J. Lafrance, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988, 90: zitiert Kardinal Danielou.

⁹⁵ Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa, 131; vgl. Th. Böhm, Theoria, 62. Diese Ansicht steht in deutlichem Widerspruch zur Auffassung L. Boros’, dass mit dem Eintritt des Todes auch der Pilgerstand aufgehoben wäre: vgl. L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Freiburg im Breisgau 1964, 4. Aufl., 98f.

⁹⁶ Vgl. J. Gaith, La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, 199.

⁹⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 159.

⁹⁸ Ebd.: “Denn es handelt sich bei ihm ebenso wenig wie bei Hegel um die Bewegung bloßer noethischer, abstrakter Begriffe, sondern um tief ontische und ‚reale‘ Prozesse, die den Bewegungen des zeitlich-faktischen Werdens gleichberechtigt zur Seite treten,..

⁹⁹ Ebd.

Die Heilige Dreieinigkeit...

“in allen das Mysterium seiner Menschwerdung vollziehen“¹¹⁵. Bei dieser “Menschwerdung“ handelt es sich um eine Heimholung der Schöpfung, weil Gott ἀρχὴ καὶ τέλος jeder Bewegung ist¹¹⁶.

Gott verleiht der Schöpfung eine Bewegung, die der Mensch als μικρὸς κόσμος verantwortlich verwalten muss. Als ἑκόν und μοῦρα Θεοῦ ist er dazu befähigt, die Vereinigung (ἔνωσις) der Schöpfung mit Gott zu verwirklichen¹¹⁷. Die wesenhafte Berufung des Menschen liegt in der Verwirklichung der ἐκσωτατικὴ ἀγάπη, der göttlichen Existenzweise¹¹⁸, durch die er die Schöpfung von bloßer Existenz (εἶναι) zur guten Existenz (εὖεἶναι) und letztlich zur ewig guten Existenz (ἀεὶ εὖεἶναι) führen kann¹¹⁹. Diese ewige gute Existenz als letzter Ziel der Schöpfung betrachtet Maximus Confessor als den eschatologischen Sabbat Gottes, der auf der innerpersonalen Ebene eine unvermischte Vereinigung des Menschen mit dem dreieinigen Gott einschließt, so dass die vollkommene, gegenseitige Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung die naturhafte Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf bewahrt. Die wesentliche Begründung dafür liefert die trinitarische Gemeinschaft Gottes, welche Vielfalt und Pluralität einschließt. Da der Vater, der Sohn und der Heilige Geist unvermischt vereint sind, ohne das eine Person die andere durch die Umarmung der Liebe auslöscht, bleibt auch die Integrität der menschlichen Person in Ewigkeit bestehen¹²⁰.

Maximus Confessor versteht die eschatologische Perichoresis als “Heimkehr“ der Kreatur, als Erfüllung ihrer Sehnsucht. Diese Erfüllung ist aber “die ewig bewegte Ruhe der Sehrenden um das Ersehnte“, welche “die ewig dauernde und unabständige Erquickung“¹²¹ in Gott bedeutet. Aus diesem Grund ist die

¹¹⁵ S. Maximi Confessoris, Ambiguorum liber, 1084 CD; vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 277; vgl. L. Thunberg, Microcosm and Mediator, 69.

¹¹⁶ Vgl. W. Völker, Maximus, 40.

¹¹⁷ A.a.O., 88-102.140.

¹¹⁸ Vgl. J. M. Garrigues, Maxime le Confesseur. La charite avenir divin de l’homme, Paris 1976, 185f.

¹¹⁹ Vgl. S. Maximi Confessoris, Ambiguorum liber, 1073 BD; 1392 AB; vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 138.

¹²⁰ Vgl. J. Meyendorff, Theosis in der östlichen christlichen Tradition, in: L. Dupre (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität, Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, Würzburg 1997, Bd. 3, 496; vgl. ders., Christus als Erlöser im Osten, in: B. McGinn (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, Bd. 1, 254.

¹²¹ S. Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassium, 608C, 609A; vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 168.

Das Paradigma der *immer bewegten Ruhe* (ἡ εὐκίνητος στάσις) und *immer ruhenden Bewegung* (στάσιμος κίνησις)¹¹⁰ der Trinität prägt die ganze maximianische Theologie. Daher ist es auch kein Zufall, dass er seine berühmte Schrift *Ambigua* mit der Interpretation eines Textes von Gregor von Nazianz über die Bewegung und die Ruhe in der Trinität bzw. über das Verhältnis zwischen der Einheit und der Dreiheit Gottes beginnt. Gregor von Nazianz schrieb, dass “die Monade sich von Anfang an zur Dyade hin bewegt und in der Triade ruht“¹¹¹. Diese göttliche Bewegung auf die Vollendung hin schließt nach Maximus zugleich ein Ruhen in sich ein, weil Gott die Vollkommenheit in sich trägt¹¹². Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ruhen in ihrer Wesensgemeinschaft ineinander, wobei die ewige Bewegung der unendlichen Gottheit die göttliche, trinitarische Existenzweise ist. Maximus Confessor erklärt diese Interferenz zwischen Bewegung und Ruhe mit dem wesenhaften Subsistieren der Heiligen Trinität als drei-hypostatische Einheit¹¹³.

Gerade dieses maximianische Verständnis der innertrinitarischen Ruhe als kraftvolle Bewegung liefert den Grund, warum das ewige Leben als Leben in der trinitarischen Gemeinschaft niemals als ausschließliches Ruhen verstanden werden darf. Die Ruhe des ewigen Lebens ist keine Starre, sondern Über-Bewegung, eine Bewegung ὑπὲρ στάσιν κίνησιν¹¹⁴.

Maximus Confessor versteht die ruhevolle innertrinitarische Bewegung der Liebe als eine unaussprechliche Freiheit und Kreativität und darum auch als den inneren Grund der Schöpfung. In seiner ekstatischen Liebe möchte Gott die Überfülle seines trinitarischen Lebens mit der endlichen Kreatur teilen und das Geheimnis seiner perichoretischen Liebe in der Schöpfung verleblicht sehen bzw.

¹¹⁰ S. Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 78IC; vgl. L. Thunberg, *Microcosm*, 448. 62; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 564; vgl. W. Völker, *Maximus*, 40f. 340. 391; vgl. P. Christou, *Maximos Confessor on the infinity of man*, in: F. Heinzer, Chr. Schönborn (Hg.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980, Fribourg Suisse 1982*, 270.

¹¹¹ S. Maximi Confessoris, *Ambiguorum liber*, PG 91, 113 a; vgl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 36.

¹¹² Vgl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 36: „The movement of God ... is at the same time a movement in which He finds His rest. (...) He expresses through that movement His own mode of perfection“.

¹¹³ Vgl. S. Maximi Confessoris, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1036.

¹¹⁴ Gregor von Nyssa beschrieb die Identität von Bewegung und Ruhe im ewigen Leben als das „höchste Paradox“; vgl. Gregor von Nyssa, *De Vita Moys.* PG 44, 405 C; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 137.

Die Heilige Dreieinigkeit...

jedoch die Ruhe mit der Bewegung und überwindet die Starre des Himmels, indem er "das Fest der ewigen Freude"¹³¹ mit der immanenten, trinitarischen Dynamik von *circumincessio*¹³² in Zusammenhang sieht. Moltmann spricht dabei von einer "Aufnahme aller Geschöpfe in die wechselseitigen Beziehungen des göttlichen Lebens und in den weiten Raum des gemeinschaftlichen Gottes"¹³³. Dabei bleibt aber der gregorianische eTteKiaoiQ-Gedanke nicht ausgeschlossen, solange Moltmann das irenäische Paradigma der heimatlichen Herrlichkeit der Trinität nachvollzieht und die Hineinnahme der Menschen sowie der ganzen Schöpfung "in den Lebensstrom des dreieinigen Gottes"¹³⁴ als Vollzug der göttlichen und kosmischen Liturgie der Neuschöpfung betrachtet¹³⁵.

Somit muss festgehalten werden, dass das endzeitliche Eintauchen in den Lebensstrom Gottes eine höchste und nie endende Dynamik der Begegnung mit dem unendlichen Gott voraussetzt. Denn die Ewigkeit ist weder die Banalität einer endlosen Langeweile¹³⁶ noch eine Sackgasse. Sie ist auch keine kalte Abstraktion, sondern die Heimat¹³⁷ gewährende und heimholende Liebe des trinitarischen Gottes. Und weil diese trinitarische Liebe Gottes jede Vorstellung von Dynamik übersteigt, darum kann das eschatologische Leben niemals ein endgültiges friedhofmäßiges Ruhen in Gott (ein "ruhe in Frieden"), eine Statik der ewigen Gegenwart sein¹³⁸. Wenn die Zukunft Gottes unendlich ist, dann kennt auch die Dynamik auf diese Zukunft hin kein Ende¹³⁹. In diesem Sinne ist

¹³¹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 364-367.

¹³² Vgl. J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, 138.

¹³³ A .a.O., 364; vgl. ders., *Das Kommen Gottes*, 363: „(...) die wechselseitigen Beziehungen der Trinität sind so weit offen, dass die ganze Welt darin weiten Raum und Erlösung und ihre eigene Verherrlichung finden kann“.

¹³⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 194.

¹³⁵ Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 317.

¹³⁶ Vgl. T. Schneider/D. Engelhard, *Ewiges Leben: eine attraktive Botschaft? Theologische Impulse für ein vertieftes Verständnis von „ewigem Leben“*, in: *BiKi* 49, 1994, 16-22.

¹³⁷ Zum Verständnis der Trinität als Heimat siehe L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 247f. 261; B. Forte, *Trinität als Geschichte*, Mainz 1989, 211 ff spricht von der „trinitarischen Heimat“, wohin der Mensch unterwegs ist.

¹³⁸ Vgl. B. Lang, *Leibliche Auferstehung und ewiges Leben? Das biblische Jenseits in neuer Sicht*, in: *BiKi* 49, 1994, 2-10

¹³⁹ Vgl. Symeon der Theologe, *Licht vom Licht. Hymnen*, München 1951, 19: „Denn in alle Ewigkeit wird kein Ende sein des Voranschreitens: denn ein Stillstand, ein Aufhören im Wachsen, würde dem ja Grenzen setzen, der ohne Grenzen ist, und zum Begreifen dessen führen, der gänzlich unbegreifbar ist, und zur Sättigung in dem, das niemand je gesättigt werden kann. Nein, seine Fülle und seines Lichtes leuchten wird ein fortgesetzter Abgrund sein: ein Anfang ohne Ende.“

Unendlichkeit Gottes für den Menschen und die Schöpfung weder eine Starre noch eine transzendente Fremde, sondern konstituiert den heimatlichen “Ort“ (τόπος)¹²² der erhaltenden und vollendenden Liebe. Der Mensch wird im ewigen Leben nicht nur einer Einigung mit der Heiligkeit der Trinität teilhaftig, sondern “der Einheit, die der Trinität selbst zuzuschreiben ist“¹²³. Im ewigen Sabbat Gottes hört jede geschöpfliche κίνησις auf, da sie durch die göttliche παρουσία ersetzt wird¹²⁴. Die στάσις des ewigen Lebens ist aber die Über-Bewegung, die στάσις ὀεκτικῆς der trinitarischen Liebe, der Friede (ἔρῆνη), der jenseits von Bewegung und Ruhe steht, weil er die Befriedigung und Aufhebung aller Gegensätze ist¹²⁵.

5. Schlussbemerkungen

Abschließend lässt sich feststellen, dass das ewige Leben, so wie Moltmann und vor ihm Irenaus, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor erkannt haben, ein Leben in der Perichoresis, in der gegenseitigen Durchdringung und im Ruhen ineinander ist. Es kann nur in paradoxen Begriffen erfasst werden, weil es mit dem unbegreiflichen trinitarischen Gott zu tun hat, der jegliche menschliche Fassungskraft und alle Kategorien übersteigt.

Als imago Dei¹²⁶, imago trinitatis¹²⁷ ist der Mensch capax dei¹²⁸ bzw. befähigt, an der Gemeinschaft der trinitarischen Personen teilzunehmen, so dass er seine Heimat nur in dem “offenen Raum der perichoretischen Gemeinschaft des trinitarischen Gottes“¹²⁹ finden kann. Ähnlich wie Maximus Confessor denkt Moltmann die eschatologische Vollendung als sabbatliche Ruhe¹³⁰, versöhnt

¹²² W. Völker, Maximus, 372.

¹²³ S. Maximi Confessoris, Ambiguorum über, 1196 B; vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie 94. 126.

¹²⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, 162. 617f.

¹²⁵ A.a.O., 352; vgl. Völker, Maximus, 41f.

¹²⁶ Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 197.222-247.

¹²⁷ Vgl. J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 94f; vgl. D. Balfour, Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the transfiguration, San Bernardino California 1986, 41: „ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ δόξα τῆς Τριάδος“.

¹²⁸ Vgl. J. Moltmann, Wissenschaft und Weisheit, 58; vgl. G. Kraus, Den Glauben heute verantworten. Dogmatische Perspektiven. Aufsätze und Vorträge, Frankfurt am Main Berlin 2004, 208f.

¹²⁹ J. Moltmann, Erfahrungen theologischen Denkens, 288 ; vgl. ders., Gott in der Schöpfung, 20.

¹³⁰ Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 20.281-298; vgl. ders., Das Kommen Gottes, 287-294.

Die Heilige Dreieinigkeit...

einwohnenden und Wohnraum gewährenden, für uns gekreuzigte und auferstandene Liebe des dreieinigen Gottes wieder erschließen.

Die Schönheit, welche die Welt retten wird, und heute in liturgischer Form antizipiert werden kann¹⁴⁷, ist der dreieinige Gott selbst durch seinen heimatlichen, ewige Existenz ermöglichenden Raum der innerpersonalen Liebe. Das wunderbare Feuer, dass im Wesen aller Dinge wie im brennenden Dornbusch leuchten wird, wird "das Feuer der göttlichen

Liebe und der strahlende Glanz seiner Schönheit"¹⁴⁸ sein. Die perichoretische Dynamik der Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist¹⁴⁹ wird den ganzen Kosmos so durchleuchten, dass es dann nur einen einzigen "Brand der Liebe im Innern der Dinge"¹⁵⁰ geben wird, und zwar den Brand der heimatlichen Heiligkeit der Trinität.

¹⁴⁷ Vgl. K. Chr. Felmy, „Die Welt wird durch die Schönheit gerettet werden“. Ein Beitrag zur russischen Spiritualität, in: OS, 2005.

¹⁴⁸ S. Maximi Confessoris, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1148C; vgl. M. Schneider, *Zur Erlösung in der orthodoxen Theologie*, Köln 2003, 60.

¹⁴⁹ Vgl. K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997, 58.

¹⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 354; vgl. Dante, *La divina commedia*, Augsburg 1994, 461: spricht im 33. Gesang des Paradieses von „l'amor che move il sole e l'altre stelle“.

Gott keine ewige Begrenzung des Menschen¹⁴⁰ sondern die ewige Entgrenzung aller menschlichen Begrenzungen. Der trinitarische Gott wird dem Menschen auch in seiner eschatologischen Ankunft eine ewige Zukunft bleiben. Moltmanns Definition des Seins Gottes als ein "Sein im Kommen"¹⁴¹ muss m.E. mit dem Hinweis ergänzt werden, dass das Kommen Gottes auch in seiner Parusie kein Ende hat. Der trinitarische Gott kommt dem Menschen unendlich entgegen, ohne dadurch aufzuhören, dessen ewige Zukunft zu sein. Die Zukunft Gottes ist immer der neue und unendliche Anfang: "im Ende - der Anfang"¹⁴². Sonst wäre Gott selbst begrenzt und würde aufhören, er selbst zu sein und damit die heimatliche Zukunft des Menschen, der unerschöpfliche Horizont seiner Vollendung.

Der Gedanke, der sich ansatzweise bei Irenaus findet, dass im eschatologischen Leben der Mensch selbst zur Wohnung Gottes wird, erreicht sein Höhepunkt in der Schechina-Theologie Moltmanns. Wie keinem anderen zeitgenössischen Theologen liegt Moltmann am Herzen, dass die ganze Schöpfung zur Heimat der Trinität wird. Nicht nur der Mensch hat seinen heimatlichen Raum in Gott, sondern Gott selbst findet seine Heimat in der neuen Schöpfung, die zum "Wohnraum Gottes bestimmt"¹⁴³ ist. Die wechselseitige Einwohnung, die eschatologische Perichoresis erlaubt es, nicht nur Gott als "Wohnraum der Welt"¹⁴⁴, sondern auch die Geschöpfe als "Wohnungen Gottes"¹⁴⁵ anzusehen. Nicht nur Gott wird "zum Tempel" des eschatologischen Lebens, sondern auch die Menschen werden zum "Tempel Gottes"¹⁴⁶.

Diese faszinierende Vision von der Neuschöpfung und der eschatologischen Einwohnung kann auf die heutige Welt heilende Wirkungen ausüben. Denn die transzendente Obdachlosigkeit der postmodernen Gesellschaft gründet auf dem Verlust der Wahrnehmung dieser Dimension des Menschseins als Wohnort der Herrlichkeit Gottes. Erst das Begreifen des Selbst und des Nächsten im Lichte dieser gnadenhaften Befähigung des Menschseins, Träger des göttlichen Lichtes bzw. der göttlichen Philanthropie zu sein, würde die festliche Heiligkeit des Lebens in der kosmischen Freude über die ewig leuchtenden, verwandelnden,

¹⁴⁰Gegen E. Jungel, Grenzen des Menschseins, in: H. W. Wolff, Probleme biblischer Theologie, München 1971,

199 ff.

¹⁴¹J. Moltmann, Das Kommen Gottes, 40f.

¹⁴²A.a.O., 11.

¹⁴³A.a.O., 336.325.287; vgl. ders., Gott in der Schöpfung, 158f.

¹⁴⁴J. Moltmann, Das Kommen Gottes, 329; vgl. ders., Gott in der Schöpfung, 160.

¹⁴⁵J. Moltmann, Das Kommen Gottes, 326.

¹⁴⁶A.a.O., 303.

Hristologia Sfântului Marcu...

editii, în care au fost publicate și celelalte scrieri ale Sfântului Marcu, scrierea a X-a este menționată ca singura scriere dogmatică a lui. Pentru scrierea a X-a nu sunt atât de multe mărturii ale textelor grecești așa cum este cazul pentru scrierile I-V, VII și VIII, dar sunt mai multe zeci de manuscrise.

Fotie cunoaște scrierea a X-a ca o operă a Sfântului Marcu⁵. Există un acord între scrierea a X-a și a V-a (*De baptismo*), care are la bază aceeași structură: după o scurtă descriere a adversarului urmează în ambele scrieri o dispută prin întrebări și răspunsuri. Ambele scrieri se încheie cu o condamnare a adversarilor și o mărturisire a lui Iisus Hristos. Scrierea a X-a poate fi socotită în categoria Erotapokriseis. Fată de scrierea a IV-a, în scrierea a X-a Sfântul Marcu reacționează mai energic. Prin părerea lor că Melchisedec este „prin natură Dumnezeu”, „Fiul lui Dumnezeu”, adversarii s-au ridicat în mod conștient împotriva tradiției apostolice punând înaintea pretenția de a învăța mai plin de taină decât Apostolii.

Adversarii se refereau la locul de la Evrei 7, 3 unde se spune că Melchisedec este „fără tată”, „fără mamă”, „fără spită de neam”. Sfântul Marcu arată că adversarii înțeleg greșit Scriptura și de aceea în răspunsul lui merge până în detaliul argumentării lor. Sfântul Marcu le răspunde pe baza unei solide și precise argumentări scripturistice. Adversarii lui proveneau din cercurile monahale în care se punea în discuție textul de la Evrei, capitolul 7. După cum dovedesc și alte izvoare, concepția că Melchisedec este „Fiul lui Dumnezeu” era răspândită în Egipt la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V.

Noi însă vom continua să analizăm o altă concepție combătută de Sfântul Marcu în scrierea XI, ce privește tot persoana lui Hristos, pe care am început să o expunem într-un studiu anterior.⁶ Aceasta cu atât mai mult cu cât am arătat în acel studiu că punctele comune cele mai clare se află în învățăturile hristologice ale celor două scrieri dogmatice, scrierea a X-a și a XI-a, și că concordantele între aceste două scrieri dogmatice ale Sfântului Marcu, adică *De Melchisedech* și *Adversus Nestorianos*, sunt atât de mari, încât ar trebui ca autenticitatea unei scrieri să fie pusă serios la îndoială dacă se va declara ca neautentică cealaltă scriere.

În scrierea *Adversus Nestorianos*, în care combate pe adversarii care nu afirmă unirea dintre Fiul lui Dumnezeu și natura umană într-un singur ipostas, ci-

³ Balthasar Remondini (ed.), *Sancti Marci Monahi...sermones de jejunio et de Melchisedech*, Rom, 1748.

⁴ Andrea Gallandi (ed.), *Veterum Patrum Bibliotheca. t. VIII*, Venetiis, 1772.

⁵ Fotie, *Biblioteca, cod. 200*, P. G. 103, col. 668 s. u.

⁶ Aspecte dogmatice ale hristologiei Sfântului Marcu Ascetul, „Teologie și viață”.

Vasile Cristescu

Hristologia Sfântului Marcu Ascetul în lupta Bisericii împotriva învățăturilor gresite

Abstract:

The study presents the hristology of Saint Marcus the Ascet who is against a wide spread idea in the 4th century, beginning of the 5th century Egypt, namely, Melchisedec is „the son of God”. The study refers to the Adversus Nestorianos in which the author disagrees those who didn't acknowledge the union between the Son of God and the human nature in one hipostasis and divided Christ in two. His opponents sustained that Christ is One but He worked in two different ways, according to his double nature.

These representatives of a false hristology, who seem to be the Origenists following the Evgarian way, are wrong because they split Christ in two and they see either” the Logos” or „the Man”, not taking into consideration their union. This means the lack of all Christ's salvation work.

Keywords:

hristology, Dogmatic Theology, heresies, Saint Marcus the Ascet

Scrierea a X-a a Sfântului Marcu Ascetul cunoscută sub titlul „*De Melchisedech*” este menționată în cele mai vechi manuscrise ce contin opera Sfântului Marcu, ca de pildă manuscrisul Grottaferrata Cryptensis 19 (sec. X)¹ și manuscrisul ierusalimitean Saba 366 (sec. XIII)². Ea a fost publicată apoi de Balthasar Remondini în 1748³, Andrea Gallandi⁴ și J. P. Migne. În ultimele două

¹ Editat de J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca ab Card. A. Maio collecta X*. Roma, 1905, p. 195-247.

² Editat pentru prima dată de A. Papadopoulos Kerameus, *ANALEKTA IEROSOLYMITIKHS STACYOLOGIAS TOMOSA* (EN PETROPOLEI 1891), p. 89-113.

Hristologia Sfântului Marcu...

Dumnezeu este atotputernic sau nu?”, „Cum a creat El din nimic cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt în ele?”. Cum răspund adversarii depinde de faptul că Scriptura cere credință fără ca omul să întrebe „cum”. Dacă primim cuvintele Scripturii așa cum sunt ajungem la destinația corectă a subiectului Întrupării care este Hristos, adică Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Trebuie să credem în cuvântul Scripturii și să nu-l întâmpinăm cu subtilități pedante. Adversarul răspunde: „Nu știu cum trebuie să cred și ce este credința!”¹². Sfântul Marcu răspunde cu credința în Botez. Dacă adversarii vor să întrebe despre modul cum se împlineste ceva în Hristos, pot să caute să înțeleagă numai ceea ce în mărturisirea de la Botez este spus despre Hristos. Dacă le înțeleg cu credință, Botezul și Euharistia trebuie să le spună adversarilor că Trupul și sângele lui Hristos numai atunci sunt mântuitoare când sunt unite cu dumnezeirea după ipostas din pântecel Maicii, și nu dacă s-au unit cu Logosul mai târziu „după participare” (κατα μεθεξιν).

În mărturisirea lui Petru este exclusă o împărțire a lui Hristos. La fel este exclusă și în mărturisirea lui Toma (Ioan 20, 24-29). Cu privire la Sfânta Treime adversarii mărturisesc existența celor trei persoane însă prin „Fiul” înțeleg numai „Logosul pur”. Mărturisirea adevărată a Fiului include însă Întruparea. Astfel se exprimă faptul că Fiul a fost trimis prin bunăvoința Tatălui și ungera prin Duhul. Numai așa are loc venirea Fiului, fără să i se atribuie Logosului vreo schimbare sau să se afirme că Acesta ia o existență aparentă.

În încheiere, adversarii îi pun întrebarea: „Pe cine a născut Tatăl înainte de răsăritul stelelor, după Scriptură (Psalm 109, 3), pe Cuvântul sau pe om?”¹³. Sfântul Marcu răspunde: „După natură pe Dumnezeu Cuvântul, după har însă Si-a făcut propriu și pe om (căci Dumnezeu Cuvântul a unit cu Sine și pe om) prin bunăvoința lui Dumnezeu Tatăl”¹⁴. Acesta Care este unit este Fiul lui Dumnezeu întrupat, purtător al numelui Iisus Hristos.

Reprezentanții nenumiți ai unei false hristologii gresesc pentru că introduc în Hristos o separare și văd în Hristos sau numai „Logosul”, sau numai „Omul”, neluând în seamă unirea. Aceasta înseamnă lipsirea de întreaga operă de mântuire a lui Hristos. Adversarii fac aceasta din speculație desartă, căci nu pot să-și explice modul unirii în Hristos, refuzând credința în adevărata învățătură despre unire. Deși au ca punct de plecare locuri scripturistice sigure ca cel de la I Corinteni 2, 8, totuși ei le explică fals. Ei nu iau în seamă propovăduirea Bisericii care are

¹² *Ibid.*, 23, în trad. cit.

¹³ *Ibid.*, 23, în trad. cit.

¹⁴ *Ibid.*

L despărteau pe Hristos în două, Sfântul Marcu trimite la Sfântul Apostol Pavel (I Corinteni 15, 11; 2, 2; 2, 8) spunând: „Dacă nu primești acum unirea și pe cruce, nu scapi de tăgăduirea propovăduirii, căci Sfinții Apostoli nu-L numesc pe Cel ce suferă nici numai Dumnezeu, nici numai om, ci Dumnezeu și om în același timp, Care este Iisus Hristos „Domnul slavei” (I Corinteni 2, 8)”⁷.

Adversarii se întrebau dacă Dumnezeu poate fi răstignit, poate muri sau poate suferi de foame sau poate obosi. Sfântul Marcu este provocat astfel de întrebarea lor referitoare la modul cum a avut loc aceasta: „cum a putut Cel unit după ipostas să-si facă proprii suferințele în mod nepătimitor?”⁸. Formulele „Dumnezeu moare” sau „Dumnezeu suferă” sunt false, pentru că Întruparea și unirea nedespărțită sunt trecute sub tăcere, după modul „neacoperirii” lui Hristos de către adversari.

Preocuparea adversarilor se mișcă pe linia acțiunii sau a modului de lucrare. În acest sens ei afirmă: „noi îl numim pe Hristos unul”, „în lucrări însă, dimpotrivă, împărțim în mod potrivit naturile”⁹. Tăgăduirea lui Dumnezeu de către ei constă în faptul că „pe de o parte împart pe Cel neîmpărțit, pe de altă parte îmbină, îmbracă și dezbracă pe Cuvântul ca pe o haină”¹⁰. După adversari, în Hristos nu are loc o luare a naturii umane după ipostas. Sfântul Marcu arată însă că numai în unirea lui Dumnezeu Cuvântul cu trupul, care nu înseamnă o transformare a dumnezeirii, trupul devine izvor al Duhului și este pusă baza pentru noi spre primirea Duhului.

Prin aceasta este respinsă din nou învățătura adversarilor care despărteau pe Hristos. Sfântul Marcu dezvoltă învățătura sa despre căderea lui Adam, despre răscumpărarea lui din mâna diavolului care a avut loc prin Întrupare pentru că „nu l-a mântuit pe om pe calea puterii, ca să nu desființeze dreptatea, ci pe calea schimbului și a dreptății”¹¹.

La întrebarea adversarilor care voiau să înțeleagă rational cum are loc aceasta, Sfântul Marcu le răspunde că ceea ce se împlineste în iconomia Întrupării înțeleasă corect are loc în mod neînțeles, dumnezeiesc, nepătruns, atotputernic, necercetat cu mintea (α^ε περινοητως, κυριακως, α^ε καταλατος, παντοδυναμος, ανεξιχνιαστος). Prin aceasta el pune o întrebare pentru adversari: „Fiul lui

⁷ Sfântului Marcu Ascetul, *Împotriva celor ce spun că Sfântul Trup (al Domnului) nu este unit cu Logosul...*, 14 (în traducerea noastră: Teologie și Viată...).

⁸ *Ibid.*, 15, în trad. cit.

⁹ *Ibid.*, 16, în trad. cit.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 19, în trad. cit.

Hristologia Sfântului Marcu...

Samosata. Pentru Eusebiu acceptarea unui suflet în Hristos înseamnă negarea transcendentiei proprii a lui Hristos, fiind făcut un om simplu așa cum sunt toți ceilalți oameni. Transcendentia aceasta este gândită de Eusebiu ca fundamentată prin faptul că în locul principiului vietii umane Hristos are Logosul divin¹⁷.

După Eusebiu, „omul simplu” înseamnă că natura umană obisnuită este constituită din trup și suflet. Dacă Hristos, arată Eusebiu, ar fi înțeles în acest sens, ar însemna renunțarea la transcendent în El.

Trebuie însă subliniat faptul că Sfântul Marcu, care vorbește des de „omul simplu”, dimensiune la care adversarii L-au redus pe Hristos, nu o folosește în sensul lui Eusebiu. Pentru Sfântul Marcu „omul simplu” apare când natura umană a lui Hristos este despărțită de legătura ei directă cu Logosul divin, când nu este deci văzută în unirea ei cu Logosul. Întruparea înseamnă însă pentru Sfântul Marcu luarea unui „om desăvârșit”. *Τελειος* este un cuvânt plăcut Sfântului Marcu, așa cum se poate vedea în multe lucrări ale lui¹⁸. El folosește expresia aceasta atât cu privire la dumnezeirea lui Hristos, cât și cu privire la umanitatea Lui: *Χριστος δεη τελειος θεος ων, τελειαν τοις βαπτισθεισι την χαριν του Πνευματος δεδωρηται*¹⁹.

Nu se află astfel o urmă a unei dispute cu Apolinarie, care nu admitea sufletul în Hristos. Se poate însă admite că el stia de Epifanie de Cipru și lupta lui împotriva apolinaristilor și formula „omul simplu” a fost preluată de la Epifanie. Pentru înțelegerea capitolului 9 din opera XI (*Adversus Nestorianos*) a Sfântului Marcu trebuie arătat că luarea de poziție a lui față de adversari: *ο ατι ψυχη σαρκωθεντα και ενανθρωπησαντα θεον λογον... ομολογησαντες*, nu privește faptul că adversarii acceptă un suflet, ci că acestia atribuie acestui suflet rolul central în Întrupare. Astfel textul grec din capitolul 9 al operei XI a Sfântului Marcu nu trebuie tradus în forma „că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut trup și om cu suflet”, ci în următoarea: „că Dumnezeu Cuvântul S-a făcut trup și om prin mijlocirea sufletului”. Traducerea în forma din urmă se impune și din punct de vedere gramatical. Forma aceasta poate trezi pe drept cuvânt bănuiala de origenism.

Pentru a vedea cum s-a lovit Sfântul Marcu de această învățătură trebuie cercetate urmele hristologiei origeniste în ultimul sfert al secolului IV.

¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸ Expresia se află mai ales în următoarele lucrări: *Opuscula IV (De baptismo)*, P. G. 65, 985 AC, 988 A; 1005 AB, 1009 D, 1012 A, 1028 BC; *Opuscula V (Nic. praec.)*: 1044B; *Opuscula VII*: 1073 D, 1077 A.

¹⁹ *Idem*, P. G. 65, 1028.

în centru pe Fiul lui Dumnezeu întrupat. Problema care se pune este legată de identitatea adversarilor. A. Grillmeier afirmă pe bună dreptate că este vorba de o grupă a origenistilor care poate fi fixată chiar ca una evagriană¹⁵.

Locul cel mai evident din lucrarea *Adversus Nestorianos* a Sfântului Marcu cu privire la învățătura adversarilor este acela în care se arată faptul că Întruparea și toate evenimentele mântuitoare nu se referă direct la Dumnezeu-Cuvântul ca subiect, ci este repartizată sufletului. Pentru a vedea dacă în spatele acestei afirmatii stă origenismul, trebuie să vedem dacă există posibilitatea ca textul din capitolul 9 al acestei opere poate fi interpretat altfel, adică după modul cum introduce problema Eusebiu de Cezareea față de Marcel de Ancira.

Dacă textul din capitolul 9 al lucrării *Adversus Nestorianos* a Sfântului Marcu (α'λλ οτι ψυχη σαρκωθεντα και εν ανθρωπησαντα θεον λογον) ar fi tradus în felul următor: „că Dumnezeu Cuvântul S-a făcut trup și om cu suflet”, ar conduce la constatarea că Întruparea nu ar însemna numai luarea unui trup omenesc, ci și luarea unui suflet. Pentru Sfântul Marcu aceasta ar fi însemnat un al doilea subiect. Cel care a fost luat ar fi în acest caz „un simplu om”. Acuzatia aceasta este corectă, căci problema pe care o vizează apare și în controversa dintre Eusebiu de Cezareea și Marcel de Ancira.

Eusebiu afirmă că Marcel de Ancira nu vrea să deosebească pe Tatăl de Fiu ca două ipostasuri și de aceea pentru el este imposibilă înțelegerea Întrupării lui Hristos. Prin aceasta, arată Eusebiu, apare o dilemă ce poate fi exprimată în mai multe puncte. Mai întâi Marcel trebuie să accepte că Tatăl Însuși locuiește în trup, ceea ce îl aduce în apropiere de patripasieni. Dacă nu acceptă aceasta, atunci trebuie să urmeze un alt aspect: Fiul are o subzistentă autonomă și așa lucrează în trup, adică după forma *Logos - sarx*, fără mijlocirea sufletului. Dacă nu acceptă nici acest din urmă aspect îi va fi greu să explice viața în trupul lui Hristos¹⁶.

Rămâne posibilitatea ca el să atribuie acestui trup, suflet omenesc. Dacă nu vrea nici aceasta, rămâne a patra posibilitate: acceptă ca trupul lui Hristos să fie miscat ca un automat fără suflet. Aceasta însă este fără sens. Rămâne a treia posibilitate, adică să accepte în Hristos un suflet uman. După Eusebiu aceasta înseamnă că Marcel îl consideră pe Hristos un „om simplu”.

Întâlnim aici expresia care apare la Sfântul Marcu foarte des: ψιλος ανθρωπος, pe care Eusebiu o cunoaște din procesul împotriva lui Pavel de

¹⁵ A, Grillmeier, *op. cit.*, p. 286.

¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

În celelalte puncte de la 8-10 este afirmată o învățătură despre Hristos care-L separă pe Acesta. În poziția Sfântului Marcu față de aceste puncte se poate descoperi și o legătură strânsă între el și Sfântul Atanasie. Totuși adversarii Sfântului Marcu reprezintă această învățătură într-o formă care uneori nu se regăsește în lista Sfântului Atanasie. Aceasta se poate vedea chiar în epistola Sfântului Atanasie către Maxim Filosoful, în care acesta ia poziție față de Pavel de Samosata²⁴.

O legătură între Sfântul Marcu și Sfântul Atanasie se arată și în folosirea locului scripturistic de la I Corinteni 2, 8 (și 1, 23). În epistola către Epictet Sfântul Atanasie spune: θεος γαρ και κυριος της δοξης ων ο υιος ην εν τῷ ἁδοξως καθ'λουμενω και ἀτιμαζομενω σωματι²⁵ (Căci Fiul fiind Dumnezeu și Domnul slavei, era totuși în trupul pironit fără slavă și fără cinste). Această argumentare corespunde exact temei Sfântului Marcu din Opus XI (*Adversus Nestorianos*).

În epistola Sfântului Atanasie către Maxim Filosoful este un alt loc în care se vede legătura dintre Sfântul Marcu și Sfântul Atanasie. După o referire la I Corinteni 1, 23 și 1, 8 Sfântul Atanasie arată: ει δε υποκρινονται ως Χριστιανοι, μαθεωσαν τον σταυρωθεντα Χριστο ον Κυριον μεν της δοξης, δυναμιν δε θεου και θεου σοφιαν αυτου ειναι²⁶ «Iar dacă se prefac că sunt creștini, să învețe că Hristos Cel răstignit e Domnul slavei (I Corinteni 2, 8) și puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu (I Corinteni 1, 24)».

Tot de Sfântul Atanasie este legată înțelegerea adevărată a legăturii dintre Cuvânt și trup în Hristos așa cum este ea expusă în epistola către Epictet. Trupul lui Hristos este îndumnezeit de Cuvântul. Din unirea și comuniunea cu Cuvântul, cel ce primește și câștigă este trupul. Ceea ce mai înainte era muritor, devine nemuritor, ceea ce era psihic devine duhovnicesc, ceea ce era pământesc devine ceresc (I Corinteni 15, 44-49).

De mare interes în epistola către Epictet este o referință la o hristologie ce poate fi dovedită ca origenistă.

În contextul respingerii ereziilor arătate în lista de mai sus este înfățișată din nou concepția în care se afirmă preexistentă trupului lui Hristos înainte de nașterea din Maria, în care acum este vorba și de preexistentă sufletului lui Hristos. După ce a citat locurile de la Ioan 1, 14 și Ioil 3, 1 (Voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul), Sfântul Atanasie spune: „Făgăduinta aceasta nu s-a întins până la animalele

²⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Maxim Filosoful*, 3, P. G. 26, 1089 B.

²⁵ Idem, *Epistola către Epictet*, 10, P. G. 26, 1065 C.

²⁶ Idem, *Epistola către Maxim Filosoful*, 1, P. G. 26, 1088 A.

Ca izvor de inspirație pentru Sfântul Marcu poate fi numit Sfântul Atanasie cel Mare cu epistolele lui către Epictet, Adelfiu și Maxim Filosoful. În epistola către Epictet din anul 371 Sfântul Atanasie discută noile erezii hristologice despre care este informat prin Hypomnemata (mențiunile) lui Epictet²⁰.

Lista acestora este următoarea²¹:

1. Trupul născut din Maria este deofiintă cu dumnezeirea Cuvântului (ομοουσιος).

2. Cuvântul s-a prefăcut în trup, oase, păr și în tot trupul și astfel s-a pierdut după propria sa natură.

3. Domnul a purtat numai în aparentă (θεσει) un trup și nu după natură (φυσει).

4. Dumnezeirea lui Hristos, deofiintă cu Tatăl, a fost circumcisă și așa s-a prefăcut dintr-una desăvârșită într-una nedeplină; sau ceea ce a fost tintuit pe cruce nu a fost trupul, ci natura înțelepciunii înseși, creatoarea (tuturor lucrurilor).

5. Cuvântul și-a format un trup pătimitor nu din Maria, ci din propria lui natură.

6. Cine spune că trupul Domnului (το Κυριακκον σῶμα) este din Maria, acela nu mai primește în dumnezeire o treime, ci o pătrime.

7. Trupul Domnului nu este mai tânăr decât dumnezeirea Cuvântului, ci este în tot la fel de vesnic, pentru că ia naștere din natura Înțelepciunii.

8. Hristos, care a suferit și a fost răstignit după trup, nu este Domnul, Mântuitorul, Dumnezeu și Fiul al Tatălui.

9. Cuvântul a venit într-un om sfânt la fel ca într-unul din profeti, și nu s-a făcut el-însuși om, pentru că a luat trup din Maria, ci altul este Hristos, altul Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, care există înainte de Maria și mai înainte de toți vecii.

10. Altul este Fiul²², altul este Cuvântul lui Dumnezeu.

Ereziile acestea sunt contradictorii. Cele de la 1-7 afirmă idei false cu privire la raportul trupului lui Hristos cu dumnezeirea sau cu privire la natura acestui trup. Acestea nu se constituie în adversarii principali ai Sfântului Marcu. Cu toate acestea, el cunoaște astfel de păreri și întrebă dacă Tatăl a trimis „numai Cuvântul” în lume pe calea prefacerii dumnezeirii în trup, sau numai aparent sau fără realitate (αφρα καταη σεη μεταβατικῶς η*η αλλοιωτῶς η*η τρηπτῶς η*η φανταστικῶς καιη ανυποσταατως)²³.

²⁰ P. G. 26, 1052 C.

²¹ *Ibid.*, 1052 C-1053 C.

²² P. G. 26, 1054, nota 8.

²³ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 9, ed. Kunze, p. 27.

Hristologia Sfântului Marcu...

informatii orale cu privire la o învățătură gresită ce ar fi comunicate ca atare și care ar fi introdus și principiul subiectivismului, trebuie să ne referim la experiența lui Hristos în viața Bisericii, care constituie o bază reală și obiectivă de verificare a unor astfel de învățături și în același timp punctul de plecare a luării de poziție a celor doi mari Părinți ai Bisericii față de ele. Această experiență a fost tulburată de învățăturile gresite ale lui Origen, cum este cazul celei a preexistenței sufletului lui Hristos. Dar luarea de poziție atât a teologilor cât și monahilor din Biserică se baza pe învățături concrete din operele lui Origen, învățături care nu puteau fi admise în viața Bisericii. Monahismul a fost tulburat de aceste învățături pentru că el făcea această experiență a lui Hristos în rugăciune, ca și întreaga Biserică de altfel, iar rugăciunea cerea integritatea persoanei lui Hristos. De aceea monahii nu l-au redus pe Origen la o schemă ascetico-mistică unilaterală, așa cum crede H. Urs von Balthasar³³, și nici nu au făcut prin întreaga lucrare anumite tendințe nivelatoare ale gândirii ca singurele stăpânitoare³⁴. Reacția monahismului la învățăturile gresite ale lui Origen a fost reacția de apărare a experienței comuniunii cu Hristos și de rugăciune față de El, adică o reacție din orientarea hristocentrică a rugăciunii. Tot pe baza experienței lui Hristos în Biserică putem explica modul cum Sfântului Atanasie „a știut să se delimiteze de aspectele cele mai discutabile ale gândirii marelui exeget (Origen n. n.)”³⁵. Dar Sfântul Atanasie nu a rămas numai la o delimitare de învățăturile gresite ale lui Origen, ci a și exprimat învățătura adevărată și mărturisită a Bisericii despre Hristos în scrierile sale, scrieri care au constituit sursa de informare și punct de referință al Părinților normativi ulteriori, cum este cazul și la Sfântul Marcu Ascetul. De aceea chiar în epistolele Sfântului Atanasie, ca de pildă epistola Epictet, Sfântul Marcu găsește atât învățătura adevărată a Bisericii despre Hristos, cât și indicii despre învățătura gresită a preexistenței sufletului lui Hristos din hristologia origenistă.

³³ Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, zweite, völlig veänderte Auflage, Einsiedeln, 1961, p. 23.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ B. Sesboüé et J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, tome I. *Le Dieu du salut*, Desclée, 1994, p. 351.

necuvântătoare, ci numai la oameni, pentru care S-a și făcut Domnul om. Acest înțeleș avându-l spusă această, cu dreptate se vor contrazice între ei toti cei ce zic că trupul luat din Maria a fost dinainte de această, sau că Cuvântul a avut înainte de această *un suflet omenesc* și a fost în el mereu înainte de venirea Lui²⁷.

Sfântul Atanasie pătrunde în învățătura despre preexistenta sufletului lui Hristos, fără să spună de către cine a fost reprezentată. De asemenea nu este menționată concepția că acest suflet preexistent este subiectul propriu al întrupării lui Hristos²⁸. În epistola către Epictet nu se simte nici o aluzie la faptul că învățătura despre preexistenta sufletului în Hristos face probleme în Alexandria. Învățătura această nu apare în lista ereziilor, pe care Sfântul Atanasie o ia din mențiunea (Hypomnemata) lui Epictet în capitolul 2 al epistolei lui. Întrebarea care se pune este dacă Sfântul Atanasie a luat cunostință de astfel de învățături pentru că ele erau încă prezente atunci în Egipt sau el își aminteste de scrierea lui Origen, *Peri Arhon*, II, 6, 3 în care se vorbește de preexistenta sufletului lui Hristos pentru a mijloci la Întrupare între Cuvânt și trup²⁹. Sigur este faptul că Origen a reprezentat învățătura despre preexistenta sufletului lui Hristos.

La Sfântul Marcu Ascetul ideea preexistentei sufletului nu ocupă un prim loc în luarea lui de poziție față de ea, ci întrebarea despre semnificatia acestui suflet preexistent pentru Întrupare. Adversarii Sfântului Marcu o fac subiect sau vehicul al întrupării. Prin această ei se dovedesc susținători ai hristologiei care împarte persoana lui Hristos. În epistola Sfântului Atanasie către Epictet 8, nu se găsește nimic menționat despre aceste două puncte de vedere³⁰, cu toate că lista sa de erezii din capitolul 2 vorbește de reprezentanții unei hristologii care împarte persoana lui Hristos și în care ar putea fi introduse și alte mărturii pentru această. A. Grillmeier crede că Sfântul Atanasie nu este o sursă pentru cunostinta Sfântului Marcu despre hristologia origenistă³¹. În plus, concluzia la care ajunge Grillmeier cu privire la informarea atât a Sfântului Atanasie cât și a Sfântului Marcu despre învățătura origenistă a preexistentei sufletului lui Hristos nu este justă: „La Atanasie ca și la Marcu poate fi vorba de informații orale nemijlocite despre reprezentanții unei învățături origeniste a preexistentei sufletului lui Hristos, fără să fi existat o legătură directă cu acești origenisti”³². Obiectiv este ca înainte de a vorbi despre

²⁷ Idem, *Epistola către Epictet*, 8, P. G. 26, 1064 AB.

²⁸ A, Grillmeier, *op. cit.*, p. 291.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Epictet*, 8, P. G. 26, 1064 AB.

³¹ A, Grillmeier, *op. cit.*, p. 291.

³² *Ibid.*, nota 17.

1. Preliminarii:

Adesea întâlnim opinii ale unor teologi, profesori, clerici și mireni, care încă mai pun la îndoială locul pe care-l ocupă și pe care trebuie să-l ocupe *Dreptul canonic* în viața Bisericii și în cadrul învățământului teologic. Dureros este faptul că și unele voci foarte autorizate (teologi importanți ai Bisericii), însă mai puțin cunoscători ai doctrinei canonice ortodoxe și ai disciplinei bisericești în general, se pronunță împotriva actualității și a tăriei de nezdruccinat a normelor canonice ale Bisericii și chiar împotriva acestei discipline ecleziologice și juridice (*Drept canonic*), în virtutea unor mentalități depășite, unii deranjați fiind de „imposibilitatea” impunerii după propria voință, în mod abuziv, a „normelor personale” în concordanță cu propriile dorințe. Uneori, cei ce sunt organe individuale de conducere bisericească, membri ai clerului, în sânul Ortodoxiei ecumenice¹, care cu voie sau fără voie, neexcluzând aici chiar necunoașterea principiilor și a normelor canonice, ignoră ceea ce canoanele apostolice, confirmate de autoritatea sinoadelor ecumenice, îi îndeamnă pe episcopi: „Dacă le veți păstra întru totul (principiile ecleziologice cutumiare și respectiv principiile canonice și normele canonice, n.n.), veți fi mântuiți și veți avea pace; dar dacă nu le veți asculta, veți fi pedepsiți și veți avea o luptă continuă, unii contra altora, primindu-vă astfel plata cuvenită pentru neascultarea voastră...” (*Epilogul canoanelor apostolice*)². Pentru noi astăzi, cler și credincioși, ne stă mărturie și trebuie să ne fie exemplu și model de urmat respectul permanent mărturisit de Biserica cea nedespărțită a primului mileniu, din Răsărit și din Apus, o adevărată mărturisire de credință față de principiile fundamentale ale tradiției canonice a Bisericii, care se regăsește atât de frumos exprimată în proclamația Părinților Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787), în canonul 1 numit *Că trebuie în toate a observa canoanele dumnezeiești*³: „Celor care au dobândit vrednicia (demnitatea) preotească, rânduielele canonice le sunt mărturii și îndreptări, pe care primindu-le cu bucurie, cântăm împreună cu dumnezeiescul vestitor David, către Domnul Dumnezeu, zicând: *Întru calea mărturiilor tale m-am desfătat ca întru toată bogăția* (Psalmul 118, 14) și *Ai poruncit ca mărturiile tale să fie dreptate în veac; înțelepteste-mă și viu voi fi* (Psalm 118, 138, 144)...

¹ Menționăm aici că nu facem referire numai la Biserica Ortodoxă Română, ci cu precădere la situația actuală în întreaga Ortodoxie ecumenică, adică în sânul tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale locale.

² Vlassios I. Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1998, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 197.

Iulian Mihai L. Constantinescu

Poate exista Biserica fără Drept canonic? - O pledoarie juridic - canonică pentru «jus canonicum» al Bisericii Ortodoxe -

Abstract

This study was conceived because of our sincere wish to insinuate in the reader's heart the permanent desire of searching the place and the role of Canon law in the Church, the necessity and importance of the canonical principles for ecclesiastical practical life, showing, at the same time, that the Church couldn't, can't and will not be able to exist without its own Canon law, as a buckler and support in accomplishing its mission. The very ecclesiastical conscience remains the ax of the spirit of the canonical tradition, when we discuss about adapting the message of the Church to particular needs, in certain places and periods of time. The canonical principles and regulations elaborated by individual bodies of ecclesiastical administration as well as by ecumenical synods, as bodies that give an expression to the infallibility of the Church, received generality and compulsory character in the ecumenical Orthodoxy, being strengthened with an unshaken power, through the authority of the ecumenical synod, the synodal regime being the guarantor of the importance of Canon law in the life of the Church. Canon law is essential, fundamental for the Church as an institution, impossible to be contested and being indispensable for the organization and functioning of the Church, on a canonical ground. We cannot discuss about the institution of the Church without its Canon law, unless we are tributaries to the protestant belief on Ecclesia invisibilis.

Keywords:

Canon Law, canon, law, nomocanon, canonical principle, sources, canonical authority, ecumenical synod

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

ecumenică actuală cu patriarhul ecumenic Bartolomeu), este si papa Grigorie cel Mare care referindu-se la respectul mărturisit față de autoritatea primelor patru sinoade ecumenice a afirmat: „Exact ca pe cele patru cărți ale Sfintei Evanghelii, tot așa mărturisesc că primesc si venerez patru Sinoade” (Ep. I-24), întrucât era constient de faptul că aceste sinoade ecumenice nu au numai o valoare dogmatică, ci si canonică pentru că au formulat si canoane si hotărâri disciplinare ca „piatră de hotar în istoria orânduiei bisericesci”, după cum afirma un mare canonist al Bisericii Ortodoxe⁶, care au marcat trecerea către legea generală scrisă în Biserică, fiind „inima pentru *corpus canonum* comun tuturor Bisericilor Ortodoxe, aceste canoane rămân punctul primordial de referință pentru viața lor instituțională”⁷.

Astfel, principiile si normele canonice elaborate de organele individuale de conducere bisericească, precum si de sinoadele ecumenice, ca organe care dau expresie infailibilității Bisericii, au primit generalitate si caracter obligatoriu în sânul Ortodoxiei ecumenice, fiind întărite cu putere de nezdruccinat tocmai prin autoritatea sinodului ecumenic, regimul sinodal fiind garantul importanței Dreptului canonic în viața Bisericii.

2. Regimul sinodal - garantul necesității si a importanței Dreptului canonic pentru viața Bisericii

Preafericitul Părinte Patriarh *Dr. Daniel*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pe când era mitropolit al Moldovei si Bucovinei scria în *Prefata* lucrării *Sfântul si Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematică si lucrări pregătitoare* a fostului mitropolit Dr. Damaskinos Papandreu al Elvetiei, secretar pentru pregătirea Sfântului si Marelui Sinod, următoarele: „Biserica Ortodoxă este Biserica sfintelor Sinoade ecumenice din primul mileniu creștin. Sinodalitatea nu este însă numai fundamentul istoric al Bisericii dreptmăritoare, ci reprezintă modul ei de existență în comuniunea credinței Sfintilor Apostoli si a Sfintilor Părinti... Întrucât secularizarea si sectarismele de multe feluri aduc fragmentare si izolare în inimi si în societate, Biserica este chemată să cultiveze si să întărească comuniunea spirituală în interiorul ei, în societate si între popoare”⁸. Astfel, sinodul sau institutia

⁶ John H. Erickson, în „Cuvânt înainte” la lucrarea (teză de doctorat în Drept canonic) unui distins si regretabil ierarh si canonist al Bisericii Ortodoxe, Arhiepiscop Peter L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, Trad. din lb. engleză de Pr. Prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, Editura Gnosis, București, 2000, p. 13.

⁷ *Ibid.*

⁸ Dr. Damaskinos Papandreu, *Sfântul si Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematică si lucrări pregătitoare*, Editie îngrijită si trad. din lb. franceză de Pr. Nicolae Dascălu, Editura Trinitas, Iasi, 1998, p. 5-6.

Asadar, acestea astfel fiind, si fiindu-ne nouă mărturie, bucurându-ne de ele ca si când cineva ar găsi comori multe, cu bucurie (ne însusim) primim în inimile noastre sfintele canoane, si întărim întreaga si nestrămutata orânduire a lor, a celor ce sunt asezate de către sfintele trâmbite ale Duhului, ale preaslăvitilor apostoli, ale celor sase sfinte sinoade ecumenice, si ale sfinților nostri părinti... Căci dumnezeiescul apostol Pavel, care s-a urcat în al treilea cer si a auzit cuvintele cele negrăite, strigă lămurit: *Fără iubire de argint să fie purtarea voastră, îndestulându-vă cu cele de fată* (pe care le aveți) Evrei 13, 5” (can. 1 sin. IV ec.; 2 Trul.; 1 Cartagina; 10 sin. I-II)⁴. De aici putem constata fără putintă de tăgadă că sfintele canoane care dau expresie si principiilor canonice pentru organizarea si functionarea Bisericii au fost emise de autorități competente bisericesci, individuale si colegiale, dar întărite întotdeauna cu putere generală de către autoritatea de necontestat a sinodului ecumenic care nu poate fi umbrită de către alte autorități inferioare bisericesci.

În acelasi timp, precizăm că aceste canoane cuprinse în Sintagma Bisericii Ortodoxe se împart în două categorii, de cuprins dogmatic si de cuprins juridic-disciplinar, prin urmare canoanele dogmatice neputând fi schimbate tocmai datorită cuprinsului lor dogmatic, în timp ce canoanele care nu au cuprins dogmatic pot fi schimbate de autoritatea supremă a Bisericii Ecumenice, adică de sinodul ecumenic si nu de fiecare episcop în chip individual. Sinoadele Bisericilor locale nu pot hotărî împotriva doctrinei canonice a Bisericii, ci toate hotărârile sinodale, pornind de la statutele si regulamentele de aplicare ale Bisericilor si până la simplele decizii, trebuie să dea expresie normelor canonice, principiilor canonice, tinându-se cont de spiritul canoanelor si de principiile de interpretare. Acest lucru presupune ca episcopul „să fie neapărat un om învățat, cunoscând nu în mod superficial, ci temeinic atât Sfânta Scriptură, cât si sfintele canoane”⁵ (can. 2 sin. VII ec.), să fie deci un cărturar râvnitor care să poată spune din demnitatea sa împreună cu psalmistul: *Întru dreptățile Tale voi cugeta, nu voi uita cuvintele Tale* (Psalmul 118, 16). Un model în acest sens, pe lângă numeroasele exemple de ierarhi iubitori ai Dreptului canonic în Biserica Răsăritului (pornind de la Părintii capadocieni, apoi amintindu-ne de Ioan Scolasticul sau de patriarhul Fotie, de marii teologi si ierarhi canonisti clasici al secolului al XII-lea si terminând în Biserica noastră cu mitropolitul Andrei Saguna si patriarhul Justinian, iar în Ortodoxia

⁴ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note si comentarii*, Editia a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005, p. 179-180.

⁵ *Ibid.*, p. 181.

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

pleromei¹⁶ Bisericii la diferitele aspecte ale vietii bisericesci¹⁷. Prin urmare, episcopii adunati în sinod au îndatorirea sfântă de a hotărî în Duhul Sfânt, existând si posibilitatea luării de hotărâri în afara vointei lui Dumnezeu. Nu este suficientă invocarea Sfintei Treimi, ci trebuie ca fiecare episcop să aibă constiinta asistării de către Duhul Sfânt în deciziile luate, însusi Mântuitorul spunând: *Unde sunt doi sau trei, adunati în numele Meu, acolo sunt si Eu în mijlocul lor* (Matei 18, 20). Într-un articol al teologului si canonistului grec Panaiotis Bumis găsim explicatii documentate în acest sens, citându-l si pe dogmatistul Panaiotis Trembelas si pe Ioan Kolitaras, care afirmă că aceste cuvinte ale Domnului trebuie să fie înțelese în următorul sens: *unde sunt doi sau trei adunati în numele Meu si pentru un scop conform cu voia Mea, acolo sunt si Eu în mijlocul lor, pentru ca să-i luminez, să-i binecuvintez si să-i întăresc*¹⁸. Altfel, se ajunge cu usurintă la ceea ce afirma marele Părinte capadocian, Sfântul Vasile cel Mare: *cei care nu în mod vrednic chemării, nici spre voia Domnului s-au adunat, chiar dacă vor crede că în numele Domnului s-au adunat în acelasi loc, ei aud* (cuvintele Mântuitorului): *de ce mă chemati Doamne, Doamne si nu faceti ceea ce spun?*¹⁹. Teologul grec Bumis ajunge la concluzia că sinodul episcopilor nu este suficient si cu atât mai puțin episcopii în individualitatea lor, si nici invocarea Sfintei Treimi, ci trebuie mai degrabă să-si conformeze vointa cu vointa lui Dumnezeu, cu poruncile Lui, altfel incoerentele hotărârilor sinodale duc la concluzia că ele nu au fost luate în Duhul Sfânt, Duhul unității si al armoniei.

¹⁶ Nu numai clerul, ci si laicii intră în alcătuirea Bisericii, fiind element esential fără de care Biserica nu poate să existe, colaboratori permanenti ai clerului în lucrarea harică sau mântuitoare a Bisericii si în lucrarea auxiliară. Vezi Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislatie si administratie bisericească*, vol. I, Editura Institutului Bibic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1990, p. 262; L. Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939; „Ceea ce consfinteste locul laicului în corpul ecleziastic este această existentă de sine a Bisericii, caracterul ei colectiv, perceperea ei ca si comuniune, în care legăturile membrilor sunt guvernate nu de principii de superioritate si de supunere, ci de principii de existentă harismatică în iubire, în organismul ecleziastic unitar. În corpul indivizibil al Bisericii, toti au fără exceptie unicul privilegiu să constituie poporul lui Dumnezeu” – cf. Prof. univ. dr. Constantin V. Skuteris, *Locul laicilor în Biserică (O abordare ortodoxă)*, în: *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2006, p. 1239.

¹⁷ Skuteris, *Locul laicilor în Biserică (O abordare ortodoxă)*, p. 1239-1240.

¹⁸ Prof. univ. dr. Panaiotis Bumis, *Când un Sinod hotărăste în Sfântul Duh?*, în: *Omagiu...*, p. 191.

¹⁹ *Ibid.*

sinodală rămâne singura modalitate canonică de exprimare a conștiinței ecleziiale a Bisericii Răsăritului, Bisericile autocefale organizându-se în duhul tradiției canonice a Bisericii nedespărțite⁹. Și dacă Biserica Ortodoxă este cu adevărat „Biserica sinoadelor”¹⁰, care sunt o icoană a Bisericii unite și care se bucură de un deosebit prestigiu și de autoritate canonică, morală și dogmatică¹¹, atunci și noi, astăzi, trebuie să respectăm opera canonică a Părinților Sinoadelor ecumenice, întrucât rânduiele canonice stau la temelia funcționării Bisericii în deplină armonie cu învățătura de credință și cu normele religio-morale. Sinodalitatea Bisericii rămâne un principiu canonic esențial care garantează „regăsirea întregului în fiecare realitate ecleziologică locală și participarea întregului corp eclezial la lucrarea Bisericii”¹², în același timp sinodalitatea fiind una dintre vechile instituiții ale Europei¹³, existând astăzi canonisti care vorbesc de formarea Europei pe temelia dreptului canonic și a colecțiilor sale canonice sinodale din primul mileniu¹⁴. Părintele Profesor Nicolae Dură afirmă¹⁵, într-un articol foarte bine documentat, că Europa s-a format începând cu secolul al IV-lea pe bazele dreptului canonic, adică pe temelia principiilor canonice fundamentale cărora li se dă expresie deplin în legislația canonică sinodală a primului mileniu creștin, dintre acestea făcând parte și principiul sinodal care este, asadar, sursa legislației canonice și fundamentul organizării și funcționării bisericești. Această sobornicitate deschisă a Bisericii antrenează toate mădularele Trupului lui Hristos, exprimând și participarea

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, trad. rom. de Vasile Manea, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 122.

¹¹ *Ibid.*

¹² Patriciu Vlaicu, „Raportul dintre principiile canonice și misiunea Bisericii”, în: *The place of canonical principles in the organization and working of autocephalous orthodox churches*, The canon law international symposium, Arad 10-12 september 2008, Center for Theological-Historical and Pastoral-Missionary Prognosis Studies from the Theology Faculty of Arad, coord. Rev. Prof. Ph. D. Constantin Rus, Arad, 2008, p. 207.

¹³ Prof. univ. dr. Nicolae V. Dură, „La synodalité, l'une des anciennes institutions de l'Europe”, în: *Analele Universității Ovidius Constanta*, Seria: Drept și Științe administrative, nr. 1 (2007), p. 8-19.

¹⁴ Dario Composta, *Il diritto canonico nella formazione dell'Europa (325-800 d. Ch.)*, în: *Apollinaris*, LXII (1989), no. 3-4, p. 605.

¹⁵ N. V. Dură, *La synodalité, l'une des anciennes institutions de l'Europe*, p. 8; A se vedea lucrarea de referință pentru disciplina Dreptului canonic, a Părintelui Profesor Nicolae Dură, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire, oecuménique, du Ier millénaire*, București, 1999, teză de doctorat în Drept canonic susținută la prestigiosul Institut catolic din Toulouse (Facultatea de Drept canonic).

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

ceea ce ar afecta grav buna functionare a organismului bisericesc (*principiul organic sau constitutional bisericesc*) prin dezechilibrul creat în raporturile dintre membrii Bisericii si nu numai. Acest dezechilibru, uneori vizibil, duce în mod firesc fie la actiuni nejustificate ale elementului laic în Biserică, fie la actiuni de indisciplină ale clerului, fie la ceea ce se numeste clericalism, adică la plasarea clerului mai presus de Biserică prin ducerea la extrem a principiului iconomiei bisericesci care în unele cazuri nu cunoaste limite. În aceste conditii există posibilitatea extremă ca unii membri ai clerului, constienti de starea în care se află să se considere chiar mai presus de ordinea juridică produsă prin aplicarea în viata bisericească a normelor de drept si să ignore întreaga legislatie canonică a Sinoadelor ecumenice tocmai prin aprecierea absurdă a superiorității propriilor hotărâri față de întreaga doctrină canonică a Bisericii. Astfel, unii dintre acestia pot ajunge în situatia de a rosti cuvintele celebre ale lui Ludovic al XVI-lea al Frantei. Acesta le-a rostit în parlament, atunci când forul legislativ s-a opus unui proiect de lege propus de el. Considerându-se mai presus de lege si venind în haine de vânătoare în parlament, l-a întrebat pe presedintele parlamentului de ce s-au opus proiectului de lege. Atunci presedintele i-a răspuns că parlamentarii apără interesele statului, asa cum în cazul nostru Dreptul canonic apără interesele Bisericii. Ludovic al XVI-lea a răspuns cu autoritate: „Ale statului?”... Statul sunt eu! Si după cum ne informează sursa citată „aceste cuvinte se folosesc si în zilele noastre si sunt adresate unei persoane care se crede stăpânul absolut”²². Am făcut acest paralelism tocmai pentru a trage un semnal de alarmă asupra a ceea ce se poate întâmpla atunci când membrii Bisericii, ca organe individuale sau colegiale de conducere, se plasează mai presus de ceea ce trebuie să stea la temelia bunei funcționări si organizări bisericesci, tradiția canonică a Bisericii.

De fapt, am gândit acest studiu din dorinta sinceră față de cititor de a-i strecura în suflet dorinta permanentă de a căuta care este locul si rolul Dreptului canonic în Biserică, necesitatea si importanta canoanelor si a principiilor canonice pentru viata practică bisericească, arătând în acelasi timp faptul că Biserica nu a putut, nu poate si nu va putea exista fără un Drept canonic propriu care să-i fie pavăză si ajutor în împlinirea misiunii, însăsi constiinta eclezială rămânând pivotul duhului tradiției canonice atunci când discutăm de adaptarea mesajului Bisericii la nevoile actuale particulare, din anumite locuri si timpuri.

²² Vezi <http://www.citate-celebre.com/statul-sunt-eu/>, 10 iulie 2009.

Prin faptul că Sfintii Părinți ai Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) au declarat confirmarea dumnezeiestilor canoane ca generale în Biserică, tinându-le ca pe o poruncă neclintită, aceasta este pentru noi modelul cel mai concret pentru sinoadele Bisericilor locale actuale care trebuie să hotărască și să legifereze pe baza Sfintei Scripturi și urmând învățătura și principiile Sfintilor Părinți și ale Sinoadelor ecumenice. Prin urmare, organele colegiale superioare ale Bisericilor locale (sinoadele episcopilor) trebuie să aibă drept exemplu Sinoadele ecumenice, adică să aducă în actualitate prin hotărârile lor întreaga doctrină canonică a Bisericii, reînnoind valabilitatea canoanelor și a principiilor canonice (can. 3, 8, 49 Trul.; 6 VII ec.)²⁰. Hotărârile sinoadelor locale trebuie să aibă consecvență, continuitate, stabilitate și simplitate după exemplul Sinoadelor ecumenice, sinoadele episcopilor trebuind să manifeste în același timp consecvență față de Tradiția apostolică și bisericească și să caute „fidelitatea, unitatea și justetea noilor hotărâri sinodale față de autenticele hotărâri sinodale anterioare, față de ele înseși și față de căutările contemporane ale oamenilor”²¹.

3. Autoritatea Dreptului canonic ca indispensabil vietii Bisericii și importanta surselor lui. Preeminenta Dreptului canonic față de dreptul statului

Biserica s-a organizat încă de la început pe temelia principiilor cutumiare și mai apoi conform principiilor și normelor canonice, fiind imposibilă organizarea și functionarea comunităților creștine numai pe temelia iubirii, a credinței și a normelor religios-morale. În sânul unui stat sclavagist, bine încorsetat de legislația romană și mai apoi bizantină, Biserica și-a confectionat propriile principii și propria legislație canonică, chiar dacă unele noțiuni juridice și norme au fost împrumutate din dreptul de stat și îmbisericate. Dacă Biserica s-ar fi putut organiza numai pe temelia adevărilor de credință și a normelor religios-morale n-ar mai fi apelat la o legislație canonică. Dar ce ar însemna ignorarea canoanelor și a principiilor canonice astăzi? Ignorarea canoanelor și a principiilor canonice de organizare și functionare a Bisericii și amintesc numai două principii esențiale, *principiul ierarhic și principiul sinodal* (principiul care asigură echilibrul între responsabilitatea Bisericii locale și principiul ierarhic-sinodal este *principiul subsidiarității*), duce în mod firesc la dezordine, la nedreptate și la acte de indisciplină în viața bisericească,

²⁰ *Ibid.*, p. 192.

²¹ *Ibid.*, p. 195.

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

juridic, alfa tuturor principiilor canonice, este tocmai cel *institutional bisericesc*, cel care arată caracterul de institutie al Bisericii, pe baza legislatiei sale si a cultului. Prin urmare, criteriile absolute ale Dreptului canonic nu mai pot fi subiecte de contestare si de relativizare, fiind reperi de neînlocuit ale misiunii Bisericii în lume. Dacă ne vom întreba: Cum pot fi depășite problemele cu care se confruntă Biserica azi? Răspunsul va fi: prin aplicarea cu atentie a traditiei canonice bisericesci, întrucât Dreptul canonic este coloana vertebrală a teologiei si a functionării Bisericii după vointa Întemeietorului ei, Domnul nostru Iisus Hristos.

Poate că unii sunt tentati să pună la îndoială importanta si necesitatea Dreptului canonic pentru viata bisericească, invocând lipsa acestuia dintre elementele cu care Mântuitorul a înzestrat Biserica Sa, dar si pentru faptul că Sfintii Apostoli si Evanghelisti nu au dat caracter juridic normelor pe care le-au fixat în scris sau le-au transmis pe cale orală. Unora ca acestia le răspundem că, desi Biserica nu a fost înzestrată cu un cod de legi juridice, nici de Mântuitorul, nici de Sfintii Săi Apostoli, totusi a primit puterea de a se folosi de conditiile vietii, în acord cu scopul său, dintre aceste conditii făcând parte si Dreptul, element hotărâtor care se înfățișează ca fiind creat de inegalitatea socială, factor ce-si va afirma întotdeauna utilitatea si deci actualitatea²⁶. Însăsi folosirea de către Biserica a normelor juridice arată că ele intră în iconomia mântuirii, altfel nu le-ar fi utilizat. A nu se înțelege că Biserica ar fi creat Dreptul, ci l-a găsit confectionat în viata de stat, asimilând unele norme juridice si principii care nu erau în contradictie cu normele religios-morale si numai asa putem spune că Biserica si-a creat un drept propriu. Am putea afirma chiar că Biserica nu ar fi putut exista fără Drept canonic, creându-si norme proprii după vointa Mântuitorului, căci Biserica nu se putea constitui, închea, mentine si apăra propriile interese fără norme de drept, numai pe temelia normelor religios-morale²⁷. Necesitatea normelor canonice era de presupus într-o societate dominată de lege, tocmai pentru ca Biserica să poată reglementa faptele si relatiile externe cu caracter social dintre membrii săi si să poată crea starea de ordine necesară în conditiile concrete în care lucrează. În consecință, Biserica nu poate fi concepută fără norme canonice prin care autoritatea bisericească stabileste modul în care trebuie să actioneze membrii Bisericii, în anumite conditii, pentru ca actiunile lor să fie apreciate pozitiv în raport cu credinta si cu normele rezultate din ea. Astfel, „este cu totul gresit să se sustină si să se încerce a se acredita teza conform căreia, normele de drept

²⁶ Iulian Constantinescu, *Sfintele Canoane în viata practică bisericească*, în: *Analele Universității din Craiova*, Seria: Teologie, VII (2002), nr. 9, p. 161.

²⁷ *Ibid.*, p. 163.

Facem mențiunea că, deși au existat și încă mai există numeroase discuții cu privire la definirea dreptului în general²³, totuși Dreptul canonic ortodox poate fi definit ca „ramură a dreptului religios creștin care se ocupă cu principiile și normele de drept după care se organizează și se conduce Biserica Ortodoxă”²⁴. Dreptul canonic, care reglementează teologic și juridic numeroasele probleme ale vieții practice bisericești, este perceput fie ca *disciplină teologico-juridică* prevăzând principiile și normele de drept după care se organizează și funcționează Biserica în sensul ei văzut de institutie religioasă, fie poate fi definit ca știință teologico-juridică menită să expună metodic și sistematic principiile și normele de drept după care se organizează și conduce Biserica²⁵. Constatăm că Dreptul canonic este esențial, fundamental Bisericii ca institutie, de necontestat și indispensabil organizării și funcționării Bisericii pe temelie canonică, neputând discuta despre institutia Bisericii fără Drept canonic, numai dacă suntem tributari concepției protestante despre *Ecclesia invisibilis*, putând afirma aici cu certitudine că astăzi chiar și protestanții au ajuns să vorbească într-o oarecare măsură de un drept canonic și de legislație bisericească, deși îl percep altfel decât Biserica Ortodoxă sau Romano-Catolică. De fapt, primul principiu canonic cu fond dogmatic și

²³ A defini „dreptul” nu este un lucru ușor, aceasta putându-se constata atât din reacția practicienilor, cât și din poziția teoreticienilor dreptului care au încercat să evite o definiție concretă întrucât însuși continutul acesteia și statutul ei pot fi discutabile. În ciuda acestor dificultăți, o definiție a dreptului este necesară în teorie și în practică tocmai pentru a pune în evidență necesitatea, continutul specific și finalitatea lui. Numai o perspectivă corectă asupra dreptului în ansamblul său ne poate oferi soluții juste la problemele ridicate de teoria și de practica juridică. Avându-se în vedere strânsa legătură dintre norma juridică și sistemul juridic în ansamblul său, raportul între normă și caracterele întregului, niciodată nu se va pleca de la normă întrucât aceasta participă activ la realizările sau la insuccesele sistemului juridic. Astfel, în definirea dreptului trebuie să se evite atât dogmatismul, cât și scepticismul, deși constatăm astăzi în teoria dreptului din țara noastră că se tinde spre cea dintâi poziție, adică spre dogmatism, existând opinii conform cărora dreptul poate fi definit în mod exhaustiv, deși sunt avute în vedere mai multe norme, adică afirmându-se că *dreptul este un sistem*. Vezi: Stéphane Rials, *Ouverture*, în: *Droits*, 10 (1990), p. 5. Întrebările firești care s-ar putea pune în contextul unei definiții a dreptului sunt: Ce trebuie să urmărească definiția dreptului? (natura dreptului, criteriul juridicității, semnificațiile cuvântului sau ar trebui ca definiția dreptului să fie una prin esență, una prin gen proximal și diferentă specifică, una explicativă sau una constructivă); I. Dogaru, D. C. Dănilor, Gh. Dănilor, *Teoria generală a dreptului*, Editura Themis, Craiova, 2000, p. 29; M. Virally, *La pensée juridique*, Paris, 1960, p. 1.

²⁴ I. N. Floca, *Drept canonic ortodox...*, vol. I, p. 55.

²⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan N. Floca, Prof. Dr. Sorin Joantă, *Drept bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006, p. 13.

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

bizantin în spiritul normelor religios-morale ale Bisericii? Mai târziu, codificările împăraților din secolele al VIII-lea și al IX-lea aveau să contribuie din plin la conturarea legislației bisericești. Astfel, *Ecloga* împăratului Leon al III-lea și a fiului său Constantin (740), *Prochiroi Nomos*, colecție apărută între 870 și 879 din porunca împăratului Vasile I Macedoneanul, *Epanagoga* promulgată între 879 și 886, apărută sub fiii lui Vasile I Macedoneanul, Leon și Alexandru, la care a participat și eruditul patriarh Fotie, *Vasilicalele* în număr de 60, care au luat naștere sub împărații Vasile I Macedoneanul și Leon al VI-lea Filosoful și *Novelele* împăraților Leon al VI-lea Filosoful și Alexie I Comneanul³², au contribuit în cursul istoriei Dreptului canonic, ca izvoare de mare pret ale acestuia, la dezvoltarea și consolidarea legislației bisericești, arătând și raportul Biserică-Stat cu privire la jurisdicția asupra diferitelor instituții juridice. Apariția nomocanoanelor, adică acele colecții mixte sistematice de legi bisericești (*canoane*) și legi imperiale (*nomi*), proprii Orientului, începând cu Nomocanonul în 50 de titluri sau Nomocanonul lui Ioan Scolasticul și terminând cu cel mai cunoscut nomocanon care a fost și adoptat drept colecție oficială fundamentală canonică a Bisericii Ortodoxe în anul 920 la Constantinopol, Nomocanonul patriarhului Fotie din 883, dar și nomocanoanele ulterioare, au adus lumină pe tărâmul Dreptului canonic al Bisericii, acestea remarcându-se în viața practică bisericească și fiind interpretate de marii comentatori bizantini ai secolului al XII-lea, Alexie Aristen, Ioan Zonara și Teodor Balsamon³³. În secolul al XIV-lea, Matei Vlastares a reușit să grupeze în *Sintagma Alfabetică* din 1335 toate aceste comentarii ale vechiului drept bizantin, iar spre anul 1350 marele jurisconsult Constantin Harmenopulos a alcătuit o compilatie juridică numită *Hexabiblos*, socotit ca „prototip al codurilor legislației ulterioare medievale și moderne”³⁴. De asemenea, marile colecții ulterioare, legislația statelor și a Bisericilor locale, aveau să îmbogățească Dreptul canonic, Biserica aplicând întotdeauna prevederile sale canonice, dar a și legiferat în epoca postsinodală, legiferează și va legifera ținând cont de condițiile materiale obiective în care își desfășoară activitatea, asadar, în raport cu împrejurările materiale ale vremii, cu nevoile sale pastorale, ea fiind „destinată să lucreze, „în toată vremea” și „până la sfârșit” (Matei XXVIII, 20)”³⁵.

Canoanele cuprinse în Colecția fundamentală de canoane a Bisericii Ortodoxe, Nomocanonul lui Fotie menționat mai sus, constituie izvorul sau sursa principală

³² *Ibid.*, p. 3-4.

³³ *Ibid.*, p. 4.

³⁴ I. N. Floca, S. Joantă, *Drept bisericesc*, vol. I, p. 28.

³⁵ I. N. Floca, *Drept canonic ortodox...*, vol. I, p. 30.

spiritual-juridice si ordinea juridică ar fi străine de Biserică, străine de natura ei si fără de rost în viata bisericească”²⁸. Însusi Mântuitorul, tinând cont de natura omului, a stiut mai bine decât poate aprecia omul că după căderea în păcat nu mai sunt suficiente pentru dobândirea mântuirii numai normele religios-morale, ci omul mai are nevoie si de mijloace auxiliare juridice. Întreaga traditie canonică a Bisericii constituie un factor necesar în iconomia mântuirii si în natura Bisericii, omul neputând trăi fără legea de drept si fără dreptate, ca stare ce se naste numai prin aplicarea legii.

De aceea, organele competente de conducere bisericească trebuie să rămână fidele față de spiritul si litera traditiei canonice, fără a se subordona spiritul literei în interpretarea canoanelor si fără a aplica în viata bisericească principii legislative de stat, de o manieră arbitrară. În aceste conditii, constiinta eclezială rămâne pivotul duhului traditiei canonice atunci când ne referim la adaptarea mesajului Bisericii la nevoile particulare din locuri si timpuri diferite. În decursul timpului, procesul de manifestare a constiintei ecleziale a adus la lumină comentariile hermeneutice ale marilor comentatori bizantini: Ioan Zonaras, Teodor Balsamon si Alexie Aristen, Pidalionul sau Cârma Bisericii a călugărilor atoniti, Agapie si Nicodim Aghioritul (sec. al XVIII-lea), colectia de canoane la care se face frecvent referire în Biserica Ortodoxă a Greciei, precum si alte codificări de canoane si nomocanoane, deosebit de necesare organizării si functionării vietii bisericesci, fiind pavăză si garant al respectării ordinii în Biserică, după vointa Mântuitorului.

Biserica n-a fost niciodată privată de rânduieli, norme si principii de conducere bisericească, întotdeauna existând preocuparea adunării acestora în colectii care să servească peste vremi buneii functionări a corpului eclezial. Încă începând cu secolul al VI-lea, Biserica Ortodoxă a avut un drept bine determinat²⁹, diferit atât de Biserica Occidentului³⁰, cât si de celelalte Biserici Orientale. Sfintele Canoane ale Bisericii Ortodoxe reglementează numeroase aspecte ale vietii bisericesci, aici contribuind si legislatia civilă a împăratilor, legislatie care a modificat sau a dezvoltat principiile vechiului drept roman. Oare cine poate pune la îndoială vasta legislatie a împăratului Justinian³¹, care prin novelele sale a initiat dreptul

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ Cf. J. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta a saeculo I ad IX*, vol. 2, Roma, 1864-1868, apud Jean Dauvillier, Carlo de Clerq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1936, p. 1.

³⁰ Pentru detalii privind o istorie a colectiilor canonice în Biserica Occidentului, vezi Prof. Jean des Graviers, *Le droit canonique*, PUF, Paris, 1958, p. 27-71.

³¹ Jean Dauvillier, Carlo de Clerq, *Le mariage en droit canonique oriental*, p. 3.

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

Hotărârile Sinoadelor ecumenice primeau generalitate în Imperiul romano-bizantin, însăși Biserica fiind privită ca factor de unitate, aceste hotărâri având întotdeauna preeminență față de legea civilă, mai cu seamă în eventualitatea unor coliziuni legislative. În acest sens, Părintele Jean Meyendorff afirma: „Credința definită de aceste sinoade, totdeauna convocate și adesea prezidate de către împărați, era considerată de către stat drept credința oficială a imperiului și erau luate măsuri de constrângere împotriva celor ce se opuneau (în numele intereselor de stat). Deciziile sinoadelor erau incluse în cărțile oficiale de drept roman (sau bizantin)”⁴⁰. În același timp și legile împăraților creștini au fost primite în colecțiile mixte de canoane și de legi de stat (nomocanoane) cu privire la treburile bisericesti, legile civile constituind la rândul lor un izvor important pentru Dreptul canonic. Încă de la recunoașterea creștinismului, Biserica a primit toate legile de stat, chiar și pe ale împăraților păgâni, dar urmându-se un principiu care s-a păstrat până astăzi: legile de stat nu trebuie să fie în contradicție cu învățătura de credință a Bisericii și cu normele sale religios-morale. Urmând acest principiu, împăratul Justinian a hotărât printr-o lege din 530 ca tot ceea ce oprește canoanele să fie oprit și de legile civile, atât canoanele cât și legile civile având aceeași valoare și putere (novela 6), iar legile civile care contraziceau canoanele să fie fără valoare⁴¹. Mult timp au existat însă îndoieli cu privire la poziția Bisericii în cazul existenței unor coliziuni legislative, adică atunci când o lege civilă este împotriva canoanelor. Răspunsul l-a dat canonistul secolului al XII-lea, Balsamon, preluat și de Matei Vlastares (sec al XIV-lea) și transmis până astăzi: „canoanele au o putere mai mare ca legile statului, căci ele, fiind făcute și întărite de Sfintii Părinți și de Împărați, ai aceeași importanță ca Sfânta Scriptură, pe când legile statului sunt date numai de împărați și, prin urmare, nu pot avea aceeași putere, ca Sfânta Scriptură și canoanele”⁴². În acest context și pe temelia acestui principiu, Biserica recunoaște legile civile, chiar ca pe un izvor al Dreptului său, însă se presupune că legile civile sunt conforme Dreptului Bisericii și intereselor bisericesti, în același timp puterea statului recunoscând valabilitatea tuturor legilor bisericesti.

4. Concluzii

Din cele menționate mai sus se poate constata cu ușurință faptul că Dreptul canonic al Bisericii noastre nu este nicidecum străin naturii și scopului ei, ci un

⁴⁰ Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965, p. 27.

⁴¹ N. Milas, *Dreptul bisericesc oriental*, Trad. după ed. a II-a germană de D. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, revăzută de I. Mihălcescu, București, 1915, p. 44.

⁴² Nomoc. în XIV titluri, tit. I, cap. 3, (Sint. At. I, 38), apud *ibid.*

a Dreptului canonic, acestea fiind în acord cu spiritul tuturor surselor fundamentale ale revelației divine, Sfânta Scriptură³⁶ și Sfânta Traditie³⁷, acestea fiind la rândul lor surse ale continutului hristocentric al tradiției canonice. Normele canonice ale Bisericii, întemeiate pe Revelația divină și care reglementează legătura omului cu Dumnezeu, precum și raporturile între credincioșii Bisericii, în vederea împlinirii scopului existențial al omului, mostenirea Împărăției cerurilor, constituie chiar temelia importanței și a necesității abordării acestui subiect cu atenția cuvenită. Canoanele Bisericii noastre, ca reguli care ne conduc în viață după voința lui Dumnezeu, nu sunt opera subiectivă a gândirii unei persoane ca în Biserica Apusului, ci sunt emise de organe colegiale sau individuale competente, întărite de sinoadele ecumenice ale primelor opt secole, fiind păstrate spre „tămăduirea sufletelor și vindecarea suferințelor” (can. 2 Trulan), „bucurându-ne de ele ca și când cineva ar găsi comori multe...” (can. 1 sin. VII ec.). Părintele Constantin Dron a afirmat valoarea actuală și tăria de nezdruncinat a „Sfintelor Canoane”, ca și Părintele Profesor Liviu Stan³⁸, cel mai mare canonist al Bisericii noastre, afirmând că hotărârile dogmatice și morale ale sinoadelor ecumenice nu pot fi puse niciodată la îndoială și contrazise, „canoanele fiind până la desființarea lor, cu totul sau în parte de alt sinod ecumenic, obligatorii pentru toată lumea”³⁹, în ciuda unei eventuale legislații ostile din partea puterii seculare.

³⁶ Spre deosebire de Vechiul Testament care abundă în norme juridice, Noul Testament nu cuprinde norme juridice în ciuda faptului că unele îndrumări sunt prezentate ca norme de drept. Îndrumările noutestamentare au caracter religios-moral și servesc ca limite între care se pot dezvolta și folosi normele de drept. Asadar, Dreptul canonic se bazează într-o măsură mult mai mare pe Legea cea Nouă a Domnului nostru Iisus Hristos. Vezi aici detalii: Prof. univ. dr. Pr. N. V. Dură, *Ideea de Drept. Dreptul, Dreptatea și Morala*, în: *Analele Universității Ovidius*, Seria: Drept și Științe administrative, vol. I, 2004, p. 15-46; Idem, *Dreptul și Religia. Norme juridice și norme religios-morale*, în: *Analele Universității Ovidius* (Facultatea de Drept), nr. 1, 2003, p. 17-30.

³⁷ Sfânta Traditie este una dintre sursele fundamentale ale Tradiției canonice bisericești, deși ea nu cuprinde legi cu caracter juridic, ci numai unele legi religioase și morale, această lucrare de elaborare a legilor fiind lăsată la latitudinea membrilor Bisericii, care au îndatorirea de a susține elaborarea legilor de drept ale Bisericii și ca acestea să nu fie împotriva legilor religios-morale ale Bisericii. Vezi I. N. Floca, *Drept canonic ortodox...*, vol. I, p. 74; Prof. univ. dr. Lewis Patsavos, *Holy Tradition: a Fundamental Source of Canonical Tradition*, în: *Omagiu...*, p. 1250-1255; Prof. univ. dr. Pr. N. V. Dură, *Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice*, în: *Ortodoxia*, XXXIV (1982), nr. 3, p. 451-469.

³⁸ Pr. Prof. Liviu Stan, *Tăria nezdruncinată a sfintelor canoane*, în: *Ortodoxia*, XXII (1970), nr. 2.

³⁹ Pr. Constantin Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, teză de doctorat în teologie, București, 1928, p. 30.

Poate exista Biserica fără Drept canonic?...

cadrul Teologiei Ortodoxe cu implicatii directe în viața Bisericii. Deasemenea, Dreptul Canonic are o relevanță practică fundamentală în ceea ce privește misiunea Bisericii în lume și relațiile interortodoxe precum și relația Bisericii cu puterea seculară... 4. Biserica este o realitate eshatologică și o entitate socială structurată și organizată instituțional, dar caracterul instituțional este un mijloc de manifestare care asigură Bisericii o receptare într-o lume cu o mentalitate instituțională. Din această perspectivă, Dreptul Canonic are și menirea de a facilita înțelegerea și a identifica mijloacele pentru articularea adecvată a acestor realități în slujba misiunii Bisericii⁴⁵.

⁴⁵ „Document final”, în: *The Place of Canonical Principles...*, The Canon Law International Symposium, Arad, 2008, p. 324-325.

auxiliar indispensabil, fără de care nu pot exista nici organizarea și functionarea comunităților ecleziale și nici ordine juridică în Biserică. Dreptul canonic este după voința Întemeietorului Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos, iar cei ce se împotrivesc lui se ridică împotriva Capului Bisericii, precum și împotriva autorității sinodale care este garantul necesității și a actualității Sfintelor Canoane. Însuși caracterul de institutie al Bisericii este dat de legislația sa și de toate actele sale cultice. Fără coloană vertebrală, corpul viu al Bisericii nu poate să trăiască, întreaga tradiție canonică asigurându-i sprijinul și forța necesară să poată răspunde în fiecare epocă nevoilor sale și să se asigure unitatea dogmatică, liturgică și canonică a Bisericilor autocefale, ca membre ale Ortodoxiei ecumenice.

Importanța disciplinei Dreptului canonic i-a făcut pe teologi și canonisti să susțină reintroducerea acestei discipline și în cadrul Facultăților de Drept și în țara noastră, mai ales ca aici, la noi la Tomis, în secolul al V-lea a trăit, eruditul canonist, Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul (canonizat pe 2 noiembrie 2008 și prăznuit pe 1 septembrie, prima zi a anului bisericesc), cel care a predat Dreptul canonic și într-o Facultate de Drept la Tomis și care este „Părintele Dreptului ecleziastic apusean”⁴³.

Trăind vremuri de criză, atât materială, cât și spirituală, cu atât mai mult să reflectăm la cuvintele Părintelui B. Bobrinskoy, care afirmă: „Suntem chemați la dialog, pentru a mărturisi, dar și pentru a descoperi ceea ce ar putea fi pozitiv la frații noștri, pentru a auzi întrebările ce ne sunt puse și pentru ca prin intermediul lor să ajungem la o mai bună experiență a vieții Duhului în Ortodoxie. De asemenea, avem nevoie de o reformă profundă a instituțiilor noastre ecleziale. Părintele Schmemmann a vorbit până la moartea sa despre starea de criză în care se află Ortodoxia, criză ecleziologică, criză spirituală, criză liturgică... faptul nu înlătură analiza unor probleme, precum exercitiul colegialității sau practica spirituală”⁴⁴.

În final, amintim un eveniment recent, de reală importanță pentru reafirmarea și revigorarea interesului pentru studiul Dreptului canonic în Biserica noastră. Simpozionul internațional de Drept canonic *The Place of Canonical Principles in the Organization and Working of Autocephalous Orthodox Churches*, organizat la Facultatea de Teologie din Arad în perioada 10-12 septembrie 2008, de Părintele Prof. Univ. Dr. Constantin Rus, a concluzionat în documentul său final și următoarele: „1. Dreptul Canonic este una dintre disciplinele practice din

⁴³ N. V. Dură, *Dreptul canonic, disciplină de studiu în Facultățile de Drept din prestigioase Universități europene*, în: *Analele Universității Ovidius Constanța*, Seria: Drept și Științe Administrative, nr. 1 (2007), p. 328-332.

⁴⁴ B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 332.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

Începând cu secolul al II-lea Simon Magul a ajuns să fie considerat drept începător al gnosticismului si arhieretic¹, situație care are si acum o influență semnificativă asupra modului în care este abordat acest fragment lucanic de către specialistii biblisti². Pentru o lungă perioadă de timp comentatorii au fost preocupati cu preponderență de o posibilă conexiune între Simon si erezia gnostică, pe care însă Luca ar fi căutat să o ascundă. Într-un influent studiu, Ernst Haenchen afirmă că personajul istoric Simon Magul ar fi fost cu adevărat un răscumpărător gnostic, așa cum este el înfățișat în scrierile ulterioare. Motivul pentru care această identitate a sa este greu de deslusit în Fapte 8 ar fi o tendință prezentă în vechea Tradiție creștină de a-l reduce la rangul unui simplu vrăjitor³. Astfel, autentificat de către Haenchen ca răscumpărător gnostic, Simon Magul devine veriga de legătură dintre gnosticism si Creștinismul primar. O consecință a acestui fapt este existența unui curent exegetic care interpretează anumite scrieri noutestamentare în lumina conceptelor si a ideilor gnostice, atestate documentar într-o epocă mult mai târzie.

¹ Cele mai importante texte patristice sunt: Sf. Iustin Martirul si Filosoful, *Apologia I* 1.26.1-3; 1.56.2; *Dialogul cu iudeul Trifon* 120; Sf. Irineu, *Adversus Haereses* 1.23; Sf. Ipolit *Respingerea* 6.9-18 (contine extrase din așa-numita lucrare *Megale Apophasis*, un document gnostic atribuit lui Simon, dar compus probabil mult mai târziu); 6. 19-20 si Epifanie, *Panarion* 21.1-4 (contine fragmente din *Syntagma*, o lucrare pierdută a Sfântului Ipolit). Pe lângă acestea, Simon mai apare ca personaj antagonic major în apocrifă numită *Faptele lui Petru* si în *Omiliile clementine*. Textele sunt analizate în detaliu (desi dintr-o perspectivă polemică) de K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, WUNT 16, Tübingen: Mohr Siebeck, 1974, p. 7-78.

² Aceasta este una dintre ideile principale cuprinse în virulenta critică a lui Beyschlag la adresa cercetării germane asupra originilor gnosticismului (*op. cit.*, p. 79-98). Pentru prezentarea studiilor moderne dedicate acestui subiect, vezi Wayne A. Meeks, *Simon Magus in Recent Research* în „Religious Studies Review” 3 (1977), p. 137-142, si Robert Mc Wilson, *Simon and the Gnostic Origins*, în J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicalarum Lovaniensium 48, Leuven: Leuven University Press, 1979, p. 485-491.

³ Ernst Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?* În „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952), p. 316-349, reluat în *Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, p. 265-298; vezi si studiul ulterior al lui Haenchen *Simon Magus in der Apostelgeschichte* în K. W. Tröger (ed.), „Gnosis und Neues Testament”, Gütersloh: Mohn, 1973, p. 267-279. Ideea lui Haenchen conform căreia Simon a fost „retrogradat” a fost grabnic socotită ca certă de specialistii germani (vezi Beyschlag, *op. cit.*, p. 90, n. 30; Wilson, *art. cit.*, p. 491, n. 34).

Adrian Murg

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul (Faptele Apostolilor 8, 4-25)

Abstract

St. Luke's account of Simon Magus is a key to any investigation of the early Christian understanding of magic. Simon's portrait is made in such a way that the reader may recognize in it the traits of a false prophet promoting idolatry. St. Luke's main aim is not to present Simon's magic practices but to picture him as a powerful servant of Satan. The Magus' submission to the Apostles is intended to illustrate the authority of the Christians over the devil and his subjects.

Keywords:

The New Testament, Simon the Magus, witchcraft.

I. Introducere

Relatarea Sfântului Luca despre Simon Magul este fundamentală pentru orice studiu asupra percepției pe care Crestinismul primar o avea asupra vrăjitoriei. Lungimea acestei scene din Fapte 8 este considerabilă, și, spre deosebire de alți vrăjitori întâlniți în opera lucanică, Simon este singurul personaj de acest gen prezentat în dialog direct cu misionarii creștini. Este adevărat că replicile sale sunt foarte scurte și că nu ni se oferă nici un detaliu despre practicile sale vrăjitoarești, însă, cu toate acestea, sunt multe lucruri de învățat din această naratiune. Cuvintele lui Simon (mai ales Fapte 8, 19) exprimă concis motivele pentru care magia era repudiată de Sfântul Luca, iar tăcerea acestuia în privința tehnicilor folosite de Simon arată că interesul său este concentrat asupra altor aspecte, fapt ce constituie în sine o informație prețioasă pentru exeget.

Sfântului Filip poate fi văzut la adevărata sa dimensiune esecul lui Simon de a înțelege mesajul Evangheliei.

II. Misiunea diaconului Filip în Samaria (Fapte 8, 4-8.12)

Sfântul Luca arată că Filip le propovăduia samarinenilor⁶ „pe Hristos” (v. 5) si „despre Împărăția lui Dumnezeu si despre numele lui Iisus Hristos” (v. 12). Strădaniile lui au fost încununat de succes: „multimile luau aminte într-un cuget *la cele spuse de către Filip (ta legomena)*, ascultându-l si văzând semnele pe care le săvârșea” (v. 6)⁷. Sfântul Luca ne sugerează că samarinenii vedeau în minunile Sfântului Filip - exorcisme si vindecări - o confirmare a propovăduirii sale. Văzând semnele săvârșite de Filip, acestia luau aminte la cuvintele sale si se converteau (v. 12). De ce minunile lui Filip au atras atentia asupra cuvintelor lui si nu asupra persoanei lui?⁸ Sfântul Luca stia, desigur, că venerarea taumaturgului era în astfel de situatii o consecință foarte posibilă; aceasta a fost de fapt reactia poporului la minunile lui Simon (8, 10; cf. 14, 11)⁹. Dar faptele minunate ale lui Filip au stimulat credinta într-un mesaj, deoarece acestea exemplificau continutul acelui mesaj. „Semnele” (*semeia*) diaconului nu sunt socotite de Sfântul Luca ca manifestări aleatorii de putere - cum erau, probabil, trucurile lui Simon (*mageiai*)

⁶ Localizarea acestor întâmplări (Fapte 8, 5: *eis ten polin tes Samareias*) este problematică, dar nu are nicio influență asupra interpretării; vezi Barrett, *art. cit.*, p. 285.

⁷ În Fapte 8, 6b pronumele *autous* – al cărui antecedent *hoi ochloi* este de asemenea subiectul verbului regent *proseichon* – funcționează ca subiect al predicatelor infinitivale *akouein* si *blepein* (vezi F. Blass, A. Debrunner, R. W Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago: University of Chicago, 1961, §406 [3]; cf. Lc 9, 43b). Nu este clar dacă complementul direct al predicatului *akouein* este Phillip sau „semnele”. Mentionarea în v. 7 a strigătelor cu glas mare la exorcizarea duhurilor necurate favorizează a doua posibilitate: poporul vedea si auzea semnele.

⁸ Desi complementul indirect al predicatului *pisteuein* în Fapte 8, 12 este „Filip” propozitia participială subsecventă (*euaggelizomeno peri the basileias*) clarifică faptul că poporul a crezut propovăduirea lui Filip „despre Împărăția lui Dumnezeu si despre numele lui Iisus”.

⁹ Opozitia dintre atentia acordată celui ce săvârșeste minunea si atentia acordată propovăduirii este foarte importantă pentru Sfântul Luca: vezi Fapte 3, 12 si 14, 15 unde Sfântul Petru, respectiv Sfintii Pavel si Barnaba, se străduiesc să întoarcă atentia poporului de la persoana la cuvântul lor; si 13, 12, unde blestemarea lui Bar Iisus de către Sfântul Pavel îl conduce pe Sergius Paulus nu la admiratie față de Apostol ci la uimire față de învățătura Domnului. Acest contrast este evident în această istorie a întâlnirii dintre misionarii crestini si Simon Magul. Cf. Jerome Kodell, *‘The Word of God Grew’: The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 1, 7; 12, 24; 19, 20*, în „Biblica” 55 (1974), p. 512.

Anacronismul acestei abordări este recunoscut astăzi pe scară largă⁴. Multi comentatori contemporani ai operei Sfântului Luca consideră eronată încercarea de a găsi în aceasta idei gnostice care aparțin secolelor ulterioare. De asemenea, eforturile de a contura chipul istoric al lui Simon Magul printr-o analiză critică a relatării lucanice se izbesc de dificultăți insurmontabile. Informațiile de ordin istoric care se pot desprinde totuși de aici vizează modul în care Biserica primară a privit minunile săvârșite de către fiii ei vizavi de efectele spectaculoase realizate prin tehnici magice.

Naratiunea lucanică despre Simon Magul este presărată cu ciudățenii. Din punct de vedere cronologic sirul evenimentelor începe la mijlocul naratiunii, evoluează spre începutul acesteia, ia întorsături neașteptate, pare să se încheie în două rânduri (v. 8, 13), pentru ca în cele din urmă să ajungă la finalul propriu-zis, care însă lasă soarta lui Simon nedecisă. Deși majoritatea comentatorilor consimt că aceste discontinuități se explică prin contopirea de către Luca a diferite izvoare, încercările de a discerne aceste izvoare au condus la rezultate divergente⁵. În analiza care urmează pornim de la presupunerea că textul în forma sa canonică, indiferent de izvoarele pe baza cărora a fost alcătuit, reflectă punctul de vedere al Sfântului Luca. Cu toate acestea vom fi atenți la porțiunile mai „aspre” ale textului, deoarece acestea pot să ne ofere indicii asupra ideilor pe care autorul vrea să le sublinieze.

Pentru a descoperi felul în care Sfântul Luca îl înțelege pe Simon și magia acestuia, vom examina întâi prezentarea activității misionare a diaconului Filip în Samaria (Fapte 8, 4-8.12). Există paralele izbitoare între minunile săvârșite de Sfântul Filip și reacția multimilor la acestea, pe de o parte, și aceleași elemente corespunzătoare lui Simon Magul, pe de altă parte. Doar pe fondul propovăduirii

⁴ Meeks conchide că „evidentele sunt împotriva celor ce vor să reînvie ipoteza lui Haenchen” (*art. cit.*, p. 141). La rândul său, Wilson aprobă prudenta lui Beyschlag în privința unei interpretări anacronice, însă este dispus să accepte existența unor direcții și tendințe care s-au dezvoltat ulterior în gnosticismul classic (*art. cit.*, p. 490). O altă încercare de a dovedi că sistemul gnostic simonian la care face referire Sf. Iustin datează din vremea Sfântului Luca sau a izvoarelor pe care el le folosește este cea a lui Gerd Lüdemann (*The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis*, în „New Testament Studies” 33 (1987), p. 420-426).

⁵ Pentru o încercare deosebit de fructuoasă de a folosi analiza izvoarelor pentru a stabili telurile Sfântului Luca în întocmirea relatării despre Simon Magul, vezi C. K. Barrett, *Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8, 4-25)*, în J. Kremer (ed.), „Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie”, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 48, Leuven: Leuven University Press, 1979, p. 281-295.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

cuprinde printre altele si faptul că Iisus a fost înălțat la Ceruri pentru a sedea pe tronul lui David, împlinind astfel făgăduintele Scripturii (2, 22-36; cf. 13, 22-23). Astfel Iisus este deja Împărat, iar soborul reîntregit al celor Doisprezece judecă deja cele douăsprezece semintii ale lui Israel¹³. Cu toate acestea, Împărăția n-a ajuns încă la deplinătate. Deplinătatea presupune supunerea sub picioarele lui Hristos a tuturor dusmanilor Lui, inclusiv a Vrăjmasului celui mare - diavolul¹⁴. Între timp, prin exorcisme, vindecări si convertiri, Împărăția lui Dumnezeu avansează în împărăția lui satana, care prin vicleniile sale, de acum zadarnice, caută să mențină oamenii sub puterea sa. Nimeni, nici chiar satana însusi, nu poate împiedica înaintarea irezistibilă a Împărăției lui Dumnezeu.

Ultimul element esential al propovăduirii lui Filip este „numele lui Iisus” (Fapte 8, 12). Desi numele lui Iisus putea fi invocat în diferite scopuri¹⁵, aici este probabil că se are în vedere puterea sa de a ierta păcatele¹⁶. Aceasta se vede din faptul că în urma propovăduirii lui Filip oamenii se botezau; or, Sfântul Luca consideră că

¹⁴ Cf. Evr 2, 14; Apoc 20, 10-15. I Cor 15, 24-26, unde moartea este numită „vrăjmasul cel din urmă” este de asemenea relevant pentru că diavolul era socotit a fi „cel ce avea stăpânirea mortii”.

¹⁵ Prin chemarea numelui Domnului se dobândește mântuirea (2, 21) atât pe plan spiritual (iertarea păcatelor: Lc 24, 47; Fapte 2, 38; 10, 43; 22, 16) cât si fizic (vindecări si exorcizări: Fapte 3, 3.16; 4, 7-12.30; 16, 18; cf. 19, 13). Dar mântuirea spirituală si cea fizică sunt strâns legate pentru Sfântul Luca, deoarece ambele implică scoaterea de sub puterea lui satana si a demonilor săi. „Numele” apare ca obiect al cinstirii, dar si al defăimării (19, 17; 26, 9), ca ideal pentru care creștinii suferă si mor (5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13), sau ca autoritate prin care ei propovăduiesc (4, 17-18; 5, 28.40; 9, 15.27-28). Cf. George W. MacRae, *Whom Heaven Must Receive Until the Time*, în „Interpretation” 27 (1973), p. 161-162. Mac Rae observă că si în mediul vechitestamentar „sentimentul realității si al puterii numelui ca prezentă, mai ales în cult, este foarte puternic” (p. 162).

¹⁶ Cu privire la predica lui Iisus din Nazaret, în care se combină două pasaje din cartea lui Isaia (61, 1; 58, 8) pe baza ideii comune de „eliberare”, Richard Dillon scrie: „Este sigur că această combinatie nu putea fi găsită în sursele de la sinagogă; ea este rezultatul împletirii de către creștini a celor două texte cu scopul de a avea o dublă mărturie despre „eliberarea mesianică” săvârșită de Iisus” (*Easter Revelation and Mission Program in Luke 24: 46-48*, în D. Durken (ed.) „Sin, Salvation and the Spirit”, Colledgeville, Minn.: Liturgical Press, 1979, p. 253). Acelasi cuvânt, *aphesis*, înseamnă atât eliberare din robie cât si stergerea unei datorii, obligatii sau vini. Desi Sfântul Luca îl folosește pe *aphesis* (si *aphiemi*) aproape exclusiv pentru a vorbi despre iertarea păcatelor, este clar, din pasaje precum Lc 4, 38-39 si 13, 16, precum si din seria de vindecări si exorcisme care urmează predicii din Nazaret, că Sfântul Luca concepea si aceste fapte minunate tot ca o formă de „eliberare”. Vezi Sharon H. Ringe, *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, *Overtures to Biblical Theology* 19, Philadelphia: Fortress Press, 1985, p. 65-80.

- ci transpuneri în acțiune ale cuvintelor acestuia. Cuvântul și semnul se află astfel într-o relație coerentă de susținere reciprocă.

Pentru a dovedi această afirmație, vom încerca să determinăm care a fost, în context lucanic, conținutul propovăduirii lui Filip. Această determinare este posibilă datorită faptului că prezentarea acesteia, deși succintă, este făcută de Sfântul Luca în termeni oarecum standardizați. În alte părți ale operei sale el folosește aceleași expresii, dar însoțite de mai multe explicații, pentru a descrie predica misionarilor creștini. Pe baza acestor alte fragmente se pot deduce liniile generale ale propovăduirii lui Filip.

Scurta afirmație lucanică potrivit căreia Filip „le propovăduia pe Hristos” samarinenilor (v. 5) sugerează că este vorba despre faptul că Iisus din Nazaret este Hristosul despre care vorbesc Scripturile. Planul lui Dumnezeu privitor la Mesia care a fost descoperit din vechime în Scriptura Vechiului Testament s-a materializat acum în Iisus¹⁰. Pentru a dovedi acest lucru misionarii creștini vorbeau invariabil despre viața, moartea, Învierea și Înălțarea lui Iisus și despre conformitatea acestora cu ceea ce este scris în „Legea lui Moise, în proroci și în psalmi”¹¹. Pentru Sfântul Luca, pasajul vechitestamentar pe temeiul căruia Iisus poate fi identificat cu Mesia este Isaia 61, 1. În predica inaugurală a lui Iisus din Nazaret (Lc 4, 16-30), este anunțată lucrarea Sa de eliberare printr-o combinație între Is 61, 1-2 și Is 58, 6. În cuvântarea sa din casa sutasului Corneliu Sfântul Apostol Petru rezumă astfel viața pământească a Mântuitorului Hristos: „A uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta, Care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El” (Fapte 10, 38)¹².

Cuvântul misionarilor despre Iisus Unsul este strâns legat de vestirea de către ei a Împărăției lui Dumnezeu (8, 12). Importanța acestei vestiri, temeluită pe învățăturile primite de la Domnul atât înainte cât și după Învierea Sa (Fapte 1, 3), reiese și din faptul că întregul mesaj misionar al Bisericii este rezumat uneori prin expresia „Împărăția lui Dumnezeu” (8, 12; 19, 8; 20, 25). Acest mesaj

¹⁰ Vezi Lc 24, 27. 44-45; FAp 8, 34-35; 9, 20. 22; 10, 42-43; 13, 27. 33-39.

¹¹ Vezi, de exemplu, Fapte 2, 22-36; 3, 13-26; 8, 35; 10, 36-43; 13, 15.27-41; 26, 22-23; 28, 23.

¹² Cf. Otto Betz, *The Kerygma of Luke*, în „Interpretation” 22 (1968), p. 136. Pentru așteptarea generală în vremea aceea a unui Mesia uns cu Duhul Sfânt, vezi G. W. H. Lampe, *Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, în D. E. Nineham (ed.), „Studies in the Gospels: Essays in the Memory of R. H. Lightfoot”, Oxford: Blackwell, 1955, p. 162-163.

¹³ Pentru statutul Apostolilor în Fapte, vezi Jacob Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972, p. 75-112.

Evangelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

În Evanghelie Sfântul Luca folosește termenul „putere” mai des decât ceilalți doi sinoptici¹⁸, introducându-l în mai multe relatări care, în forma lor prelucanică, nu-l cuprindeau (Lc 4, 36; 5, 17; 6, 19; 9, 1; vezi si 10, 19; 24, 49). În câteva momente ale naratiunii sale Evanghelistul vorbește despre „putere” în termeni oarecum materiali, ca despre o substantă care iese dintr-o anume persoană (Lc 6, 19; 8, 46; cf. Fapte 5, 15; 19, 12). Dar din aceste pasaje nu se poate trage concluzia că Sfântul Luca concepea puterea ca un element impersonal si independent¹⁹. Evidentele textuale arată că, în viziunea Sfântului Luca, orice manifestare a puterii este determinată de actiunea deliberată a unei Persoane dumnezeiesti. Astfel, Sfântul Luca caută deseori să arate că în spatele minunilor lui Iisus si ale ucenicilor Săi stă lucrarea Tatălui sau a Duhului Sfânt²⁰. Un fragment relevant în acest sens este Fapte 19, 11-12. Aici, vindecările si exorcizările săvârșite prin stergarele si sorturile purtate de Pavel ar putea introduce o notă impersonală, dar Sfântul Luca este atent să precizeze că „Dumnezeu făcea prin mâinile lui Pavel minuni nemaîntâlnite”. Grija Evanghelistului de a specifica că minunile lui Iisus si ale creștinilor sunt săvârșite prin puterea lui Dumnezeu vine din constiinta faptului că si Vrăjmasul are o putere (Lc 10, 19; cf. 4, 6), care însă nu are nimic de-a face cu faptele minunate ale lui Iisus si ale ucenicilor Săi.

Unii dintre cititorii Sfântului Luca trebuie să fi fost foarte interesati de remarcabila sa concepție despre „numele lui Iisus”²¹. Producerea unor mari minuni atunci când creștinii roșteau „Numele” părea să reflecte o idee, comună în practicile magice, conform căreia ființele spirituale – mai ales *daimonii* oamenilor care au murit de tineri sau au fost ucisi în mod violent – puteau fi chemate oricând pentru a li se cere săvârșirea anumitor fapte. Este sigur că Sfântul Luca era constient de această asemănare. Astfel, întrebarea pe care căpeteniile lui Israel o adresează Sfintilor Petru si Ioan – „Cu ce putere sau în al cui nume ati făcut voi aceasta?” (Fapte 4, 7) – reflectă bănuiala lor potrivit căreia vindecarea ologului de la Poarta

¹⁸ Matei: de 13 ori; Marcu: de 10 ori; Luca: de 15 ori; Fapte: de 10 ori.

¹⁹ Aceasta este poziția exprimată de John M. Hull în *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Studies in Biblical Theology, 2d series, 28, London: SCM Press, 1974, p. 105-114. Hull evaluează referințele lucanice la „putere” în termenii constructului antropologic modern de *mana*, fiind astfel incapabil să perceapă prezenta personală din spatele acestei „puteri”. Teoria lui Hull se bazează în special pe Lc 6, 19 si 8, 46. Dar si în aceste două pasaje Sfântul Luca îl presupune pe Dumnezeu în spatele puterii lui Iisus; cf. Lc 5, 17, unde genitivul nearticulat *kyriou* se referă la Dumnezeu. Cf. si Fapte 19, 11-12.

²⁰ Vezi nota precedentă. Alte locuri în care Sfântul Luca subliniază faptul că Dumnezeu era izvorul puterii de vindecare si exorcizare a lui Iisus sunt Lc 8, 39; 9, 43, Fapte 2, 22; 10, 38.

²¹ Vezi nota 15 de mai sus.

aceasta este reactia potrivită la vestirea iertării păcatelor prin numele lui Iisus (Fapte 2, 38; 10, 43-48; 22, 16). Sfântul Luca arată că misionarii crestini - dintre este clar că face parte și Sfântul Filip - proclamau faptul că Hristos a înviat din morti și s-a înălțat la dreapta Tatălui pentru a da pocăință și iertarea păcatelor lui Israel și neamurilor (Fapte 5, 31; 10, 40-43; 13, 37-39). Hristos Cel Înviat îi spune Sfântului Pavel că scopul misiunii pe care i-o încredințează este întoarcerea oamenilor de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu, pentru a lua iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfintit prin credința în El (Fapte 26, 18-20). Botezul în numele lui Iisus confirma faptul că, într-adevăr, noii credincioși s-au pocăit și s-au întors de la satana la Dumnezeu.

Astfel, putem spune că propovăduirea Sfântului Filip despre Hristos, Împărăția lui Dumnezeu și numele lui Iisus implica și *eliberarea de sub puterea lui satana*. În timpul activității Sale pămânesti, atunci când smulgea prada de la „cel puternic”, Iisus dăruia o astfel de eliberare; iar după Învierea Sa ucenicii săi continuau aceasta atunci când chemau numele Său (Lc 10, 9.17-20). Exorcismele și vindecările dramatice pe care Sfântul Filip le săvârșea asupra celor demonizati, slăbănogi și ologi constituiau o dovadă de netăgăduit în privința subjugării lui satana și a stăpânirii lui Hristos. Actele lui Filip erau manifestări vizibile și audibile ale adevărilor pe care el le predica, și prin urmare, aceste acte erau temeuri ale credinței în cele vestite de el. Astfel, se făcea „mare bucurie în cetatea aceea” (Fapte 8, 8) nu doar pentru că poporul vedea și auzea demonii fugind, ci și pentru înțelegerea adevărilor dumnezeiești ilustrate în felul acesta (cf. Lc 10, 20).

III. Simon Magul (Fapte 8, 9-13)

Decorul naratiunii se schimbă *ex abrupto* (v. 9). Sfântul Luca întrerupe firul povestirii pentru a relata despre faima pe care o avea în acel oras Simon, un om care uimea neamul Samariei cu vrăjile sale (v. 9: *mageuein*; v. 11: *mageia*). Poporul îl slăvea pe acest Simon peste măsura convenită unui om, numindu-l „puterea lui Dumnezeu, cea numită mare” (v. 10). Forma originală și semnificația acestui titlu au fost îndelung dezbătute, însă fără a se ajunge la un consens¹⁷. Oricum, aceste chestiuni nu fac obiectul acestui studiu. Este de mai mare interes semnificația expresiei „puterea lui Dumnezeu” în contextul întregii opere lucanice, în care aceasta este un motiv recurent. Ne va fi utilă o privire mai îndeaproape asupra modului în care Sfântul Luca folosește acest motiv.

¹⁷ Beyschlag notează (*op. cit.*, p. 99-100) că acest titlu este punctul cel mai important în discuțiile despre statutul lui Simon de eretic gnostic. Se pare că atributul „lui Dumnezeu” este o glossă care subliniază caracterul de hulă al revendicărilor lui Simon.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

demonică. Prin faptul că Simon nu respinge această aclamație, ci dimpotrivă o cultivă „vrăjind și uimind neamul Samariei, zicând că el este cineva mare” (Fapte 8, 9), el își atrage osânda lui Dumnezeu. În lumea naratiunii lucanice oricine nu dă slavă lui Dumnezeu este sortit pieirii (Fapte 12, 23)²⁵.

Pentru Sfântul Luca atât auto-divinizarea lui Simon, cât și practicile sale vrăjitoaresti sunt semne ale asocierii sale cu diavolul. Prezentându-se pe sine ca „cineva mare” și încurajându-și adeptii să-l cinstească ca pe un zeu, Simon comite acelasi grav păcat pe care diavolul l-a făcut odinioară în pustie (Lc 4, 6-7), și pe care continuă să-l facă prin promovarea idolatriei. Prin urmare Simon este un vrăjitor care lucrează cu satana. Ne întrebăm însă dacă nu cumva Sfântul Luca îl privește pe Simon și ca pe un prooroc mincinos, chiar dacă termenul *pseudo-prophetes* nu apare în relatare.

Pentru a putea răspunde la această întrebare va trebui să vedem întâi ce spune Evanghelistul despre proorocii mincinosi în alte locuri ale operei sale. Există doar două referiri la proorocii mincinosi în Luca-Fapte. În Fapte 13, 4-12 Sfântul Luca îl înfățișează pe Elima, un vrăjitor și prooroc mincinos iudeu, ca pe un „fiu al diavolului” care încerca să-l întoarcă pe proconsulul Sergius Paulus de la credință. În Lc 6, 26 Iisus zice: „Vai vouă când toți oamenii vă vor vorbi de bine. *Căci tot așa făceau proorocilor mincinosi părintii lor*”. Acestea sunt singurele mențiuni explicite ale proorocilor mincinosi în opera lucanică. Dar, pe lângă acestea, mai întâlnim câteva interesante afirmatii complementare. Astfel în Lc 6, 22-23 Iisus îi îndeamnă pe ascultătorii săi să se bucure atunci când vor avea de suferit din partea oamenilor din pricina Fiului Omului: „Bucurați-vă în ziua aceea și vă veseliți, că, iată, plata voastră multă este în cer; pentru că tot așa făceau proorocilor părintii lor”. În Fapte 7, 51-52 o învinuire asemănătoare este echivalată cu împotrivirea față de Duhul Sfânt, iar apoi adresată oponentilor Sfântului Stefan: „Precum și părintii vostri, așa și voi! Pe care dintre prooroci nu l-au prigonit părintii vostri? Și au ucis pe cei ce au vestit mai dinainte sosirea Celui Drept, ai Cărui vânzători și ucigasi v-ați făcut voi acum, voi, care ați primit Legea întru rânduieli de îngeri și n-ați păzit-o”. Exemplul prin care Sfântul Stefan ilustrează acest trecut întunecat al poporului Israel este lepădarea lui Moise și purtarea cortului lui Moloh și a stelei „dumnezeului vostru Remfan” (7, 39-43). Prin urmare, vina „părintilor” constă în respingerea proorocilor autentici, primirea proorocilor

²⁵ Cazul lui Teudas (Fapte 5, 36) este foarte sugestiv, deoarece cuvintele folosite pentru a arăta înălțarea de sine a acestuia (*legon einai tina heauton*) sunt similare celor din Fapte 8, 9.

Frumoasă s-a făcut printr-o lucrare demonică²². De asemenea, în istorisirea despre cei șapte fii ai lui Sceva, care au încercat „să cheme peste cei ce aveau duhuri rele Numele Domnului Iisus” (Fapte 19, 13), este probabil că Sfântul Luca consideră că acești exorcisti iudei au văzut în invocarea numelui lui Iisus de către creștini un act de necromantie. Însă, dacă este adevărat că Evanghelistul recunoaște asemănarea dintre invocările creștinilor și cele ale vrăjitorilor, el subliniază și superficialitatea acestei asemănări²³. Actele magice, inclusiv invocarea spiritelor demonice, se întemeiază pe puterea lui satana, pe când la chemarea de către creștini a numelui lui Iisus, Dumnezeu este Acela Care Își întinde dreapta Sa spre vindecări, semne și minuni (Fapte 4, 30). În viziunea Sfântului Luca, prin minunile săvârșite în Numele lui Iisus, creștinii sunt cu totul potriviți și superiori lui satana, a cărei putere este micșorată (Lc 10, 18-19).

Sfântul Luca arată că puterea lui Dumnezeu a fost *cu, peste* sau *în* Iisus, dar, după cum sugerează aceste prepoziții înseși, această putere este văzută separată sau distinctă de Iisus. Niciodată Luca nu afirmă că Iisus este „puterea lui Dumnezeu”²⁴. De aceea acceptarea de către Simon Magul a acestui titlu reprezintă o înălțare de sine întru totul vinovată. În contrast cu Simon, Sfinții Pavel și Barnaba au respins divinizarea lor de către cei din Listra (Fapte 14, 11-15). Această supra-cinstire a lui Simon este tangentă cu idolatria, deoarece este venerată o putere despre care se spune că este a lui Dumnezeu, ea fiind de fapt de origine

²² Cf. H. Bietenhard, *onoma ktl.*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), *The Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1967, p. 277.

²³ Ar fi greșit să credem că în privința credinței sale în puterea numelui lui Iisus Sfântul Luca a fost influențat de practica magică de invocare a unor nume. E mai probabil ca aceeași concepție despre natura ființelor spirituale și despre puterea numelor lor (despre acestea vezi H. Bietenhard, *art. cit.*) care făcea ca învățătura despre numele lui Iisus să fie atât de importantă pentru Sfântul Luca, să-l fi determinat pe acesta să vadă în vrăjitori – care invocau nume demonice, sau, mai rău, confundau Sfântul Nume al lui Iisus cu numele unui demon oarecare – un pericol grav. Cu alte cuvinte, potrivit viziunii Sfântului Luca asupra lumii, atât practicile vrăjitorești cât și lucrarea numelui lui Iisus erau chestiuni serioase, dar credința într-una din acestea nu presupune automat și credința în cealaltă. Dacă Sfântul Luca a suferit cu adevărat vreo influență, cel mai probabil aceasta a venit din partea Septuagintei, unde Numele lui Dumnezeu îndeplinește numeroase funcții care pot fi privite ca precedente ale concepției Evanghelistului despre Numele lui Iisus (vezi H. Bietenhard, *art. cit.*, p. 252-261).

²⁴ În Lc 22, 69 Iisus spune că Fiul Omului va sta de-a dreapta „puterii lui Dumnezeu” (spre deosebire de Mc 14, 62 unde se vorbește despre dreapta „Celui Atotputernic”). Vedem că nici aici Iisus nu este identificat cu „puterea lui Dumnezeu”.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

proorocii eshatologici mincinosi, atrăgea poporul la el prin vrăjile sale³⁰. Respectul de care se bucura Simon în fata poporului poate fi interpretat în lumina cuvintelor Mântuitorului din Luca 6, 26, mentionate mai sus: „Vai vouă când toti oamenii vă vor vorbi de bine. Căci tot asa făceau proorocilor mincinosi părintii lor”.

Pe scurt, practicile vrăjitoresti ale lui Simon si asemănarea sa cu proorocii mincinosi descriși în scrieri iudaice si crestine aproximativ contemporane, sugerează că în mod voit Sfântul Luca l-a prezentat pe acesta ca un astfel de prooroc mincinos. Însă deoarece Simon – la fel ca si Teudas si Iuda Galileianul, în Fapte 5, 36-37 - nu este explicit numit prooroc mincinos, această idee rămâne doar o ipoteză de lucru. Ceea ce este sigur este faptul că portretul lui Simon se asociază automat în mintea cititorului avizat cu imaginea proorocilor mincinosi. De altfel, comentatorii de mai târziu nu au ezitat să-l eticheteze pe Simon ca prooroc mincinos³¹.

Mentionarea botezului lui Simon în 8, 13 delimitează prima scenă a naratiunii³². Primirea Tainei de către Simon demonstrează superioritatea Crestinismului față de vrăjitorie. Post-scriptul editorial al Sfântului Luca din v. 13b, care spune că magul „era mereu cu Filip” si „era uimit” de semnele si minunile

Academy for Jewish Research, 1965, p. 735-749. Printr-o analiză a materialelor legate de subiectul proorocilor mincinosi si al antihristului, Smith caută să demonstreze larga răspândire în secolul I a unei concepii conform căreia un personaj istoric cu o existentă concretă poate fi văzut ca o ființă supranaturală (p. 748). Smith consideră că această concepie face posibil faptul ca Simon să fie socotit de către adeptii săi drept o ființă supranaturală încă din timpul vietii sale (p. 749).

³⁰ Vezi Dan 11, 36-36, care este probabil izvorul traditiilor iudaice despre înăltarea de sine a vrăjmasilor eshatologici (cf. Isaia 14, 13-14; Iezechiel 28, 1-5; II Tesaloniceni 2, 3-4; Apoc 4, 4.8). E posibil ca Samaria să fi avut reputatia unui loc de aparitie a proorocilor mincinosi. De pildă, Belkira, personajul antagonic din *Martiriul (sau Înăltarea) lui Isaia* vine din Samaria (2, 12; 3, 1; cf. Ioan 8, 48).

³¹ Printre vechii tâlcuitori care un interpretat proorocia Domnului din Mc 13, 22, „Se vor scula hristosi mincinosi si prooroci mincinosi si vor face semne si minuni, ca să ducă în rătăcire, de se poate, pe cei alesi”, ca o referire la Simon Magul se numără: Origen, *In Matt.* 33; 41; *In Jer.*, 5, 3; *In Ioannem* 1, 33; Ilarie din Poitiers *In Matt.*, 24, 5; Apolinarie din Laodiceea, *In Matt.* 24, 5; Fer. Ieronim, *In Matt.* 4, 24; Sf. Macarie cel Mare, *Apocriticus* 4, 15; *Opus imperfectum in Matt.* 24, 5 (citati de M. Smith, *art. cit.*, p. 745, n. 37).

³² Se recunoaste îndeobste că Fapte 8, 14 marchează trecerea Sfântului Luca la un alt izvor documentar. E probabil ca Barrett să aibă dreptate atunci când afirmă că v. 13 este un adaus editorial lucanic care are menirea de a-i alătura pe Simon si pe Sfântul Filip. Cf. Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1971, p. 307; Hans Conzelmann, *The Acts of the Apostles*, Hermeneia series, Philadelphia: Fortress Press, 1987, p. 64.

mincinosi si idolatrie²⁶. Se pare că Sfântul Luca vede falsa profetie si idolatria ca fiind legate una de cealaltă. O astfel de înțelegere ar fi în acord cu descrierea proorocului mincinos pe care o avem în Deut 18, 20 (cf. Herma, *Păstorul*, porunca XI.4)²⁷. Așa stând lucrurile, în acest grup nefast își găsește locul si magia, deoarece practicile vrăjitoresti ocupă un loc proeminent în activitățile idolatre condamnate în Deut 18, 9-14 (cf. *Învățătura celor doisprezece apostoli*, III. 4).

Se stie aceste învățături din Deuteronom se regăsesc în așteptările eshatologice ale unor grupuri religioase, inclusiv crestine. În Mc 13, 22 se spune că „se vor scula hristosi mincinosi si prooroci mincinosi, si vor face semne si minuni ca să ducă în rătăcire, de se poate, pe cei alesi”. Luca omite această zicere marcană dar aceasta nu înseamnă că nu este interesat de elementele deuteronomice mentionate²⁸. Dimpotrivă, el Îl prezintă pe Iisus în calitate de Prooroc asemenea lui Moise, si – după cum indică Luca 6, 22-23.26 si Fapte 7, 52 – este foarte preocupat de precedentele istoriei iudaice legate de respingerea proorocilor adevărați si acceptarea celor mincinosi. Pentru Sfântul Luca această istorie explică lepădarea evreilor de Iisus. Desi Iisus a fost un prooroc uns de Dumnezeu, compatriotii săi L-au alungat din Nazaret si au încercat să-L omoare (Luca 4, 24-30); la fel, nici samarinienii n-au vrut să-L asculte (Luca 9, 52-53). Portretul lui Simon Magul, așa cum este realizat de Sfântul Luca, are unele trăsături comune cu figurile adversarilor eshatologici, printre care se numără proorocii mincinosi si antihristii²⁹. Simon se prezintă pe sine ca dumnezeu, si, precum

²⁶ Jacob Jervell sustine că, potrivit Fapte 7, principala functie a Legii era lupta împotriva idolatriei (*The Unknown Paul : Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis: Augsburg, 1984, p. 118-119). Jervell consideră că Sfântul Stefan îi numeste pe iudei „netâiați împrejur la inimă” (Fapte 7, 51), deoarece acestia „se poartă ca si neamurile”.

²⁷ Deut 18, 15 este citat în Fapte 7, 37, adică cu câteva versete mai devreme (cf. Fapte 3, 22; Deut 13, 2-6 [LXX]). De asemenea, în cartea proorocului Ieremia idolatria poporului si predilectia sa pentru proorocii mincinosi este o temă care se repetă insistent, ca un refren (de. ex. 7, 25-27; 23, 25-27; 25, 4-7).

²⁸ Această omisiune pare să fie legată de modul specific în care Sfântul Luca redactează cuvântarea eshatologică a lui Iisus (Lc 21, 5-36; cf. Mc 13). Evanghelistul a omis sau a modificat acele elemente care ar fi putut sugera o întârziere a eshatonului. John T. Carroll consideră că „Luca încorporează întârzierea Parusiei în programul său eshatologic, dar face aceasta pentru a-i convinge pe cititorii săi de faptul că ei trăiesc în vremea așteptării iminente” (*Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*, SBLDS 92, Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 104).

²⁹ Vezi citatele din literatura de specialitate în privinta acestor asemănări din Beyschlag, *op. cit.*, p. 15, n. 18. Vezi de asemenea Morton Smith, *The Account of Simon Magus in Acts 8* în „Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume”, English section, vol. 2, Jerusalem: American

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

suport solid în text. Sunt mai plauzibile explicațiile care se concentrează pe obiectivele literare urmărite de Sfântul Luca prin combinarea unor tradiții disparate. De exemplu, e posibil ca Luca să fi dorit să-l aducă în contact pe Simon Magul cu Sfântul Apostol Petru, sau să îndeplinească lucrarea celor Sapte cu a celor Doisprezece, sau să demonstreze că fruntasii Bisericii din Ierusalim au participat personal, și prin urmare au confirmat misiunea din Samaria³⁵. E posibil ca Evanghelistul să fi avut nu doar un singur obiectiv, ci mai multe, atunci când a realizat astfel acest episod. În orice caz, dacă acceptăm faptul că Luca a urmărit aici astfel de teluri literare trebuie să fim foarte prudenți în privința extragerii din acest pasaj a unor concluzii teologice generale.

Intentia lui Simon de a cumpăra cu bani puterea de a da Duhul Sfânt (Fapte 8, 19) cadrează cu imaginea tipică a vrăjitorului antic. După cum arată C. K. Barrett, în vechime se stia că „vrăjitorii practică arta lor pentru câștigul pe care li-l poate aduce”³⁶. Autori precum Platon, Filon, Lucian, Cels, Iuvenalie și Filostrate afirmă că vrăjitorii sunt lacomi³⁷. Herma arată că această trăsătură de caracter îl deosebeste pe proorocul mincinos de proorocul inspirat cu adevărat de Dumnezeu: cel dintâi „petrece în multe desfătări și în multe alte înșelăciuni și ia plată pentru profetia lui; dacă nu i se dă, nu profeteste (*Păstorul*, porunca XI. 12)³⁸. Este adevărat, desigur, că în Fapte Simon nu cere ci oferă bani. Însă acest lucru arată că Magul credea că puterea și minunile creștinilor se pot cumpăra. Și e de asemenea clar că dacă el ar fi dobândit puterea pe care a râvnit-o ar fi folosit-o pentru câștig. După observă Barrett: „dacă el era atât de doritor să cumpere cu bani puterea de a împărtăși Duhul prin punerea mâinilor, este sigur că ar fi pretins plată atunci când ar fi folosit-o”³⁹. Acest gest al lui Simon dovedește că el îi considera pe taumaturgii creștini vrăjitori, ca și el. Această părere greșită

³⁵ Această ultimă sugestie este plauzibilă mai ales în lumina paralelismului dintre Fapte 8, 4 și 11, 19: în ambele cazuri e nevoie de o confirmare din partea Bisericii din Ierusalim.

³⁶ C. K. Barrett, *art. cit.*, p. 287.

³⁷ Vezi indicațiile asupra locurilor unde acești autori vorbesc despre vrăjitori la C. K. Barrett, *art. cit.*, p. 286-288. Barrett mai citează din *Faptele lui Toma* 20: „Noi credem, din pricina minunilor sale, că este un vrăjitor. Totuși milosteniile și vindecările sale pe care le face *gratis*, și simplitatea, bunătatea și credința sa arată că el este un om drept sau un apostol al noului Dumnezeu pe care îl predică” (p. 288).

³⁸ Herma, *Păstorul*, în „Scerile Părinților apostolici”, traducere, note și indici de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 316.

³⁹ Barrett, *art. cit.*, p. 288.

mari ce se făceau, lasă oarecum personajul Simon în suspensie. Cititorul își va aminti că „uimirea” este tocmai reacția poporului – menționată două de ori (v. 9, 11) – la vrăjile lui Simon. E posibil ca unul dintre motivele pentru care Sfântul Luca nu a optat pentru o prezentare progresivă, cronologică, a evenimentelor – vorbind abia în v. 9-11 despre activitatea lui Simon, care era anterioară venirii lui Filip în Samaria – să fie dorința sa de a alătura reacțiile similare, de uimire, a poporului și a lui Simon. Astfel, Sfântul Luca reușește să creeze impresia că Simon înțelegea semnele Sfântului Filip ca fiind acte magice de genul celor săvârșite de el³³. De aici putem înțelege că, deși Simon a crezut propovăduirea lui Filip, motivele convertirii sale n-au fost corecte. O asemenea atitudine intolerabilă nu putea trece nesancționată, și, prin urmare, Sfântul Luca trece rapid la rezolvarea situației.

IV. Simon și Duhul Sfânt

Înainte de a ajunge la apogeul naratiunii, și anume încercarea lui Simon de a cumpăra autoritatea (*exousia*) apostolică, este necesar să ne oprim puțin asupra unei probleme mult-dezbătute din Fapte 8, 14-25, anume depărtarea temporală dintre Botezul administrat de Sfântul Filip (v. 12) și împărtășirea Duhului Sfânt prin punerea mâinilor Sfintilor Apostoli Petru și Ioan, veniți la fata locului (v. 17). Această venire a Apostolilor de la Ierusalim pentru a cerceta modul în care a fost primită Evanghelia în Samaria nu ne miră. Acelasi lucru se va întâmpla și mai târziu, când Barnaba va fi trimis să cerceteze convertirea păgânilor din Antiohia de către unii dintre creștinii risipiți din cauza tulburării făcute pentru Sfântul Stefan (un grup din care e posibil să fi făcut parte și Filip; cf. Fapte 8, 14 și 11, 19). Dar în Fapte 2, 38 ni se prezintă o normă conform căreia primirea Duhului Sfânt are loc odată cu Botezul în Numele lui Iisus³⁴. De ce nu se respectă această regulă în cazul botezului samarinenilor? Deși s-au propus mai multe soluții teologice – cum ar fi faptul că numai Apostolii aveau autoritatea de a conferi Duhul Sfânt, sau că credința samarinenilor era oarecum deficitară – niciuna dintre acestea nu are un

³³ Chiar dacă această înțelegere gresită a minunilor Sfântului Filip de către Simon este un fapt istoric, așa cum subliniază unii comentatori (de ex. I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Press, 1980, p. 158), nu trebuie să trecem cu vederea accentuata activitate editorială a Sfântului Luca (mai ales în v. 13), care își conduce cititorii la citirea gândurilor lui Simon.

³⁴ Asupra caracterului „normativ” al versetului Fapte 2, 38 în materie de inițiere creștină, vezi J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, London: Lutterworth Press, 1967, p. 95-97.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

contine o aluzie la Septuaginta si, desi scurte, ambele sunt semnificative în prezentul context⁴⁵. Expresia „amărăciunea fierii” trimite la Deuteronom 29, 17 (LXX) unde Domnul Dumnezeu, prin Moise, interzice idolatria în Israel⁴⁶. Pedepsa Domnului peste cei ce ar încâlca astfel legământul este foarte aspră: „Pe unul ca acesta nu-l va ierta Domnul, ci îndată se va aprinde mânia Domnului si iutimea Lui asupra unui astfel de om si va cădea asupra lui tot blestemul legământului acestuia, care este scris în cartea aceasta a legământului si va sterge Domnul numele lui de sub cer” (Deuteronom 29, 19 LXX sau 29, 20 MT). Două elemente din acest pasaj al Torei ne aduc în minte imaginea lui Simon Magul: amenintarea mâniei lui Dumnezeu si descoperirea inimii necurate si idolatre (v. 18). Astfel, Sfântul Luca vrea să spună că desi Simon a intrat, teoretic, în comunitatea creștină, el este încă un idolatru care stă sub osânda lui Dumnezeu, fiind un slujitor al lui satana. Această interpretare este sprijinită si de cealaltă expresie a Sfântului Petru, conform căreia Simon se afla „întru legătura nedreptății”. Avem aici o aluzie la Isaia 58, 6, un verset important prin care Sfântul Luca, în combinatie cu Is 61, 1, anunță natura misiunii lui Iisus la începutul activității Sale publice (Lc 4, 16-20). Is 58, 6 prevesteste ruperea lanturilor nedreptății, ca si componentă a mântuirii jubiliare lucrate de Iisus. Prin urmare, dacă Simon poartă încă aceste legături, înseamnă că el este si acum un rob al lui satana. El n-a dobândit nici iertarea păcatelor nici „parte la chemarea aceasta”⁴⁷. De aceea dorinta sa de a cumpăra pe bani darul lui Dumnezeu, pe lângă faptul că este blasfemiatoare, este si absurdă: un om stăpânit de satana vrea să cumpere puterea dumnezeiască! Mai mult, acest gest este de esență demonică: precum satana, la ispitirea lui Iisus, Simon râvneste să aibă si folosească o autoritate care este dată de Dumnezeu doar

⁴⁵ Haenchen (*Acts*, p. 305) consideră că aceste expresii nu sunt citate propriu-zise din Vechiul Testament, ci doar „metafore despre starea de păcat”. Împotriva acestei opinii se va arăta că textele vechitamentare la care se face aluzie oferă comentarii relevante asupra relatării despre Simon Magul, si că este foarte probabil ca Sfântului Luca să-i fi fost familiare aceste texte.

⁴⁶ Binecuvântările si blestemele Legământului din Deut 28-29 se reflectă în asa fel în opera lucanică încât sugerează că Sfântul Luca atribuie binecuvântările celor ce intră în mostenirea creștină, si blestemele celor ce sunt „nimiciti din popor”. Astfel, întâlnim ecouri ale binecuvântărilor în Lc 1, 42 (Deut 28, 4), iar ale blestemelor în Lc 21, 24 (Deut 28, 64), în Fapte 22, 11 (Deut 28, 28-29) si Fapte 23, 3 (Deut 28,22).

⁴⁷ Prin cuvintele Sfântului Petru, „Tu n-ai nici parte nici mostenire (*kleros*) la chemarea aceasta”, lui Simon nu i se refuză doar un loc în soborul apostolic, ci chiar mântuirea pe care o primesc toti cei ce cred Cuvântul (Fapte 15, 7.11). Cf. 26, 18-20, unde cei ce se întorc de la întuneric la lumină si de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu primesc iertarea păcatelor si „parte” (*kleros*) cu ce cei ce se sfințesc prin credinta în Iisus.

este utilizată de Sfântul Luca ca fond de contrast pentru a sublinia poziția diametral opusă a Apostolilor, care nu vor pretinde niciodată bani pentru darul lui Dumnezeu. (cf. Fapte 3, 6)⁴⁰. Astfel, Sfântul Luca demonstrează că una dintre cele mai cunoscute trăsături ale vrăjitorilor, lăcomia, nu poate fi întălnită la creștini.

Sfântul Petru îl blestemă pe Simon și îl muștră pentru inima sa nedreaptă (8, 20-21.23)⁴¹. Înțelesul blestemului Apostolului -, „Banii tăi să fie cu tine spre pierzare!” – depinde de modul în care se interpretează termenul „pierzare” (*apoleia*), care poate însemna distrugere fizică imediată, sau osândă vesnică la Judecata de apoi⁴². Se pare că Sfântul Luca avea în vedere această a doua semnificație, deoarece vedem că Sfântul Petru îl îndeamnă pe Simon la pocăință adevărată⁴³, iar pocăința anticipează întotdeauna ziua în care Dumnezeu va judeca lumea prin Hristos Cel înviat (Fapte 17, 30-31; cf. Lc 3, 8-9). În perspectiva acelei zile Sfântul Petru își exprimă dorința ca banii să-l însotească pe Simon în munca cea vesnică⁴⁴.

O examinare atentă a cuvintelor prin care Sfântul Petru îl muștră pe Simon ne va ajuta să avem o idee mai clară asupra legăturii dintre Simon și satana. Apostolul zice: „Căci întru amărăciunea fierii (*chole pikrias*) și întru legătura nedreptății (*syndesmos adikias*) te văd că ești” (Fapte 8, 23). Fiecare expresie

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 289. Barrett mai aduce în discuție și cazul slujnicei cu duh pitonicesc (Fapte 16) care aducea mult câștig (*ergasia*) stăpânilor lor, fapt care îi era însă indiferent Sfântului Pavel, și cazul vrăjitorilor din Efes (Fapte 19, 19) care și-au ars cărțile pretuite la o sumă mare de bani (p. 290).

⁴¹ Prin „blestem” înțelegem aici o dorință exprimată în cuvinte ca ceva rău să i se întâmple cuiva, însă fără un apel explicit la o putere supranaturală, fie demonică sau divină. Potrivit acestei definiții Fapte 8, 20; 13, 11 și 23, 3 sunt „blesteme”. În Lc 10, 11 și I Cor 5, 4-5 găsim îndemnuri la a-i blestema pe cei ce nu se supun Evangheliei.

⁴² Distrugere fizică imediată: de ex. Deut 4, 26; 7, 23; 30, 18; Prov 6, 15. Alte utilizări semnificative ale cuvântului *apoleia* ar fi Is 33, 2 (în contrast cu „mântuire” [*soteria*]); Ier 51, 12 (alăturat cu „blestem” [*katara*]) și Dan 2, 5; 3, 96 (varianta lui Teodotion). Osândă vesnică la Judecata de apoi: de. Ex II Pt 3, 7; Apoc 17, 8.11; vezi de asemenea Mat 7, 13; Rom 9, 22; Fil 1, 28; 3, 19. Mai sunt semnificative: II Pt 2, 1-3 (unde cuvântul este folosit repetat cu referire la proorocii mincinosi); In 17, 12 (unde Iuda este numit „fiul pierzării” [*ho huio tes apoleias*]); și II Tes 2, 3 unde aceeași denumire este folosită pentru „omul nelegiurii”.

⁴³ Aparenta pocăință a lui Simon, deși nu este menționată explicit, este presupusă de botezul său.

⁴⁴ L Brun (*Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo: I Kommissjon Hos Jacob Dybwad, 1932, p. 70) dovedește că, în general, în Noul Testament se așteaptă ca blestemele să aibă efect la Judecata de apoi; vezi de ex. Lc 10, 10-12.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

8.28; 9, 28; 10, 17). Este posibil ca prin această asemănare Luca să sugereze nesinceritatea lui Simon. Se observă în cele din urmă că situația lui Simon este lăsată nerezolvată. Cum se poate explica această absență a deznodământului în istoria lui Simon?

O explicație ar fi că Luca știa, și presupunea că știu și cititorii săi, că Simon *nu* s-a pocăit, ci a continuat să facă păcate încă și mai mari. Dacă Sfântul Luca ar fi descris această continuare a activității magice a lui Simon, s-ar fi interpretat că este vorba despre un eșec al misiunii creștine. El n-a putut nici să remodeleze istoria respectivă în așa fel încât să-l prezinte pe Sfântul Petru ca biruitor definitiv asupra lui Simon, deoarece cititorii săi știau că n-a fost așa. De aceea, el ar fi ales să renunțe la încheiere, lăsând-o pe seama cititorilor⁵¹. Într-o variantă a acestei teorii Luca cunoaște nu doar faptele ulterioare ale lui Simon ci îi cunoaște personal și pe unii membri ai sectei întemeiate de Simon. De asemenea, îndemnul la pocăință adresat de Sfântul Petru lui Simon și răspunsul acestuia (interpretat ca pozitiv) ar reprezenta o invitație făcută acestor simonieni de a se întoarce în sânul Bisericii⁵².

Aceste explicații, care în principiu nu depășesc hotarele posibilului, presupun ceva de genul teoriei tănuirii a lui Haenchen, conform căreia Sfântul Luca nu spune tot ce știe. Această teorie nu poate fi dovedită. Ar fi de preferat o explicație care să respecte, pe de o parte, limitele cunoașterii istorice ale Sfântului Luca, iar pe de altă parte să arate cum contribuie răspunsul lui Simon la dezvoltarea acțiunii și la conturarea personajelor acesteia.

Făgăduința făcută de Iisus ucenicilor Săi de a primi putere să calce „peste serpi, peste scorpii și peste toată puterea vrăjmasului” și de a nu fi vătămați de nimic (Lc 10, 19) este îndeplinită în vremea Bisericii, așa cum este prezentată aceasta în Fapte. În epoca Sfântului Luca era prevalentă o concepție conform căreia atunci când satana era confruntat cu un om drept, el devenea neajutorat și rusinat. De exemplu, în *Testamentul lui Iov* 27, nereușind să-l biruiască pe Iov, satana își „plânge” înfrângerea și pleacă – o reacție foarte semnificativă pentru situația lui Simon Magul care, conform textului occidental, „plânge mult” atunci când este muștrat de Sfântul Petru. În *Păstorul* (porunca XI. 14), Îngerul pocăinței îi spune lui Herma că atunci când un proroc mincinos, care (după definiția autorului) este umplut de duhul diavolului, intră într-o adunare a oamenilor drepti, „care au Duhul Dumnezeirii și se face de ei rugăciune, omul acela se golește și

⁵¹ Conzelmann, *Acts of the Apostles*, p. 66; Brun, *op. cit.*, p. 101.

⁵² Așa de ex. Bauernfeind, *op. cit.*, p. 123.

robilor (mai ales Robului) Săi⁴⁸. Pedepsa pentru această lăcomie diabolică este osânda vesnică.

Dar în cuvintele Sfântului Petru există și o rază de speranță pentru Simon. Apostolul îl îndeamnă la pocăință și la rugăciune către Dumnezeu pentru a i se ierta cugetul inimii sale (Fapte 8, 22). Ideea iertării lui Simon pare în dezacord cu asprul blestem rostit de Apostol. Și mai surprinzător este răspunsul smerit al lui Simon (v. 24), care cere Sfintilor Petru și Ioan să se roage pentru el „ca să nu vină asupra mea nimic din cele ce ati zis”. Semnificația acestui răspuns este greu de precizat. Vrea oare Sfântul Luca să sugereze că Simon s-a pocăit cu adevărat? Dacă este așa, atunci exprimarea lui Simon nu este foarte bine aleasă, pentru că ea nu transmite un semnal clar de pocăință autentică. În textul occidental al Faptelor Apostolilor există un indiciu care ar putea fi interpretat ca semn de pocăință, și anume că, la cuvintele Sfântului Petru, Simon „a plâns mult”⁴⁹. Dar, din moment ce în Luca-Fapte plânsul nu însoțește doar pocăința, ci mai mult necazul și suferința personală⁵⁰, această interpretare nu este sigură. Dacă Sfântul Luca ar fi vrut să spună că vrăjitorul s-a pocăit și a primit iertarea, el fi găsit un mod clar de a arăta regretul acestuia pentru faptele care l-au dus pe marginea prăpastiei (cf. Fapte 2, 37; 16, 29-34). Dar Simon pare să fie mai degrabă un răufăcător încolțit, înfricosat de spectrul pedepsei, dar nepocăit de răutățile sale. Cererea adresată Apostolilor de a se ruga pentru el îl asemuiește pe Simon cu Faraon, care la rându-i i-a cerut de mai multe ori lui Moise să se roage Domnului pentru el, iar după ce au încetat urgiile și-a împietrit de fiecare dată inima (Ies 8,

⁴⁸ Otto Bauernfeind (*Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1980, p. 125) și alții după el au sugerat că în realitate Simon a vrut să cumpere puterea de a vindeca, și că Sfântul Luca a schimbat acea cererea în una pentru autoritate. Dacă este corect, această modificare editorială scoate în evidență interesul Evanghelistului referitor la lupta pentru autoritate dintre Iisus (și ucenicii Săi) și satana. Dar și în lipsa acestei teorii a lui Bauernfeind, paralela frapantă dintre Fapte 8, 19 și Lc 4, 6 este un indiciu clar asupra acestei preocupări a Sfântului Luca.

⁴⁹ K. Lake, și H. J. Cadbury, (*The Beginnings of Christianity*, vol. IV, London: MacMillan, 1932, p. 92) sugerează că varianta occidentală ar putea fi cea originală. Motivele pentru eliminarea din text a mențiunii plânsului lui Simon – care, după cum am văzut, putea fi înțeles ca un semn de pocăință – ar putea fi legate de notorietatea crescândă de vrăjmas al Evangheliei pe care a căpătat-o în timp acesta.

⁵⁰ Plânsul ca semn al pocăinței apare în Lc 7, 38 și 22, 62. Sfântul Luca manifestă o preferință mai mare decât ceilalți evangheliști pentru verbul „a plânge” (*klaio*), folosindu-l de 11 ori în Evanghelie (pe când Sfintii Matei și Marcu îl folosesc de 2 respectiv 4 ori) și de 2 ori în Fapte (în afară de 8, 24).

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

plana de multă vreme osânda divină pentru faptul că primea laude ce se cuveneau doar lui Dumnezeu, a primit Botezul – desi Sfântul Luca indică clar că motivele sale n-au fost curate. Venind Sfintii Apostoli Petru si Ioan, si-au pus mâinile pe cei nou-botezati, iar acestia au primit Duhul Sfânt. Planul diabolic al lui Simon arată că el, spre deosebire de ceilalti samarineni, n-a fost eliberat, ci se afla încă sub puterea diavolului. Vrăjitorul nu s-a pocăit cu adevărat si de aceea harul Botezului a rămas nelucrător. Sfântul Petru îl învinuieste pe Simon si îi vesteste pedeapsa. Atunci Simon este cuprins de frică, dovedind slăbiciunea stăpânului său, diavolul, în fata slujitorilor lui Hristos. Cuvântul Domnului se întinde apoi asupra întregii Samarii.

Imaginea lui Simon Magul, conturată de Sfântul Luca, este străbătută de motive mitologice. Toate trăsăturile lui Simon – vrăjitoria, auto-divinizarea, priza la popor, inima păcătoasă, încercarea de a intra în posesia puterii dumnezeiesti si chiar supusenia în fata osândeii – sunt tipice pentru felul în care erau reprezentati în epoca respectivă satana si slujitorii săi, mai ales proorocii mincinosi. De aici înțelegem că Evanghelistul caută să-l înfățișeze pe Simon ca pe o figură satanică, ceea ce face ca subiectul principal al episodului să nu fie vrăjitoria, ci înfrângerea unui slujitor al diavolului. Prin această istorie a lui Simon Sfântul Luca demonstrează că în epoca post-pascală creștinii au putere asupra diavolului. Astfel relatarea se înscrie în tematica foarte largă a confruntării cosmice dintre Dumnezeu si satana, care rezultă în căderea celui din urmă odată cu Învierea si Înălțarea lui Iisus. Supunerea umilă a lui Simon în fata Sfântului Petru arată că, după acest eveniment decisiv, ucenicii lui Hristos au putere asupra stăpânului lui Simon, adică asupra diavolului. Vom vedea că si celelalte două relatări despre vrăjitori din Faptele Apostolilor (Elima si fiii lui Sceva; 13, 4-12; 19, 8-20) au aceeași functie literară.

Chiar dacă vrăjitoria nu reprezintă tema centrală a episodului Simon Magul, referirile la aceasta contribuie mult la semnificatia si efectul naratiunii. Etichetându-l pe Simon drept „vrăjitor” Sfântul Luca își conduce cititorii spre o anumită evaluare a unei complexe experiente perceptuale. Pentru Luca, ca si pentru autorii unor scrieri contemporane (inclusiv *Martiriul lui Isaia* si *Păstorul* lui Herma), categoriile de „vrăjitorie” si „proorocie mincinoasă” implică nu doar duplicitate sau sarlatanie (trăsături întâlnite la o mare varietate de oameni în lumea greco-romană), ci si idolatrie, opozitie față de Dumnezeu si inspiratie satanică (conotații specifice unui anumit tip de cultură iudaică ale cărei traditii si perspectivă au fost adoptate si de creștini). Datorită aspectului cultural al acestor conotații, Sfântul Luca si contemporanii săi puteau să folosească etichetele de „vrăjitorie” si „proorocie mincinoasă” ca puncte simbolice de trecere de la lumea vizibilă (sau cel

duhul cel pământesc, de frică, fuge din el; atunci omul acela amuteste, este cu totul zdrobit și nu mai poate vorbi deloc”⁵³. E posibil ca și în Fapte 8, 20-24 să regăsim aceeși idee ca și în textele tocmai menționate: satana a fost biruit în persoana slujitorului său Simon. Puterea lui satana este cu mult depășită de marea putere dumnezeiască pe care o au creștinii. În fața Sfântului Apostol Petru, Simon, dintr-un mare vrăjitor socotit de poporul Samariei drept „puterea lui Dumnezeu numită cea mare”, devine un om umil, speriat de perspectiva osândirii sale, care cere robilor lui Iisus Hristos să se roage pentru el (precum a cerut și Faraon lui Moise)⁵⁴. Din cuvintele Sfântului Petru se poate înțelege că ar mai exista o șansă de mântuire pentru Simon⁵⁵. Sfântul Luca, însă, nu mai spune nimic despre soarta lui; fie deoarece nu o cunoaște, fie deoarece nu este interesat de ea. Principala sa preocupare este de arăta că diavolul - care aici, ca și ulterior în naratiune, lucrează printr-un vrăjitor - a fost biruit. Ca urmare, misionarii creștini au putut să vestească Evanghelia nestingheriti de satana „în multe sate ale samarinenilor” (Fapte 8, 25).

V. Analiză și concluzii

Sfântul Filip vestește faptul că Iisus din Nazaret este Mesia, Care inaugurează prin Duhul Sfânt Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. O idee importantă a propovăduirii creștine, foarte pregnantă și în propovăduirea lui Iisus (cf. Lc 4, 16-20), este eliberarea: eliberarea de sub asuprirea duhurilor necurate, eliberarea de boli, eliberarea de păcat. Auzind cuvântul Domnului și văzând semnele făcute de Filip, poporul Samariei s-a pocăit și s-a botezat în numele lui Iisus, dobândind eliberarea (adică iertarea) de păcate. Chiar și vrăjitorul Simon, asupra căruia

⁵³ În „Scrierile Părinților apostolici”, p. 316. Vezi de asemenea Herma, *Păstorul*, porunca XII.5.2-6.5. În 6.2 îngerul îi spune lui Herma că diavolul este „fără putere ca nervii unui mort” în fața unui om care s-a întors la Domnul cu toată inima sa.

⁵⁴ Cf. *Testamentul lui Iuda* 20, 4-5 („Faptele oamenilor nu pot fi ascunse nici măcar o clipă, pentru că ele sunt scrise pe inimă sub privirea Domnului. Iar Duhul adevărului mărturiseste despre toate lucrurile și aduce toate învinuirile. Cel ce a păcătuit este mistuit în inima sa și nu-și poate ridica capul în fața judecării” (în James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York: Doubleday, p. 800); de asemenea *Testamentul lui Beniamin* 5, 3.

⁵⁵ Unii dintre slujitorii lui satana (de ex. Iuda, Anania, Safira) au avut un sfârșit năpraznic, dar acest lucru nu este în mod necesar o regulă. În Fapte 19, 18-20 și la Sfântul Iustin, (*Apologia I. XIV*, în „Apologeti de limbă greacă”, PSB 2, EIBMBOR, București, 1997, p. 45) vedem că vrăjitoria este ceva la care se poate renunța. Iar Herma, în porunca XII.6 arată că este posibil ca faptele diavolului să fie biruite, dacă omul se întoarce la Domnul cu toată inima și lucrează faptele dreptății.

Evanghelie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

alungau duhurile rele si le împiedicau să se întoarcă”⁵⁸. În relatarea despre întâlnirea dintre Moise si Faraon cu vrăjitorii lui, Iosif Flaviu arată că Faraon l-a numit pe Moise „un misel care a fugit odinioară de robia egipteană, iar acum s-a întors prin înșelăciune (*ex apates*) si răutate, pentru ca miracolele si mestesugul vrăjitoresc (*teratourgoi kai mageiai*) să-i atragă admiratia poporului”. Moise răspunde: „Nu dispretuiesc câtusi de putin, o, rege, înțelepciunea egiptenilor; socot însă că înfăptuirile mele vor întrece mestesugul (*techne*) lor magic, tot asa cum lucrările Domnului stau mai presus de cele ale oamenilor. Vreau să dovedesc că isprăvile mele nu sunt vrăjitorii (*goeteia*) si imitatii ale adevărului (*plane tes alethous doxes*), ci că ele se împlinesc doar prin providenta si puterea divină”⁵⁹. Aici vrăjitoria este numită un „mestesug” sau o „artă”, ceva ce îi înșeală pe privitori prin falsificarea perceptiilor⁶⁰. Atunci când Moise îi înfruntă pe vrăjitorii egipteni apare o opozitie, dar nu între o lucrare divină si una satanică, ci între una divină si una omenească. Se pare că pentru Iosif Flaviu nici proorocia mincinoasă nici vrăjitoria nu sunt puncte între lumea omenească si cea spirituală.

Papirusurile magice se plasează pe o pozitie diametral opusă celei a lui Iosif Flaviu. Pe când Iosif poate să vorbească despre vrăjitorie fără referire la dimensiunea sa spirituală, pentru cei ce foloseau papirusurile magice acest lucru era de neconceput. După cum afirmă Hans Dieter Betz, pentru acestia din urmă „viata umană nu este altceva decât o negociere în anticamera mortii si în lumea celor morti”⁶¹. Acesti vrăjitori trecuseră peste puntea dintre tărâmul uman si cel spiritual si existenta lor părea să fie absorbită complet de lumea spiritelor⁶². Dar,

⁵⁸ Flavius Josephus, *Antichități iudaice* cartea a VIII-a, cap. II. 5, Ed. Hasefer, Bucuresti 2000, p. 435. Asupra acestui pasaj (si, mai general, asupra conceptiei lui Iosif Flaviu despre vrăjitorie), vezi D. C. Duling, *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's Antiquitates Judaicae 8.42-49*, în „Harvard Theological Review” 78 (1985), p. 1-25. Duling sustine că Iosif Flaviu foloseste anumite traditii despre înțelepciunea vrăjitorească a lui Solomon. (Iosif chiar îl compară pe Solomon cu un cunoscut vrăjitor pe nume Dardanos[*ibidem*, p. 19]).

⁵⁹ *Antichități iudaice*, cartea a II-a, cap. XIII, 3, p. 112.

⁶⁰ Cf. Duling, *Eleazar Miracle*, p. 11.

⁶¹ H. D. Betz (ed.), *The Greek Magic Papyri in Translation. Including Demotic Texts*, University of Chicago Press, 1986, p. xlvi.

⁶² Preocuparea aproape exclusivă pentru tărâmul spiritual caracterizează si opera iudeo-creștină *Testamentul lui Solomon* (vezi introducerea si traducerea lui Duling în *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 935-987; de asemenea idem, *The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect*, în „Journal for the Study of Pseudepigrapha” 2 (1989), p. 87-112). Documentul descrie conversatia lui Solomon cu serie de demoni care își dezvăluie numele, faptele infame si numele îngerilor care le pot zădărnici actiunile.

putin „imaginabilă”) la cea invizibilă, în care se confruntă Dumnezeu cu vrăjmasul său. Din această nouă perspectivă cititorul va înțelege că incidentele relatate de Sfântul Luca nu sunt simple ciocniri între prooroci sau făcători de minuni ci înclcăstări între Duhul lui Dumnezeu și satana.

Astfel, prezentându-l pe Simon ca vrăjitor și atribuindu-i trăsături tipice comportamentului satanic, Sfântul Luca sugerează cititorilor săi că întâmplarea pe care o descrie are un substrat profund. Simon nu este un simplu iluzionist sau un sarlatan de duzină, ci un personaj mult mai sinistru, care lucrează cu puterea diavolului și se erijează în „puterea lui Dumnezeu numită cea mare”. Cele două mențiuni ale Sfântului Luca despre faptul că Simon „uimea” neamul Samariei „de multă vreme” (Fapte 8, 9.11) sugerează și ele că el nu era un rândas mărunt al împărăției întunericului, ci unul dintre cei mai puternici slujitori ai acesteia. Mai mult, arătarea de către ucenicii lui Hristos a unei autorități mai mari decât cea a lui Simon, și mânia lor față de oferta bănească a acestuia, servesc din punct de vedere literar la diferențierea Creștinismului de vrăjitorie. Creștinii sunt cu mult deasupra practicilor magice; lor le-a fost dată sfânta și marea putere a Fiului lui Dumnezeu.

Nu toți autorii antici, fie ei evrei sau păgâni, socoteau vrăjitoria și proorocia falsă drept îndeletniciri satanice, așa cum face Sfântul Luca și unii contemporani ai săi. Pentru a scoate în evidență caracterul particular al acestei aprecieri, vom prezenta pe scurt și alte puncte de vedere.

Iosif Flaviu, de pildă, îi considera pe proorocii mincinoși impostori și înșelători care duceau poporul în rătăcire⁵⁶. El nu-și exprimă în fața cititorilor săi (păgâni, în primul rând) niciun fel de părere despre caracterul satanic al acestor înșelăciuni⁵⁷. Mai mult, atunci când Iosif vorbește despre un cunoscut exorcist iudeu, el folosește un limbaj descriptiv care reflectă ideile păgâne despre magie: „Dumnezeu l-a învățat arta (*techne*) de a combate demonii și priceperea de a-i vindeca pe oameni prin îndepărtarea lor. El a compus descântece (*tropoi exorkoseon*) pentru lecuirea bolii, lăsând chiar și niste invocatii (*epodai*) care

⁵⁶ Textele sunt *Antichității iudaice* XVIII. 85-87; XX. 97-99; XX. 167-168; XX.188. Pentru analiza acestora vezi mai ales P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets – AD 40-70: Their Intentions and Origin*, în „New Testament Studies” 28 (1981), p. 679-697 și David Aune, *Prophecy in the Early Christianity and Ancient Mediterranean World*, Michigan: Eerdmans, 1983, p. 126-129.

⁵⁷ Mai mult, J. Reiling (*The Use of Pseudoprophets in Septuagint, Philo and Josephus*, în „Novum Testamentum” 13 (1971), p. 154-156) conține că presupusa asociere dintre (falsii) profeti și ghicitoria păgână, observabilă în unele locuri ale Septuagintei și la Filon, este absentă în totalitate din scrierile lui Iosif Flaviu.

Evangelhie si vrăjitorie în istoria lui Simon Magul

fi cumpărată, cea dintâi este exclusiv darul lui Dumnezeu. Pe de altă parte puterea dumnezeiască dată creștinilor poate fi folosită numai spre slava lui Dumnezeu, nu spre slava omului care o folosește. Slujitorul în tinericului se poate pretinde înger de lumină, dar pentru cineva precum Sfântul Petru, cunoscător al evenimentelor care se petrec în planul spiritual, înșelăciunea este evidentă. Ar fi posibil ca aceste afirmații despre deosebirea dintre creștinism și vrăjitorie să constituie reacția Sfântului Luca la numite acuzații din partea unor contemporani ai săi potrivit cărora creștinii ar fi fost vrăjitori și prooroci mincinoși, care făceau minuni prin puterea lui satana. Împotriva unora ca aceștia Sfântului Luca afirmă cu tărie că puterea făcătoare de minuni a creștinilor este de la Dumnezeu. Orice asemănare cu vrăjitoria este întru totul superficială, pentru că în esența lor semnele și minunile creștine, pe de o parte, și vrăjitoria, pe de altă parte, fac parte din lumi cu totul deosebite.

cu tot potentialul pericol – atât pentru vrăjitor cât și pentru clientii lui⁶³ –, lumea spirituală reflectată în papirusurile magice este mai benignă decât lumea căreia îi asociază Sfântul Luca vrăjitoria. Aceasta deoarece lumea papirusurilor magice este amorală. Vrăjitorul își poate pierde viața sau vreun mădular al trupului, dar acesta este un risc calculat, acceptat de bunăvoie, și întotdeauna ponderat de îmbietoarea perspectivă a vieții, bunăstării, sănătății sau iubirii. În universul creionat de papirusurile magice nu există nicio instanță care să-l judece pe vrăjitor, sau să-l condamne la o pedeapsă vesnică. Din contră, în scrierile lucanice și în alte opere iudaice sau creștine care împărtășesc o concepție dualistă despre puterile spirituale, amenințarea judecării atârână mereu, ca o sabie a lui Damocles, asupra capetelor vrăjitorilor. Pentru înălțarea de sine și pentru idolatrie Simon este amenințat cu nimic altceva decât osânda vesnică.

Sfântul Luca nu descrie practicile magice ale lui Simon, ci doar indică laconic că acesta făcea vrăji care îi uimeau pe samarineni (Fapte 8, 6-7.9-11.13). Tăcerea Sfântului Luca în această privință contrastează cu strădaniile apologistilor creștini de mai târziu de a arăta că între tehnicile și rezultatele minunilor săvârșite de taumaturgii creștini și cele ale vrăjitorilor nu există nicio asemănare⁶⁴. Sfântul Luca porneste de fapt de la asemănarea exterioară dintre minunile creștine și magie pentru a-și întocmi naratiunea în așa fel încât să sugereze că Simon n-a văzut nicio deosebire între ele. Dar în acest caz al lui Simon, ca și în cel al fiilor lui Sceva, concesiunea Sfântului Luca privitoare la similaritatea externă dintre minunile creștine și vrăjitorie este de fapt pretextul prin care protagonistii naratiunii infirmă orice fel de asemănare de esență între creștini și vrăjitori. Puterea creștinilor este total diferită de puterea satanică a vrăjitorilor. În timp ce aceasta din urmă poate

⁶³ Vrăjitoria era o ocupație periculoasă: spiritele pe care vrăjitorul le invoca pentru a-i sluji se puteau întoarce împotriva lui oricând. Pentru a evita această primejdie vrăjitorii foloseau diferite amulete. Vezi T. Hopfner, *Magia*, în A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 14, Stuttgart, 1928, col. 365-367. Pentru a ilustra această situație Hopfner citează următorul fragment: „zeita avea obiceiul de a-i ridica în aer pe cei ce săvârșeau acest ritual neprotejați de un descântec, și de a-i arunca apoi de la înălțime pe pământ”.

⁶⁴ Afirmarea superiorității minunilor creștine față de vrăjitorie se sprijinea pe două argumente principale: minunile creștine au un efect clar și de durată, pe când efectele vrăjilor sunt trecătoare și înșelătoare; și în al doilea rând, minunile creștine erau săvârșite prin cuvinte pline de putere, pe când vrăjile se făceau prin manipulări și incantantii. Pentru prezentarea izvoarelor vechi vezi A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Early Christianity*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972, p. 87-95; H. Remus, *Pagan-Christian Conflict Over Miracle in Second Century*, Patristic Monograph Series 10, Cambridge, 1983, p. 52-72.

Aspecte ale îmbuibării și ale postirii...

Postul este o călătorie duhovnicească, iar destinația oricărui post înseamnă pătrunderea și accesarea la darurile și lucrarea mântuitoare din taina liturgică a sărbătorii. Ne așază în condițiile vieții noi adusă și lucrată de Hristos². În Biserica primară postul era, îndeobște, o perioadă în care catehumenul se pregătea, se „antrena”, cu mai mult sânge decât la finalul perioadei de asceză să primească Botezul. Astfel, se distinge o legătură organică, unitară, între ceea ce postul mijlocește și viața cea nouă primită prin noua naștere de la Botez. Prin post omul își modifică ritmul existential, pătrunde și este pătruns de preludiul sărbătorii, a împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului. Viața creștinului sub coordonata postului este o încadrare cadentată în ritmul pregătire-împlinire. Dimensiunea pregătirii reprezentată de post, orientează ascetic viața creștinului. „Asceza, ca depășire și transfigurare a necesității ce robeste firea lumii, prin nevoile supraviețuirii, este osteneala de a deprinde firea cu Învierea”³. Astfel, văzut la scara vieții, postul pregătește omul pentru miracolul Învierii prin care Hristos schimbă, transformă „natura” intimă a morții (moarte ce nu își cedează locul din existența umană, imprimându-i dramatismul și tragedia neființei). Schimbarea interioară a morții se întâmplă în Trupul înviat al Domnului, în care moartea devine punte, trecere, paste, către Împărăția lui Dumnezeu. Doar în lumina înțelegerii că Hristos a Înviat și ne-a dăruit viața cea nouă se limpezeste semnificația Postului (care indiferent de sărbătoarea pe care o precede, în sine rămâne pilon liturgic al vieții celei noi) și a întregii Tradiții liturgice a Bisericii, care există înainte de toate „cu scopul de a ne ajuta să recăpătăm vederea și gustul acelei vieți noi”⁴. Postul se prefigurează ca pregătire pentru propria noastră trecere, pentru propriul nostru *pasti* către viața cea nouă în Hristos⁵.

Prin post omul își transcende insuficiența existentială. Adusă în limitele sale viața omului adăstă la malurile pocăinței – un prim reper în periplul devenirii întru ființă – și se redescoperă natura și vocația profundă a omului, aceea de a deveni la nesfârșit în Dumnezeu⁶.

Postul mijlocește reintegrarea omului în condiția paradisiacă, însă, spre deosebire de raiul primilor oameni, Edenul a fost la rândul său transformat în (ca) Împărăția lui Dumnezeu. Postul are un profund caracter hristic, iar simplei condiții a lui Adam cel necăzut îi ia locul omul refăurit în topitoarea lucrării de mântuire a

² *Ibidem*, p. 10.

³ Pr. Dr. Vasile Vlad, *Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, p. 77.

⁴ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 13.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

Vasile Vlad

Aspecte ale îmbuibării și ale postirii în perspectiva Sfântului Ioan Gură de Aur

Abstract

The study presents the problem of fasting in Saint John Chrysostom's view. The problem of fasting is a permanent concern in the saint's homilies representing the basis on which virtue and prayer could come into being authentically, marked by the Revelation. Saint John Chrysostom has always seen fasting as a way through which the fallen man can come back to his senses, can rediscover himself in the divine perspective of creation and can surpass his existential insufficiency. Nevertheless, man's restoration in Christ brought the ontological depths to fasting, fasting becoming an "ontophany". Prayer is organically connected with fasting and it has the power of washing away the sins and exorcizing the devil out of the human being. Prayer has always given man the chance of a virtuous life in Jesus Christ's light. Thus, prayer and fasting are both the basis of the spiritual life and of theology. Fasting and prayer save man and creation in God and place theology in the lively reality of grace. Theology can get rid of the limitations imposed by the scholastic rigor through fasting and prayer, becoming thus a chance of recovering the lost human condition for the alienated man and man's chance of rediscovering the reason of his own life and of the material creation, as well.

Keywords:

fasting, Saint John Chrysostom, Moral Theology, washing away of sins

Postul este parte a Tradiției liturgice a Bisericii, de aceea postirea înseamnă apartenență și participare la viața Bisericii. Prin post dobândim pocăința care este condiția creștinului, viața adevărată a sa¹.

¹ Alexander Schmemmann, *Postul Mare*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 9.

Aspecte ale îmbrăcii și ale postirii...

acestei vieți spirituale, este învățătorul nostru¹⁰. Se formează o imagine foarte limpede despre ce anume semnifică în profunzime actul de a posti. Caracterul de mare taină a vieții creștine duhovnicești. Abținerea, sau asceza pe care o aduce postul pare a îmbrăca adâncimi de nespus. Acestea abordează și asumă principiile ontice ale vieții.

Postul ca fire a omului înainte de cădere

Postul are în vedere înlăturarea păcatului. Originea păcatului, sau păcatul originar e prezent în actul nepostirii, al mâncării ca act rupt de realitatea vieții în Dumnezeu. Gravitatea nepostirii o arată Sfântul Ioan Gură de Aur în termenii izgonirii omului din rai. Păcatul în genere e pus pe seama unui regres existential, al unui eșec ontologic al omului și reducerea destinului său la materia lumii, o săturare și o fixare a vocației umane în materialitate. „Adam trebuia să păzească porunca și n-a făcut-o. A fost biruit de neînfrângerea pântecelui; n-a ascultat și a fost osândit la moarte. Vicleanul demon, vrăjmasul acela cumplit al neamului nostru, a văzut traiul din paradisi al celui dintâi-zidit, a văzut viața aceea lipsită de necazuri, a văzut că omul, îmbrăcat în trup, trăiește ca un înger pe pământ, de aceea, vrând să-l împiedice și să-l doboare, cu nădejdea unor mari făgăduinte, i-a luat omului și pe cele ce le avea în mâini. Atât de cumplit lucru este să nu rămâi în hotarele tale proprii, ci să dorești mai mult! Asta o arată un înțelept care spune: *prin pizma diavolului a intrat moartea în lume* (Întelepciunea lui Solomon 2, 24)”¹¹. Existența lui Adam în Rai, iar în Adam este cuprinsă întreaga natură umană, echivalează cu starea de post a firii umane. Dintru început condiția de a fi viu, de a fi în Rai, este cuprinsă în porunca de a nu mânca din pomul cunostintei binelui și a răului, adică de a posti de la rău (doar dacă Adam mânca din pom ar fi putut cunoaște răul, deoarece Dumnezeu este binele, iar de Dumnezeu avea cunostință). Astfel, a fi în rai înseamnă a fi în postire, iar a posti înseamnă a dobândi starea de rai a firii.

Adam era „îmbrăcat” cu trup, asuma în sine condiția materiei, însă trăia ca un înger, trăia pe coordonatele spiritualității. Vietuirea în dimensiunea trupească însă, nu însemna stihialitate, instinctivitate, determinare sub aspect carnal, ci, asemenea îngerului, Adam, avea materia pnevmatizată, trupul era înduhovnicit

¹⁰ Idem, *Primele patru omilii despre statui ale Sfântului Ioan Chrisostom*, traducere din original de Stoescu Apostol, Noua Tipografie „Profesională” Dimitrie C. Ionescu, București, 1908, p. 58.

¹¹ Idem, *Omilia la Facere, Omilia I, II*, în col. PSB, vol. 21, p. 33-34.

¹² Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 101.

lui Hristos. Omul dobândește astfel, prin post, o condiție teandrică. Hristificarea omului și a existenței este primul raport în care taina postului ne integrează.

Pentru a înțelege postul este necesar a-l aborda și a-l cunoaște din perspectiva pe care Dumnezeu o are asupra sa și raportul în care ne așează acesta în relație cu El. Lucrarea postului nu aparține în mod simplu puterii umanului, ci, se bazează pe ceea ce Mântuitorul face în noi ca mădulare ale Trupului Său. De aceea, unitatea de perspectivă a postului (a omului și a lui Dumnezeu) poate fi surprinsă doar în proximitatea *caracterului teandric* al postului, care ca orice altă slujire sau lucrare a Bisericii are structura prinsă în dinamica de Viață a Sfintei Treimi.

În *Omilia I* din „*Omiliile la Facere*” Sfântul Ioan Gură de Aur își începe vorbirea despre post ca „mamă a tuturor bunătăților, dascălul cuminteniei, și al întregii virtuți”⁷. Prin postire, spune Sfântul Ioan, omul accede la condiția binelui. Pentru a săvârși binele și pentru a te împărtăși de bunătăți trebuie să-ți fi integrat viața în casa postului. Origine a binelui, a virtuții, a cuminteniei, postul asumă în chip deplin cadrul relației omului cu Dumnezeu. Nu este vorba de o simplă încadrare axiologică a postului. Nu este vorba, de a deveni un performer în viața morală. Binele, virtutea nu sunt simple repere în care omul se acomodează, mecanic ori, pentru a da frâu liber nevoilor sale spirituale, ci, acestea presupun o integrare reală în viața omului a ceea ce este binele, virtutea. Astfel postul este epifanie a lui Dumnezeu ! care este Binele, prin care omul dobândește virtutea în chipul relației, participăției sale la izvorul vieții. *Viata* se dăruiește vieții noastre. Postul ca origine a acestei relații este condiție a îndumnezeirii. Pedagogia Sfântului Ioan îl îndeamnă a continua: „postul este seninătatea sufletelor noastre, podoaba bătrânilor, pedagogul tinerilor, învățătorul celor ce trăiesc în curăție trupească și sufletească. Postul împodobește ca o diademă orice vârstă și pe bărbați și pe femei”⁸. *Viata* descrisă ca eveniment al relației omului cu Dumnezeu înseamnă seninătate, podoabă, curăție, ridicarea vieții la noblețea regilor. Temelia vieții este duhovnicească, împlinirea vieții presupune întreaga înțelepciune și adevărata filozofie. Tuturor acestora postul li se arată ca fundament. „Iubesc postirea, fiindcă este maica întregii înțelepciuni și izvorul a toată filozofia”⁹; sau, „postul este temelia

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere, Omilia I, I*, traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru Fecioru, în col. P.S.B., vol. 21, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 32.

⁸ *Ibidem, Omilia II, I*, p. 39.

⁹ Idem, *Cele dintâi omilii la Facere, Cuvântul al 6-lea*, traducere din limba greacă veche și note de Adrian Tănăsescu-Vlas după textul editat în PG 54, 581-630, Editura Sophia, București, 2004, p. 75.

Aspecte ale îmbuibării si ale postirii...

cu mâncare a venit moartea pe lume? Iată, însă, că si mai târziu dumnezeiasca Scriptură învinuiește neconținut îmbuibarea cu mâncare si băutură. Uneori spune: *a sezut poporul de a mâncat si s-a îngrosat si a zvârlit din picioare cel iubit* (Deuteronom 32, 15). Locuitorii Sodomei au atras asupra lor urgia cea mare a lui Dumnezeu si din pricina asta, pe lângă celelalte păcate. Ascultă că o spune proorocul: *aceasta e fărâdelegea Sodomei, că s-au desfătat cu săturare de pâine* (Iezechiel 16, 49). Îmbuibarea este, deci, un fel de izvor, un fel de rădăcină a tuturor relelor¹⁵.

Prin îmbuibare moartea își află posibilitate de „a fi”. La baza esecului existential stă îmbuibarea ca săturare a ființei din, si cu, altceva decât viața ca pârțâsie la comuniunea cu Dumnezeu. Îmbuibarea încadrează omul într-o categorie reică. Semnificatia îmbuibării nu este epuizată de sensul acesteia de a mânca peste măsură sau fără măsură, desi, prima semnificatie are în vedere tocmai, conform celor spuse de Sfântul Ioan, iesirea din hotarele firii. A mânca, adică a săvârși actul prin care se întretine viața, nu se epuizează pe coordonatele biologiei. A mânca este înainte de toate relatia prin care omul îl arată pe Dumnezeu ca principiu al existentei.

Păcatul original sau nepostirea a însemnat actul de a mânca fără a vedea în hrană dependentă de Dumnezeu, si mutarea si asezarea din partea omului a centrului ființei sale în materia si stihialitatea hranei. Îmbuibarea firii este tocmai acest mod de a mânca, prin care hrana devine, în sine, sustinătoare vietii, principiul acesteia. După căderea lui Adam destinul umanității stă sub semnul îmbuibării. Omul se hrănește în permanentă cu moartea pătrunsă în fire si devine sclav al mâncării care neconținut îl determină, îl subjugă fără a sătura vreodată fiinta duhovnicească a omului.

Viata nu există decât la Dumnezeu iar omul e viu doar în relatie cu El. Rupt de Dumnezeu, mâncând înafara rânduielii, înafara legii Lui, omul își cultivă existenta pe coordonate anti-vocationale. Fără-de-legea lui Adam se perpetuează în istorie iar omul trăiește împotriva destinului său vesnic. Sfântul Ioan pune un accent pronunțat pe actul nepostirii si îl arată a fi pricină si origine a tuturor relelor. „Pe Adam neînfrânarea pântecelui l-a izgonit din rai; ea a adus potopul pe timpul lui Noe; ea a pogorât trăsnete peste sodomeni... Așa au ajuns iudeii să săvârșescă cele mai mari păcate, de la betie si de la traiul bun au alunecat în fărâdelegi”¹⁶.

¹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere, Omilia I, II*, în col. P.S.B., vol. 21, p. 33-34.

¹⁶ Idem, *Omilia la Matei*, traducere, introducere, indici si note de Pr. Dumitru Fecioru, *Omilia XIII, II*, în col. P.S.B., vol. 23, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1994, p. 154.

de harul lui Dumnezeu. Condiția îngerească este condiție a postirii și a orientării existenței înspre și întru Dumnezeu. Ipostasul uman nu era viciat, nu era împărțit, segmentat între murire (moarte) și viață. Tinderea lui Adam era doar spre viață, spre învesnicirea acesteia. Nu exista conflict în structura dihotomică a omului ca trup și suflet. Postul mijlocea în Adam unitatea dintre spiritual și material, mijlocea omului chipul îngeresc. În om exista o singură voință, o singură tindere, tânjire, și un singur izvor de viață: Dumnezeu. Omul se manifesta doar sub aspect duhovnicesc. Pâinea omului sau mâncarea sa, adică putinta de a trăi era viața pe care harul lui Dumnezeu i-o dăruia. A mânca din creație era act de relație cu Dumnezeu. „Lumea și hrana au fost create ca mijloc al comuniunii cu Dumnezeu, și numai dacă sunt acceptate pentru Dumnezeu vor naște viață”¹². Faptul că omul a fost zidit în dependentă de hrană, iar prin hrană dobândește subzistentă, întreținere a vieții sale, arată dependentă omului de izvorul hranei, de izvorul Creației, că el nu poate avea întru sine viață, ci participă prin chipul hrănirii la Cel care este în Sine Viata. „Hrana în sine, nu are viață. Numai Dumnezeu are Viață și este Viata. În însăși hrana Dumnezeu – și nu kaloriile – era principiul vieții. Astfel, a mânca, a fi viu, a-L cunoaște pe Dumnezeu, a te afla în comuniune harică cu El, erau unul și același lucru”¹³. Tragismul lui Adam a fost consecință a nepostirii lui, surprins în actul mâncării, sau mai bine zis, a întreținerii vieții sale, a viețuirii și ființării sale separat, rupt de principiul haric al existenței. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază întoarcerea omului de la Dumnezeu, către actul în sine de a mânca, către lume, și autonomizarea de Dumnezeu atât a sa cât și a creației, prin faptul că omul își iese din *fire*, își depășește hotarele proprii (de făptură a lui Dumnezeu), adică, caută sensul și rostul existenței înafara lui Dumnezeu. Își axează centrul ontologic în pământul din care a fost zidit. Hainei harului îi preferă haina de piele, haina instinctivității. Din izvor de viață, de relație ontologică între Dumnezeu și om, hrana, devine mijloc prin care moartea pătrunde atât în natura umană cât și în creația întreagă, de acum lumea în totalitatea ei va exprima esecul existential al omului și va fi fondul pe care omul va perpetua moartea în istorie. Adam săvârșeste „păcatul păcatelor” prin instaurarea regimului de viață fără de Viață – pronunță verdictul morții în interiorul vieții¹⁴.

Îmbuibarea firii

Dacă a posti înseamnă a fi în rai, a nu posti înseamnă a fi în iad. În sensul acesta continuă Sfântul Ioan : „Ai văzut, iubite, că de la început din pricina îmbuibării

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 102.

Aspecte ale îmbuibării si ale postirii...

zguduit cetatea Ninivei si au dus-o aproape de pieire. Postul iarăsi a întărit cetatea.”²⁰.

Îmbuibarea sau nepostirea nu privește atât mâncarea, atât pâinea si băutura în sine, cât contrafacerea acestora în sursă a vietii. Astfel, îmbuibarea, în profunzimea sa, are în vedere orice act fiintial, orice gând care nu își poate revendica deplina comuniune de viață cu Dumnezeu.

Adevăratul post sau porunca postului

Postul se găsește pe coordonata relatiei de participatie la viata lui Dumnezeu. Fîrea umană în post este revendicată sub toate aspectele, iar existenta omului stă sub semnul raportului hrană – viață – Dumnezeu. Dacă nepostirea rupe comuniunea cu Dumnezeu, cu viata, ca eveniment al prezentei personale a lui Dumnezeu în creatie, postul, reasează pe om în dimensiunea de Viață a Sfintei Treimi.

Postul repară betesugurile firii, învată pe om virtutea, îi este ghid spre mântuire. Porunca postului reprezintă pentru întreg omul – în sensul că firea umană este văzută ca un singur om, o singură natură umană în mai multe ipostasuri – calea destinului său. Prin porunca postirii, Dumnezeu, îi croieste lui Adam mântuirea. Omul îmbrăcat în haina Duhului, omul duhovnicesc, omul în care dimensiunea spirituală asumă si pnevamtizează materia trupului dar deopotrivă asumă si înduhovnicește întreaga creatie, doar prin postire poate participa la Izvorul a tot ce viază. „Că după cum îmbuibarea cu mâncare este pricină si prilej de nenumărate rele pentru oameni, tot asa si postul si dispretul pântecelui ne este întotdeauna pricină de nespuse bunătăți. La început, când Dumnezeu a făcut pe om, stiind că postul trebuie să-i fie mai cu seamă leacul pentru mântuirea sufletului, îndată, chiar de la început, i-a dat celui întâi-zidit această poruncă si i-a zis: *din tot pomul cel din rai să mîncati, dar din pomul cunostintei binelui si răului să nu mîncati* (I Corinteni 6, 10). Icoană a postului a fost spusa: *Din aceasta mănâncă!* si: *Din aceasta nu mîncă!*”²¹

Însăsi starea omului de după cădere atunci când omul se apropia de Dumnezeu, când omul devenea prooroc si drept înaintea lui Dumnezeu, era posibilă doar prin reiterarea drumului de îndumnezeire al lui Adam cel din rai. Anume, dreptii Vechiului Testament se nevoiau prin post. O prefigurare a postului ca fire

²⁰ Idem, *Omilia la Postul Mare*, versiune românească îmbunătătită, pornind de la editia tradusă si îngrijită de Episcopul Roman Melchisedec (1893), în colectia „Comorile Pustiei”, vol. 19, Editura Anastasia, 1997, p. 37.

²¹ Idem, *Omilia la Facere, Omilia I, II*, în col. P.S.B. vol. 21, p. 33.

Pricină a tot păcatul, îmbuibarea este cauza stricăciunii firii, a mortalității ei („din toti pomii din rai poti să mănânci, iar din pomul cunostintei binelui si răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negresit!” – Facerea 2, 16-17), „pentru că Adam nu s-a supus, au urmat moartea, grijile, suferintele si o viață mai grea decât orice moarte... Moartea a intrat în om pentru că a nesocotit postul”¹⁷. „Betia si îmbuibarea, prin tirania patimii, ne leagă mâinile la spate si ne dau patimii, ca unei cumplite stăpâne, prizonieri si robi... Adam nu a ascultat de porunca postului, pentru aceasta moarte, griji, osteneți, supărări si o viață mai împovărătoare decât moartea; pentru aceasta spini si ciulini; pentru aceasta, oboseți, dureri si o viață plină de chin”¹⁸.

Nu este întâmplător accentul pe care îl pune Sfântul Ioan asupra nepostirii si legătura acesteia cu moartea. În hrană în mod firesc, omul, identifică viață, energie vitală. Pervertirea centrului sau izvorului vietii si mutarea acestuia în materia lumii, aduce pe om în stadiul în care actul hrănirii se identifică cu hrănire din moarte. Omul nu mai mănâncă ca semn al dependentei de Creatorul său, în care vede pe Dăruitorul vietii sale iar mâncarea ca unul dintre darurile Lui, ci, mănâncă ca să nu moară.

Sursă a vietii, hrana, odată pervertită, devine proces al mortii si al fărâdelegii, al greutateii si îngrosării firii pentru har. Cum cea mai puternică dorință e cea de a trăi, hrana, ca materie vie din punct de vedere biologic, însă nu si din perspectivă duhovnicească, se identifică cu această dorință. Dorinta de a trăi este astfel, si ea, deturnată din rostul ei si transformă hrana si plăcerea de a mânca în centru al patimilor în care îmbuibarea exprimă cel mai bine acest mod de viață pătimas. În acest sens tâlcuieste Sfântul Ioan cuvântul proorocesc al Scripturii: „cu toate că păcatul sodomenilor era desfrâul, totusi în neînfrânarea pântecelui își au originea si o pedeapsă si alta”¹⁹ sau, atunci când vorbește despre îmbuibare, Sfântul Ioan o numeste „un fel de izvor” „un fel de rădăcină” al tuturor relelor punându-o în opozitie cu postul, ea este antipodul postirii : „Asadar, vezi cât de adevărat este ceea ce zic eu, că cineva nu trebuie să se teamă de post, ci să se teamă de viata cea desfătăată, de lăcomie si de îmbuibare. Îndoparea si îmbuibarea au

¹⁷ Idem, *Problemele vietii*, traducere de Cristian Spătăreanu si Daniela Filioreanu, Editura Egumenita, p. 349.

¹⁸ Idem, *Omilia despre Pocăintă*, traducere din limba greacă de Pr. prof. Dumitru Fecioru, *Omilia a V-a*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1998, p. 79-81.

¹⁹ Idem, *Omilia la Matei*, traducere, introducere, indici si note de Pr. Dumitru Fecioru, *Omilia XIII, II*, în col. PSB, vol. 23, p. 154.

Aspecte ale îmbuibării si ale postirii...

Nevoia de postire nu este doar a firii căzute ci este conditie si a îndumnezeirii si a păstrării vietii în desăvârșire ontologică. „Dacă si în Paradis era nevoie de post, cu atât mai mult este nevoie în afara sa. Dacă înainte ca omul să fie rănit sufleteste, postul era pentru el medicament, cu atât mai mult este medicament acum, când sufletul său este rănit de păcat. Dacă înainte să înceapă războiul poftelor, era absolută nevoie de post, cu atât mai multă nevoie este acum, când suntem în război cu diavolul. Dacă Adam se supunea acestei porunci, nu ar fi mai auzit cuvintele: pământ esti si în pământ te vei întoarce (Facerea 3, 19). Pentru că Adam nu s-a supus, au urmat moartea, grijile, suferintele si o viață mai grea decât orice moarte.

Vedeti cum Dumnezeu Se supără atunci când postul este disprețuit? Si nu puteti să vă închipuiti cât Se bucură El când tinem post. Moartea a intrat în om pentru că a nesocotit postul si este scoasă din el tot prin post²⁴.

Necesitatea postului în lupta cu moartea apartine nu doar conditiei edenice a lui Adam, si nici doar firii căzute, ci si omului restaurat în Hristos, care se întăreste în lupta cu păcatul tot prin post. „De aceea a postit si Iisus, nu că avea nevoie de el, ci ca să ne învete pe noi. Pentru că păcatele săvârșite înainte de botez au adus robia pântecelui, Iisus – ca un doctor priceput, care porunceste unui bolnav pe care l-a făcut sănătos să nu mai săvârșească faptele din pricina cărora s-a îmbolnăvit – introduce după botez postul²⁵. „Că si Domnul nostru Iisus Hristos, si El, după ce a postit patruzeci de zile, a început lupta cu diavolul, dându-ne tuturor pildă, ca să ne înarmăm cu postul; si după ce ne-am întărit cu postul să pornim în lupta cu diavolul²⁶.

Postul unifică omul, stârpește conflictul dintre trupesc si sufletesc, alungă patimile, tămăduieste firea de boala păcatului, hrănesti si întăreste sufletul. În post omul își redobândește libertatea în fata stihialității iar postul se face spătură prin care harul vindecă firea. „Nouă ne e dulce primăvara postului fiindcă obisnuieste a domoli talazuri nu de ape, ci de poftes dobitocesti si ne pune cunună nu din flori, ci de haruri duhovnicesti... Rândunica, venind, nu goneste iarna precum goneste postul, venind, iarna patimilor cugetului nostru. Nu se mai luptă sufletul cu trupul, nici se mai răscoală robul împotriva stăpânului, ci tot acest război al trupului se curmă²⁷.

²⁴ Idem, *Problemele vietii*, p. 349.

²⁵ Idem, *Omilia la Matei, Omilia XIII, II*, în col. PSB, vol. 23, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1994, p. 154.

²⁶ Idem, *Omilia la Facere, Omilia I, II*, în col. PSB, vol.21, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1987, p. 34-35.

²⁷ Idem, , *Cele dintâi omilii la Facere, Cuvântul întâi*, Editura Sophia, Bucuresti, 2004, p. 8.

a omului este arătată în descăltarea lui Moise în fata rugului aprins. Condiției umane de a fi în esec existential îi corespund încălțările de piele ale firii cuprinse de nepostire, iar lepădarea lor arată postirea firii. Se dezbracă/descaltă condiția muritoare spre a se descoperi starea omului creat de Dumnezeu. În fata lui Dumnezeu omul nu poate fi revendicat ca muritor și stricăcios ci, ceea ce omul este, se descoperă prin îmbăierea în apele postului. Întâlnirea zidirii cu Dumnezeu este realizată pe coordonatele în care Acesta a creat-o, mai precis pe coordonatele postului. Postul reprezintă punctul de întâlnire, de apropiere, între om și Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Ioan arată postul ca poruncă a mântuirii, care izgoneste slăbiciunile morții dobândite prin cădere. „Vă amintesc că cei doi mari proroci ai Vechiului Testament, Moise și Ilie, cu toate că aveau mare îndrăzneală la Dumnezeu, prin virtuțile lor, posteau adesea, iar postul îi apropia de Dumnezeu.

Chiar și cu mult înainte de ei, la începuturile creației, atunci când Dumnezeu l-a plăsmuit pe om, i-a dat de îndată porunca să postească. Dacă Adam ar fi păzit această poruncă avea să se mântuiască. *Din totii pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunostinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negresit* (Facere 2, 16-17). Aceasta nu era alta decât porunca de a posti²².

Istoria poporului ales stă sub semnul postului. Dumnezeu pregătește permanent pe cei pe care i-a ales prin post, vremurile de cumpănă ori cele în care Dumnezeu se revelează pe Sine sunt caracterizate de asemenea de o înainte mergere a postului. „Moise a putut să ia plăcile legii după ce a postit patruzeci de zile. Dar când, la coborârea de pe munte, a văzut nelegiuirea poporului, a aruncat la pământ și a sfărâmat plăcile pe care cu atâta înfrânare le dobândise, pentru că a socotit că este nebunie ca un popor beat și nelegiuit să primească legea Stăpânului. De aceea acest proroc minunat a avut iarăși nevoie de alte patruzeci de zile de post ca să poată primi și aduce de sus alte plăci în locul celor sfărâmate din pricina fărâdelegii poporului. Marele Ilie a postit tot atâtea zile; și, pentru că a postit, a scăpat de tirania morții, s-a urcat la cer cu o căruță de foc și nici până azi n-a știut ce-i moartea. Iar Daniil, bărbatul doririlor, după ce a postit multe zile, a fost învrednicit de acea minunată vedenie; a pus frâu furiei leilor și i-a făcut blânzi ca niște oi, nu schimbându-le firea, ci schimbându-le vointa, cu toate că le rămăsese cruzimea. Ninivitenii, apoi, folosindu-se de post, au schimbat hotărârea Stăpânului. Au pus la post nu numai pe oameni, ci și pe animale; și așa, despărțindu-se fiecare de obiceiurile lui rele, au aplecat spre milostivire pe Stăpânul tuturor²³.

²² Idem, *Problemele vieții*, p. 348-349.

²³ Idem, *Omilia la Facere, Omilia I, II*, în col. P.S.B., vol. 21, p. 34-35.

Aspecte ale îmbuibării și ale postirii...

trupească ci e păcat al duhului împotriva cărnii și al trupului împotriva duhului și este fixarea vietii în registrul trecătorului, tot așa lucrarea postului nu tine doar de simpla abținere de la hrană, ci, are în vedere realitatea duhovnicească a omului. Postul de alimente nu face decât să confirme faptul că omul este și altceva decât trup, anume, că este făptură duhovnicească creată pentru îndumnezeire. Natura tainică a creației, rațiunea divină din ea, nu rezidă în trupul devenirii, în stricăciune, ci, întreaga zidire este făcută spre a fi transparentă slavei lui Dumnezeu. Adevăratul post nu poate fi epuizat sub aspect culinar, ci, sensul profund al postului se descoperă a fi belsegul și satietatea firii în tinderea acesteia într-un îndumnezeire, adică dobândirea unui mod ontologic nou. „Cinstea postului nu este abținerea de la mâncare, ci fuga de păcate. A nu vedea în post decât o simplă abținere de la mâncare, înseamnă a-l batjocori. Tu postești? Arată-mi prin faptele tale!... Dacă vezi un sărac, ai milă de el; dacă vezi pe dusmanul tău, împacă-te cu el; dacă amicul tău săvârșeste o faptă vrednică de laudă nu-l invidiază; dacă ochii tăi zăresc o femeie frumoasă, treci înainte”³². „Eu însă înțeleg nu postul cel obișnuit, ci postul cel adevărat, adică nu numai înfrânarea de la mâncare, ci încă și înfrânarea de la păcate; căci nu singur bucatelor în sine, ci numai postul cel adevărat poate mântui pe om. Asadar, pentru ca noi să nu ne osândim în zadar și să ni se răpească folosul postului, să cercetăm cum și în ce chip trebuie să postim. Fariseul acela din Evanghelie încă postează, dar aceasta nu i-a folosit la nimic, ci s-a întors desert la casa sa, pe când vamesul, care nu postise, l-a întrecut. Ninivitenii au postit și iarăși au dobândit harul lui Dumnezeu. Dar și jidovii posteau, fără ca aceasta să-i fi mântuit... Era oare postul lor [...] al ninivitenilor...] numai înfrânare de mâncare și îmbrăcarea hainelor de jale? Nicidecum, ci era o schimbare a toată viața lor... Nu numai gura ta trebuie să postească, ci încă și ochii și urechile, picioarele și mâinile și toate membrele trupului tău... Privirea este mâncare ochilor. Dacă privirea este neiertată, păcătoasă, vatămă postul, ducând tot sufletul la pierdere... Tu te înfrânezi de la carne. Bine. Dar nu-ti lăsa nici ochii a căuta la pofta cărnii...”³³. „Toată grija noastră să ne fie pentru mântuirea sufletului, cum am putea înfrâna săltările trupului, ca să postim cu adevărat, adică să ne oprim de la rele, acesta este postul. Că pentru aceasta ne oprim de la bucate, ca să înfrânăm țăriia trupului, să facem calul mai ușor de strunit. Se cuvine ca acela care postește mai înainte de toate să-și înfrâneze mânia, să fie învățat bun și blând, să aibă

³² Idem, *Primele patru omilii despre statui ale Sfântului Ioan Chrisostom*, Noua Tipografie „Profesională”, Dimitrie C. Ionescu, București, 1908, p. 60.

³³ Idem, *Omilia la Postul Mare*, Editura Anastasia, 1997, p. 82-85.

Postul înaltă mintea și o face cunoscătoare de Dumnezeu, hrănește fiinta omului cu iubirea de Dumnezeu, aduce în om neatârănarea vesniciei. „Postul este hrană sufletului; și după cum hrana îngrasă trupul, tot așa și postul face mai puternic sufletul, îl face mai ușor, îi dă aripi, îl face să stea la înălțime, să se gândească la cele de sus și să se ridice mai presus de plăcerile și dulcetile acestei vieți. Și după cum corăbiile usoare străbat mai iute mările, iar dacă sunt încărcate peste măsură se scufundă, tot așa și postul face mai ușoară mintea și o pregătește să străbată cu ușurință oceanul acestei vieți; o face să se îndrăgostească de cer și de cele din cer, să socotească o nimic pe cele din lumea aceasta și să treacă pe lângă ele cu mai multă nepăsare decât pe lângă umbră și vis”²⁸. Libertatea este stare a firii care se obține în urma postului. Dacă îmbuibarea lega pe om de moarte, postul îl eliberează de orice fel de legătură, asează omul în nedeterminare față de o materie care mai înainte îl rupea de Izvorul Vieții și îl înrobaea puterii patimilor. „Trebuie mai degrabă să ne temem de mâncarea multă, mai ales atunci când este însoțită de betie, pentru că ea ne supune patimilor, în vreme ce postul, dimpotrivă ne scapă de patimi și ne dăruiește libertatea duhovnicească. De ce dovadă a binefacerilor postului mai avem nevoie, atunci când stim că el luptă împotriva diavolului și ne izbăvește de robia păcatului?”²⁹. „Betia și îmbuibarea, prin tirania patimii, ne leagă mâinile la spate și ne dau patimii, ca unei cumplite stăpâne, prizonieri și robi; postul, însă, găsindu-ne legați și înrobiți, ne dezleagă legăturile, ne scapă de tiranie și ne readuce la libertatea de mai înainte”³⁰. Prin post omul își depășește determinările lumii fenomenale „adu-ți aminte mereu de puterea postului și primește-l cu sufletul deschis, pentru că este nebunie curată să ne îndepărtăm de el, atunci când și de colții leilor fereste, și de foc scapă, și pe diavoli îi îndepărtează, potolind vâpaia patimilor, linistindu-ne gândul și aducându-ne și alte binefaceri”³¹.

Omul se sfînteste, primește puterea de a se desăvârși, de a alunga moartea din adâncul firii doar prin postirea de la păcat. Aceasta este adevărata stare de postire. Precum îmbuibarea nu înseamnă doar lăcomie a pântecelui spre hrana

²⁸ Idem, *Omilia la Facere, Omilia I, IV*, în col. P.S.B., vol.21 Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 35-36

²⁹ Idem, *Problemele vieții*, traducere de Cristian Spătăreanu și Daniela Filioareanu, Editura Eumenita, p. 348.

³⁰ Idem, *Omilia despre Pocăință, Omilia a V-a*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 79-81.

³¹ Idem, *Problemele vieții*, traducere de Cristian Spătăreanu și Daniela Filioareanu, Editura Eumenita, p. 350.

Aspecte ale îmbuibării si ale postirii...

Miscarea omului în existentă este o permanentă tensiune între îmbuibare si postire. Între trupul păcatului si duhul de sfințenie a postului. Prin îmbuibare omul se însingurează de Dumnezeu, de lume si de sine însusi si devine pricină a mortii si organ al păcatului, în schimb, prin postire omul recuperează duhovniceste viata sa, atât în imediatul vietii dar mai ales în vesnicie făcându-se alăută si Biserica a Duhului Sfânt. Asceza postului nu vizează a omorî sau a chinui firea, ci, dimpotrivă, înaltă, curătă si sfințeste firea. Asceza se resimte ca o povară din cauză că rupe umanul din ritmul inertial al îmbuibării instalate prin păcat, îl scoate de pe orbita mortii ce tinde a se învesnici. Pare a fi durere însă, este vindecare si bucurie, întrucât aseză pe om în rosturile sale.

Postul este mijloc de pătrundere a ordinii divine în haosul creat de nepostire. „Prin post Moise dă legea poporului lui Dumnezeu. Prin post Ilie merită apoteoza carului de foc, Daniel împlânzeste leii, cei trei tineri evrei ce postesc, împlânzesc flăcările focului prin virtutea lor de cumpătare si de post”³⁸.

Taina rostului si sensului pentru care a fost creat omul își descoperă dezlegarea în postire deoarece „postul este vietuirea neînstrăinată de Dumnezeu”, în apropierea lui Dumnezeu adâncul fiintial al omului este actualizat. Dacă izgonirea din rai a omului l-a înstrăinat pe om de Dumnezeu, iar această alienare a însemnat întunecarea chipului lui Dumnezeu din el si aparitia în om a unei dedublări – prezenta demonică pătrunsă în fire – prin post lucrarea de mântuirea a lui Dumnezeu cu făptura sa, îl revendică pe om în întregime. „Dumnezeu, la început, când a făcut pe om, l-a dat de îndată în bratele postului, încredintând postului, ca unei mame pline de iubire si unui preabun dascăl, mântuirea omului”³⁹.

În sensul celor afirmate până acum se poate conchide că viata ca eveniment atât al actului creator al lui Dumnezeu cât si ca pătrundere a vesniciei vietii Sfintei Treimi în lume, ia chipul postului, iar prin post omul asumă până la transfigurare realitatea materială, rostul său fiind acela de a o pune în comuniune cu Viata vesnică⁴⁰. Pe de altă parte îmbuibarea este lipsirea de această viață si fundamentarea existentei în ceea ce reprezintă această absenta a Vietii lui Dumnezeu, devenirea fiintei întru moarte. Între post si îmbuibare este tensionată vesnicia ca viață ori ca moarte.

³⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere din limba franceză de diacon Gheorghe Băbut, Editura Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 469.

³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii despre Pocăintă, Omilia a V-a*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1998, p. 79-81.

⁴⁰ Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul 3, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1997, p. 237.

inima zdrobită, să smulgă din minte gândurile poftelor celor rele, să aibă înaintea ochilor ochiul cel neadormit al lui Dumnezeu și scaunul cel drept de judecată; să fie mai presus de bani, să fie darnic atunci când face milostenie și să izgonească din sufletul său orice răutate față de semenul său... Ai văzut, iubite, care este postul adevărat? Asa să postim și să nu gândim fără rost ca foarte mulți, care mărginesc postul la atâta numai că stau nemâncati până seara. Nu ni se cere atâta nouă, ci ca împreună cu oprirea de la mâncăruri să ne oprim și de la faptele care ne vatămă și să ne dăm multă sânguintă pentru săvârșirea faptelor celor duhovnicești. Cel care postește trebuie să fie smerit, linistit, blând dispretuitor al slavei vieții celei de aici. Cum a dispretuit trupul, așa se cuvine să dispretuiască și slava desartă și să se uite numai la Acela Care cercetează inimile și rărunchii (Psalmul 7, 10); să se roage cu toată sânguinta, să se mărturisească lui Dumnezeu și să se ajute după putere prin facere de milostenii³⁴. Postul fără a fi duhovnicesc nu are nici o valoare ci mai mult chinuiește și osândește trupul. „Ce folos ai de post și de privegheri, când limba îți este beată și se hrănește la o masă mai necurată decât mâncarea câinilor, fiind mâncătoare de sânge, vărsând dintr-înșă bale și gura făcându-se jgheab de scurgere a murdăriilor sau poate cu mult mai spurcată? Acestea eu le spun nu îngrijindu-mă de cei ce aud vorbindu-se rele pe nedrept pe socoteala lor, căci aceia sunt vrednici și de cununi când sugeră cu bărbăție cele vorbite împotriva lor – ci de voi ce le vorbiti...³⁵. Toate simturile omului sunt datoare să postească, ca unele prin care omul devine părtaş la realitatea, fie prin păcat fie prin virtute. „Postul de alimente este fără îndoială pretios și necesar, însă este un altul încă mai de lipsă: postul patimilor. Să facem să postească mândria noastră, avaritia noastră, voluptatea noastră, poftele arzătoare ale trupului nostru. Să facem să postească ochii noștri, urechile noastre, limba noastră, simturile noastre, inima noastră³⁶. Postul are putere sfântitoare, în prezenta sa păcatul este alungat iar viața este reînnoită. „Si de unde-i vine postului această putere extraordinară de sfintire? Din aceea că, deodată, el slăbește și deprimă forțele trupului păcatului și-i dă sufletului o nouă vigoare³⁷.

³⁴ Idem, *Omilia la Facere, Omilia VIII, V-VI*, în col. P.S.B., vol.21 Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 104-105.

³⁵ Idem, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni, Omilia XLIV*, ediție revizuită de Constantin Făgeteanu, Editura Sophia, București, 2005, p. 475.

³⁶ Idem, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere din limba franceză de diacon Gheorghe Băbut, Editura Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 447.

³⁷ *Ibidem*, p. 469.

Lucian Farcasiu

Sfântul imnograf Roman Melodul. Elemente de biografie si opera sa imnografică

Abstract

The present study analyses the information concerning the biography and the hymnographical work of Saint Roman the Melod, underlining the contribution of this hymnograph to the development of the liturgical hymnography. Moreover, the hymnographical creation of Saint Roman is analyzed, too, from the point of view of the language he used, as well as from that of the theological elements that his hymns develop.

Keywords:

liturgical hymnography, theological elements, Saint Roman de Melod.

I. Elemente de biografie

Izvoarele istorice despre viata si activitatea Sfântului Roman Melodul sunt foarte putine, ele aducând „mai degrabă o privire teologică asupra vietii lui, decât una istorică”¹. Aceste izvoare istorice sunt: *Sinaxarul zilei de 1 octombrie*²,

¹ Cristina Rogobete si Sabin Preda, *Imnografia, teologia doxologică a Iconomiei*, în Sfântul Roman Melodul, *Imne*, Editura Bizantină, Bucuresti, 2007, p. 23.

² Redăm în continuare continutul Sinaxarului: „Acest dintre sfinti părintele nostru Roman, a fost din Siria, cetatea Emesienilor, diacon făcându-se al sfintei Biserici din Berit. Deci mergând la Constantinopol, în zilele împăratului Anastasie, a rămas la Biserica Preasfinteia Născătoare de Dumnezeu cea din Chir, petrecând cu evlavie si priveghind toată noaptea la slujba Vlahernelor. Si după săvârșirea slujbei de acolo, iarăși se întoarcea în Chir, unde si darul alcătuirii condacelor a luat, arătându-i-se în vis Preasfânta Născătoare de Dumnezeu si dându-i o bucată de hârtie, îi porunca să o mănânce; deci i se păru că deschise gura si înghiti hârtia; si fiind praznicul Nasterii lui Hristos, îndată cum se deșteptă, suindu-se în

Concluzii

Întreaga operă a Sfântului Ioan e cuprinsă și insuflată de dăruirea vieții sale înspre idealul de creștin de trăire. Inevitabil viața și-a răsfrânt asupra scrierilor, care astfel, au devenit mod viu de întâlnire a lui Hristos.

Postul a fost o constantă a omiliilor Sfântului Ioan, fundamentul pe care virtutea și îndeosebi rugăciunea s-au putut naște autentic, într-un cadru marcat de Revelație. Prin post, Sfântul a înțeles permanent modalitatea prin care omul căzut își reintră în fire, se regăsește în perspectiva divină a creației, își depășește insuficiența existențială. Dar, abia cu restaurarea omului în Hristos, postul, și-a descoperit profunzimea ontologică, fiind o „ontofanie”. Pentru că, doar în raport cu postul, omul a putut să discearnă ce anume înseamnă existența, care este natura ei și mai ales care este Izvorul ei. Tuturor acestora, postul a răspuns așezând omul în comuniune cu Dumnezeu. În legătură cu postul Sfântul Ioan a subînțeles organic prezența și rugăciunea. Aceasta, a ocupat o foarte mare parte a cugetărilor Sfântului Ioan, care, a surprins caracterul ei despătitor și de exorcizare a diavolului din firea umană. Rugăciunea a încadrat omul pe linia trăirii virtuozității și l-a descoperit în lumina vieții lui Hristos. Dar, la fel ca postul, rugăciunea nu este ceva care se identifică în afara miezului fapturii umane, ci, rostul ei este de a actualiza adâncul ființial al omului. Dacă postul așeză ființa omenească în matca ei, rugăciunea realizează persoana umană, în raport cu participatia omului la Dumnezeu. Sfântul Ioan precizează că rugăciunea curată este taina inimii, taina persoanei, iar din acest adânc trebuie să izvorască legătura de comuniune cu Dumnezeu. De aici, din această întrepătrundere, teologia vieții concrete își află posibilitatea de a fi.

Astfel, rugăciunea și postul sunt deopotrivă temeiuri ale vieții duhovnicești și ale teologiei. Postul și rugăciunea recuperează omul și creația în Dumnezeu și înscriu teologia într-o realitate vie și harică. Prin post și rugăciune teologia are posibilitatea de a ieși din limitele impuse de rigoarea scolastică academică, putându-se constitui ca sursă a regăsirii omului înstrăinat de propria sa condiție și a regăsirii sensului pentru care există și el și creația materială.

Sfântul innograf Roman Melodul...

Sfântului, acesta nu a fost străin de creștinism, încă din copilărie: „Din tinerețe dându-te pe sineți cu totul lui Hristos, ai urmat Lui, luminându-ți gândul cu raze de lumină, Romane”¹¹. Expresia „dându-te pe tine cu totul lui Hristos”, alături de alte afirmatii din canonul Sfântului, ca de pildă: „ai avut vietuire fără de trup, fiind în trup”¹², sau numirea sa din Sinaxar: „preacuviosul părintele nostru Roman”¹³, ne lasă de înțeles că a fost călugăr, necunoscându-se dacă tunderea sa în monahism a avut loc la Edesa, sau mai târziu, la Constantinopol, sau cel mai probabil la Berith, în Siria.

Sfântul Roman a fost însoțit în întreaga sa viață de intervenția minunată a Maicii Domnului. Mai întâi a fost paraclisier în Biserica din Berith, fiind apoi sfințit ca diacon. După aceea, a mers la Biserica Preasfintei Născătoare de Dumnezeu din Cyr unde se nevoia în post și în curăție, și mai ales, în privegheri de toată noaptea, petrecute la Biserica din Vlaherne, dimineata revenind la Cyr.

Știm din viața Sfântului Roman că a venit la Constantinopol pe vremea împăratului Anastasie I (491-518)¹⁴. După unii cercetători este foarte probabil ca poetul să fie identificat cu un cleric cu același nume care a fost rânduit preot și defensor bisericesc (εκκλησιαστικος) în anul 536 la Biserica Sfânta Sofia. Preotul acesta amintit cu numele de Roman primește ordin să aducă la Constantinopol pe Antim, împotriva căruia era organizată o adunare. Rapoartele alcătuite în acest sens de preotul Roman depășesc ca întindere alte rapoarte asemănătoare din acea vreme, ceea ce constituie un motiv în plus ca autorul lor să fie considerat chiar Roman Melodul, ele distingându-se prin tonul și figurile poetice specifice acestui melod¹⁵. Cu toate acestea, ipoteza hirotonirii sale într-un preot, rămâne

¹¹ *Mineiul pe Octombrie*, ziua 1, Utrenia, Canonul, Cântarea 1, tropar 2, p. 10.

¹² *Ibidem*, Cântarea a VIII-a, tropar 3, p. 18.

¹³ *Ibidem*, Sinaxar, p. 15.

¹⁴ În ceea ce-l privește pe împăratul Anastasie, majoritatea cercetătorilor au întâmpinat dificultatea de a putea preciza concret perioada în care poetul se afla la Constantinopol, unii socotind că este vorba despre perioada domniei împăratului Anastasie I, în vreme ce alții socotesc că este vorba despre perioada domniei împăratului Anastasie al II-lea. În acest sens, W. Christ susține că Roman și-a desfășurat activitatea în vremea împăratului Anastasie al II-lea, argumentând în acest sens prin evoluția bruscă a troparelor, apărute în sec. al V-lea și care ating apogeul în vremea Sfântului Roman, pe de o parte, iar pe de altă parte prin referirile la erezia monotelită din unele imne ale Sfântului, toate acestea nefiind corespunzătoare epocii împăratului Anastasie I. Dimpotrivă, Pitra, îl socotește pe Roman contemporan al împăratului Anastasie I, considerând că erezia celor două vointe în Hristos derivă din teologia Întrupării, cunoscând o dezvoltare treptată până în sec. al VII-lea. Această ipoteză a plasării activității melodului în vremea domniei Împăratului Anastasie I este susținută de o descoperire recentă a lui Papadopoulos Kerameus care, printr-un manuscris grecesc

slujba Sfântului din Mineiul lunii Octombrie, ziua 1 si un fragment de *Condac* alcătuit în cinstea Sfântului³.

Despre viața Sfântului Roman cunoaștem astfel că este născut în Siria, la Emesa, la sfârșitul secolului al V-lea (cel mai probabil, în jurul anului 485⁴) se pare că dintr-o familie de evrei⁵. Alți cercetători sunt însă de părere că a fost sirian⁶, datorită faptului că s-a născut în Siria. Alții, dimpotrivă, susțin că a fost grec⁷. Oricum, indiferent de adevărata origine a Sfântului Roman, important rămâne faptul că „Magul elino-sirian”, după cum îl numea poetul grec Odisseas Elitys, „a venit din Siria și a fermecat prin limba lui poetică greacă, întregul Constantinopol”⁸. Astfel „în poezia lui se pot constata deopotrivă gândirea ebraică a Scripturii, darul poetic al sirienilor și forta de expresie a limbii grecești”⁹.

Datorită originii sale iudaice, unii cercetători susțin că s-ar fi botezat abia la maturitate¹⁰. Cu toate acestea, potrivit alcătuirilor imnografice din Canonul

amvon, începu a cânta: *Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naste...* Acesta a făcut și condacele celorlalte praznice, încă și a sfinților celor mari; așa că multimea condacelor care s-au făcut de dânsul este mai mult de o mie; apoi cu pace a adormit”; (a se vedea în acest sens *Mineiul pe Octombrie, ziua 1*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 15-16).

³ Este un fragment de *Condac*, scris de un anonim și păstrat într-un *Condakarion* la Moscova. Acest *Condac* cuprinde două tropare numite *proimion* și trei strofe numite *icos*. Traducerea românească a acestui tropar se poate vedea la Protos. Iustin Marchis și Sabin Preda, *Sfântul Roman Melodul - Condacul Întâmpinării Domnului*, în rev. „Altarul Banatului”, anul XI (L), 2000, serie nouă, nr. 1-3, p. 123-154.

⁴ Ioannis Kourempeles, Ρομανου Μελοδου Θεολογικη Δοξα – συγχρονη ιστορικοδογματικη αποζη και ποιητικη θεολογι, Editura Pournaras, Tesalonic, 2006, p. 21.

⁵ Sigura informație pe care o avem despre părintii săi ne parvine de la autorul condacului alcătuit în cinstea sa, în care se spune: „Născut din evrei, dar mintea având-o întărită, n-a fost un fariseu, ci vas de cinste în vistieria tainică din care inimile credincioșilor citeșc și învată; nu a fost Saul, ce aducea furtuna, ci Pavel, cel ce povătuia la liniste...” (a se vedea la Protos. Iustin Marchis și Sabin Preda, *op. cit.*, în rev. cit., p. 125). Părintele Petru Vintilescu oferă în sprijinul acestei susțineri a apartenenței evreiești a Sfântului Roman „atitudinea sa neagresivă față de iudei, în polemica imnelor sale” (Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică în cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Editura Partener, Galați, 2006, p. 73).

⁶ Conform *Dictionaire pratique des connaissances religieuses*, vol. 6, Paris, 1928 și *Dictionaire de theologie catholique*, vol. 30, partea a doua, Paris, 1937, col. 2895.

⁷ Θρησκευτικη και ηθικη εγκυκλοπαιδεια, 10 τομοζ, Αθηναί, 1960; a se vedea de asemenea Ioannis Kourempeles, *op. cit.*, p. 21.

⁸ Ioannis Kourempeles, *op. cit.*, p. 21.

⁹ Cristina Rogobete și Sabin Preda, *op. cit.*, în vol. cit., p. 26.

¹⁰ Părintele Petre Vintilescu, afirmă astfel: „Subiectul frumosului condac 46, în care este vorba despre botezul oamenilor în vârstă (păgâni, iudei și eretici), ar fi până la un punct o confirmare că Roman Melodul s-ar fi convertit și botezat în vârstă adultă” (*op. cit.*, p. 73). A se vedea de asemenea și Giuseppe Camelli, *Romano il Melode*, Florența, 1930, p. 19.

Sfântul innograf Roman Melodul...

Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, Sfântul Roman se simte inspirat și compune celebrul său Condac, adoptat și în cult, la slujba Crăciunului: „Fecioara astăzi, pe Cel mai presus de ființă naste...”¹⁷. Biografia săi arată că acesta a fost momentul din care a început să scrie mii de versuri.

Ceea ce se poate atribui cu certitudine Sfântului Roman Melodul, din pricina numelui scris pe acrostih, este o culegere de 89 de imne păstrate toate în Biserica din Cyr din Constantinopol, după adormirea sa, care a survenit între anii 555-556, fiind cauzată, se pare, de seismele ce aveau loc în regiune în acea epocă și pe care le-a evocat în unele din condacele sale. După alți cercetători, adormirea Sfântului Roman ar fi avut loc în jurul anului 562, cu siguranță după Sinodul al V-lea Ecumenic¹⁸.

II. Opera innografică a Sfântului Roman Melodul. Stilul ei lingvistic și elemente de teologie.

Sfântului Roman Melodul îi sunt atribuite peste 1000 de imne, dintre care s-au păstrat în jur de 80. Imnele sale „iau forma unor omilii în versuri, alcătuite din 24 sau mai multe strofe. Temele abordate sunt foarte bogate și se disting prin bogăția doctrinară, profunzimea gândirii și simtirii, printr-o limbă elegantă, lipsită de exagerări în figuri poetice, ceea ce denotă o sensibilitate și trăire deosebite. Momentele importante din viața Mântuitorului, ca Nasterea; Întâmpinarea la Templu sau Învierea, au constituit un izvor de inspirație cu mari valente, fiind expuse cu nespusă măiestrie poetică și, ca atare, sunt considerate capodopere

¹⁷ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Decembrie*, ziua 25, Utrenia Praznicului, Canoanele la Cântarea a 6-a, p. 441.

¹⁸ A se vedea în acest sens Ioannis Kourempes, *op. cit.*, p. 20. De asemenea, a se vedea: G.H. Bultmann, *Romanus der Melode. Festgesänge*, Zürich-München-Pederborn-Wien, 1960; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959; G. Camellia, *Romano il Melodo*, Florenta, 1930; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkchlichen Literatur*, V, 1932; H. A. Wilson, *Romanus* (9), *art. cit.* în *Dictionary of Christian Biography*, p. 552; Cross, *Romanos, St.*, *art. cit.* în „*The Oxford Dictionary of the Christian Church*”, ed. de P.L Cross și E. A. Livingstone, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1974, p. 1196; B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980., p. 532-533; S. Zincone, *Romanos le Melode*, în *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancien*, sous la direction de Angelo Di Berardino. Adaptation française sous la direction de Francois Vial, Cerf, 1990, vol. II, 2181-2182; B. Breilmann, *Romanus der Sanger*, în *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herausgegeben von Siegmard Dopp und Wilhelm Geerlings unter Mitarbeit von Peter Bruns, Georg Rowekamp und Matthias Skeb OSB, 2, Auflage, Herder, Friburg-Basel-Wien, 1999, p. 535-536.

încă deschisă discuțiilor, o motivație pentru acest fapt fiind și aceea că în memoria de totdeauna a Bisericii, reprezentarea iconografică a Sfântului Roman a rămas aceea ce-l înfățișează ca diacon.

Este foarte probabil ca Sfântul Roman să fi avut și un oarecare rang la curtea bizantină, mai ales dacă ținem cont de faptul că el a fost cel mai mare iconograf, apropiat „împăratului teolog” Justinian, care a fructificat darul poetic al acestuia, punându-l în slujba politicii sale religioase, în încercarea de a uni imperiul care era atât de divizat din pricina erezilor. Părintele Petre Vintilescu arată în acest sens că „n-ar fi exclus ca el să fi avut și o poziție influentă la curte, dacă se poate trage o concluzie în acest sens din faptul că în unele acrostihuri întrebuintează titlul de κυριος în locul epitetelor modeste și smerite, obisnuite în general în acrostihurile condacelor sale”¹⁶.

Pentru viața sa îmbunătățită, era mult iubit de Patriarhul Eftimie, fapt ce a stârnit invidia confratilor săi, care-l batjocoreau pentru neștiința lui de carte.

Cunoaștem, de asemenea, din biografia Sfântului că, pe când slujea ca diacon la Biserica Teotokos din Cyr, este din nou batjocorit în fața împăratului Anastasie. Din această pricină, fiind cuprins de rusine, s-a întors acasă și, fără să mănânce s-a culcat și a adormit. Astfel, are un vis în care i se arată Maica Domnului, mângâietoarea celor asupriți, și care îi încredințează un manuscris pe care-i poruncește să-l mănânce. Sub această binecuvântată dăruire și insuflare a

confirmă faptul că imnele lui Roman erau 1604 din 27-29 septembrie 1905 cântate în Biserică pe vremea împăratului Heraclius (611-641), când deja melodul era venerat ca sfânt. Întrucât lipsește o informație exactă, conform căreia poetul și-ar fi manifestat talentul deplin la începutul domniei lui Anastasie I, este posibil ca Melodul să fi sosit la Constantinopol la jumătatea sec. al VI-lea, deci spre sfârșitul domniei împăratului. Reprezentanții scolii germane înscriu epoca activității poetice a Sfântului Roman între anii 536 și 556. Astăzi însă este îndeobște acceptat faptul că venirea Sfântului Roman Melodul la Constantinopol a avut loc în timpul împăratului Anastasie I (491-518); a se vedea în acest sens Cristina Rogobete și Sabin Preda, *op. cit.*, în Sfântul Roman Melodul, *op. cit.*, p. 27-29.

¹⁵ Părintele Petre Vintilescu, în lucrarea sa *Poezia iconografică...*, menționează despre aceasta următoarele: „În anul 536, când Roman cânta într-un condac restaurarea Bisericii Sfânta Sofia, fu orânduit la ceastă Biserică, în calitate de preot și defensor bisericesc (ἐκκλησιακδικος) un preot cu numele Roman. Acest preot Roman primi în același an ordin de la sinodul local, convocat împotriva lui Antim și Sever, ca împreună cu trei episcopi, dintre care unul din Berith, cu încă un preot și cu doi diaconi, să caute și să aducă pe Antim, care nu se prezentase. Este neîndoielnic faptul că nu poate fi vorba decât despre Roman Melodul, mai ales că, din rapoartele depuse de trimisi la sedința a treia a sinodului, se vede că cel întocmit de Roman egalează în întindere pe toate celelalte patru laolaltă, excelând în același timp prin ton și prin figuri poetice” (p. 77-78).

¹⁶ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 77-78.

Sfântul innograf Roman Melodul...

innografică, dar a fost cel care i-a dat strălucire, impunându-se drept cel mai popular innograf de limbă greacă. Desi si alti scriitori si părinti bisericesci au fost

Roman acrostihul primește forme din cele mai variate. Cea preferată însă, este aceea în care acrostihul cuprinde numai numele autorului precedat de un articol si de un epitet de umilintă, care de fiecare dată este tapeinou adică *smeritul*. Astfel, acrostihul obisnuit pentru imnele Sfântului Roman este $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\nu\ \rho\omicron\mu\omicron\nu\omicron\nu\ \alpha\iota\nu\omicron\delta$.

Ultimul icos al condacului cuprinde întotdeauna o rugăciune. Cărțile noastre de slujbă mai păstrează astăzi numai primele două strofe din Condacele Sfântului Roman, respectiv prooimionul sub denumirea de „condac” si prima strofă sub denumirea de „icos”.

Genul literar la condacului a apărut brusc în literatura bizantină, neexistând elemente care să arate vreo evoluție a sa. Sfântul Roman Melodul este cel care, potrivit tradiției, a alcătuit primele condace prin darul Maicii Domnului. Cu toate că literatura bizantină a mai cultivat genul poetic reprezentat de condac începând din secolul al VI-lea si multă vreme după aceea, se pare că această denumire caracteristică (aceea de condac) nu apare în texte decât din secolul al IX-lea. Elemente izolate, asemănătoare acestui gen poetic, sunt anterioare lui Roman, manifestându-se în literatura creștină siriacă a secolelor al IV-lea si al V-lea (*madrasha* si *sogitha*). De la acestea, Roman a preluat nota dramatică, mai ales cea sub forma dialogului, folosit în imnele sale. O producție premergătoare condacului ar fi constituit-o si predica bizantină a secolelor al IV-lea-al V-lea, caracterizată de o puternică tendință poetică si retorică, regăsită mai ales în omiliile Sfântului Chiril al Ierusalimului, a lui Vasile de Seleucia si a Sfântului patriarh Proclu al Constantinopolului. Literatura siriacă din vremea lui Roman cunostea astfel, trei feluri de poezie innografică: *memra*, *madrasha* si *sugita*. Aceste trei forme de poezie cuprind unele elemente care vor apărea mai târziu în condac. *Memra* este astfel o predică ritmată, asemănătoare condacului, însă cu o metrică simplă, care nu avea acrostih si nici refren. Un metru mult mai complicat, cu acrostih si refren poate fi găsit în genul *madrasha*, desi acesta diferă mult de condac în metrică. În sfârșit, în *sogitha*, cel de-al treilea gen poetic sirian, episoadele biblice sunt prezentate în formă dialogică. Provenind din mediul sirian, Sfântul Roman preia, în parte, elemente din cele trei genuri poetice. Noua formă poetică a lui Roman mosteneste astfel din *memra* forma omiletică a poeziei sale, ca o legătură între imn si sărbătoarea descoperită în citirea Sfintei Scripturi, iar din *madrasha* si *sogitha* împrunută caracterul poetic al imnelor sale (a se vedea despre aceasta Cristina Rogobete si Sabin Preda, *op. cit.*, în Sfântul Roman Melodul, *op. cit.*, p. 41-44).

Numele de *kontakion* ($\kappa\omicron\nu\nu\tau\alpha\kappa\iota\omicron\nu$) provine, în accepțiunea unor liturgisti, de *kontax*, care în terminologia populară desemna?? „aruncarea cu sulita”, putând în acest sens stabili o analogie între „aruncarea cu sulita” si proodele condacelor, aruncate de poet în fruntea alcătuirilor sale. În accepțiunea altor liturgisti, denumirea de *kontakion* desemnează bastonasul de lemn în jurul căruia se rulau manuscrisele din pergament sau din piele. Aceste alcătuirii innograice erau foarte des folosite în cadrul cultului, fiind mai usor manevrabile decât codicele.

Cât privește denumirea de *icos*- $\omicron\iota\kappa\omicron\delta$, $\epsilon\iota\kappa\omicron\delta$ ca?? aceasta are de asemenea o etimologie incertă parte alcătuitoare a condacului, Ipoteza cea mai acceptabilă presupune influența limbii ebraice, în care cuvântul „casă” însemna si „poezie, cântare în genul strofei”. O opinie

ale literaturii universale. La fel, vietile unor personaje biblice sau sfinți: Fecioara Maria, Petru, Iosif, Mina, Trifon etc., au constituit și ele surse de inspirație, dând înnogafului acel îmbold creativ, care îl așează alături de cei mai mari poeți ai lumii creștine”¹⁹.

Datorită renumelui pe care și-l dobândise încă din timpul vieții grație celebrelor Condace pe care le-a alcătuit, Sfântul Roman a fost cinstit ca sfânt la foarte scurt timp după mutarea sa la viața cea întelegătoare²⁰, „unde este veselie cea negrăită și desfătarea cea de-a pururi, unde este lumina aceea a dumnezeieștii stăpâniri și bucuria, unde este slava cea negrăită”²¹.

Sfântul Roman Melodul, în creațiile sale nu a adoptat stilul profund liric și interiorizat al Sfântului Efreem Sirul, conationalul său, ci adoptă stilul poeziei dramatice. Autor de Condace²², el nu a fost inventatorul acestui gen de poezie

¹⁹ Remus Rus, *Dictionar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 744.

²⁰ Cunoaștem în acest sens faptul că imnele lui Roman se cântau deja în Biserică de pe vremea împăratului Heraclie (611-641), Melodul fiind cinstit ca sfânt; a se vedea în acest sens Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 75.

²¹ *Mineiul pe Octombrie*, Utrenia, Canoanele, Cântarea a 9-a, tropar 1, p.

²² În termeni înnografici, genul *kontakia* desemnează o compoziție poetică cu caracter didactic, o microimlie în versuri, de tipul metricii siriene reprezentate de *memra* sau *madrasha* (didascalie în versuri) sau *soghita* (cântare de după omilie). Originea acestor *kontakia* rămâne obscură, necunoscându-se cu certitudine dacă a fost derivat din modelele siriene sau s-a născut la Bizant. Se pare că Sfântul Ioan Gură de Aur este o posibilă sursă de inspirație a genului *kontakia*, prin microimiliile sale intitulat *spuria*, care dramatizau mici episoade din *Biblie* sau textele apocrife, urmate de o scurtă tâlcuire morală (a se vedea Roman Melodul, *Imnele Pocăinței*, studiu introductiv de Andrew Louth, trad. și note de Parascheva Grigoriu, Editura Trisaghion, 2006, p. 26); Condacul este un înn alcătuit dintr-un număr variat de strofe, de regulă de la 18 la 30, câteodată chiar mai multe, care au aceeași structură metrică. Fiecare strofă se numește „tropar” (*tropar* -τροπαριον sau *icos* -οικος) și este alcătuită după modelul primei strofe, numită irmos ((ειρμὸδ). Astfel, toate strofele corespund ca număr de silabe, accente tonice și din punct de vedere al melodiei cu irmosul. Fiecare condac are la bază un irmos compus în acest scop, căruia autorul îi stabilea mai dinainte o melodie proprie. Condacul începe printr-un *proimnion* (προοιμιον) sau *cuculion* (κουκουλιον), o strofă independentă de irmos din punct de vedere metric și melodic. Proimnionul anunță în linii amri subiectul înnului și cuprinde o rugăciune sau o invocatie cu funcție doxologică. La sfârșitul proimnionului se găsește refrenul (εουμνιον),? care se repetă la sfârșitul fiecărui icos al condacului. Literele inițiale ale strofelor condacului formează un acrostih, care indică de obicei numele autorului sau reproduc alfabetul. Acrostihul este un element caracteristic poeziei semite, având dublă origine – biblică și siriacă. După acrostihul alfabetic, cele mai simple forme sunt cele care cuprind numai numele autorului, sau care se reduc la un cuvânt desemnând poemul, ca, de exemplu, ωδι, ασμ, αινοδ, etc. La Sfântul

Sfântul innograf Roman Melodul...

cel care impune un nou vers, un nou ritm, cu alte trăsături principale, care place si devine foarte popular”, fiind „cel care vorbea poporului în limba sa adevărată, dând glas conștiinței religioase a multimei închinătorilor si rugătorilor la Dumnezeu”²³. Pentru creațiile sale, Sfântul Roman n-a folosit termenul de *κοντακία*, ci pe cel modest de *Immuri* sau *Cântări*²⁴. Dintre creațiile Sfântului Roman se mai păstrează astăzi doar 85. Provenind din spațiul cultural siriac, este foarte firesc ca elementele acestei culturi să fie însusite si în structura gândirii lui Roman. Însă „marele dar al lui Roman este acela de a fi alcătuit într-o limbă greacă desăvârșită o formă poetică nouă... Originalitatea autorului nostru rămâne... inconfundabilă nu numai în privința universului poetic ales, ci si a metrelor folosite, a limbajului, dar mai ales a formei dialogale, prin care Roman reusește cu atâta măiestrie să integreze Scriptura spațiului eclezial într-o manieră extrem de vie”²⁵. Sfântul Roman este întâi un teolog si un misionar si abia după aceea un poet, în accepțiunea literară a termenului. Tocmai de aceea „imperfecțiunea unor fragmente poetice din opera Sfântului Roman denotă clar că scopul melodului este, în primul rând, unul teologic si, în plan secund, unul literar”²⁶. Roman este un bun cunoscător al Sfintei Scripturi, întemeindu-si biblic cealaltă latură a teologiei sale, si anume cea apologetică, „înscriind-o în misiunea specială a Bisericii, în epoca lui Justinian, de păstrare nealterată a formulărilor dogmatice ale Sinoadelor ecumenice anterioare. Desi s-ar părea că nu are o abordare exclusiv dogmatică, ele este foarte sigur pe adevărurile propovăduite, mărturisindu-le cu simplitatea si duhul pe care le găsim în Sfânta Scriptură”²⁷.

În ceea ce privește limba imnelor Sfântului Roman, aceasta este una deosebit de smerită si de simplă, aceasta cu scopul realizării unei adeziuni cât mai largi a numerosilor credincioși la adevărurile Bisericii”²⁸. Asadar, limbajul simplu folosit în imnele Sfântului Roman „nu denotă nicidecum o abordare superficială a problemelor religioase, ci mai degrabă una general umană si, mai ales, foarte smerită. Poezia innografică a Sfântului Roman nu se adresează elitelor, ci unei

²³ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu si Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrascu, *Patrologie - Manual pentru Seminarile Teologice*, p. 296.

²⁴ Pentru elementele privitoare la biografia Sfântului Roman Melodul a se vedea Roman Melodul, *Imnele Pocăinței*, p. 25-27.

²⁵ Cristina Rogobete si Sabin Preda, *op. cit.*, în Sfântul Roman Melodul, *op. cit.*, p. 44, 46.

²⁶ *Ibidem*, p. 46.

²⁷ *Ibidem*, p. 48.

²⁸ *Ibidem*. A se vedea în acest sens si K. Mitsakis, *The Language of Romanos the Melodist*, Munchen, 1967.

preocupati de acest gen de literatură, dintre ei amintind pe Sfântul Grigorie de Nazianz, Apolinarie de Laodiceea și pe Sinesiu de Cirene, Sfântul Roman „este

separată o reprezentă aceea a lui Marcu de Efes, care crede că numele de icos provine de la casa în care Roman cânta aceste imne în nopțile de priveghere (a se vedea în acest sens Mitrofanovici, Tarnavski, Cotlarciuc, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Editura Consiliului Eparhial Ort. Rom. din Bucovina, Cernăuți, 1929, p. 305).

În privința denumirii de *irmos* - εἰρμῶδ̄ aceasta poate fi pusă în relație cu cuvântul corespunzător, care desemnează pe „cel ce leagă”. Acesta vrea să arate rolul acestui model metric și melodic, și anume acela de a lega, de a da unitate întregului imn, melodia și structura sa metrică stând la baza celorlalte strofe ale imnului. În acest sens, Zonaras, în comentariul său la canonul Învierii, alcătuit de Sfântul Ioan Damaschinul, definește irmosul ca fiind o melodie căreia i se adaptează un limbaj ritmat și încărcat de sens, care are drept cadru un text cu un număr fix de silabe, iar el constituie principiul troparelor și al canoanelor, fiind o „înlăturare”, în sensul că melodia și sunt legate unele de altele după o anumită regulă (κανὼν); (a se vedea în acest sens Zonaras, Ὁ ἐξηγησις τῶν ἀναστασιμῶν κανῶν τῶν τοῦ Δομασκηνοῦ, P. G., 135).

Proimionul (προϊμιον) sau cuculionul (κουκουλιον) este un tropar mai scurt decât icosul și nu are comun cu acesta decât refrenul, el având menirea de a anunța și rezuma învățătura generală a imnului și, implicit, a sărbătorii. În mod normal, un condac are un singur proimion. Găsim însă în multe cazuri mai multe proimioane, ajungând până la șase la același condac. Originea acestor proimioane este diversă, ele neapartinând neapărat autorului inițial al condacului.

Refrenul (εὐμνιον), acesta are o foarte mare importanță în structura condacului, fiind elementul cel mai constrângător. Astfel, el determină structura strofei și, în același timp, prin conținutul său teologic, întregul mod de abordare al temei unui condac. Ținând cont de aceasta, autorul trebuia să-și ordoneze ideile în așa fel încât refrenul să se potrivească perfect în cadrul fiecărei strofe; (despre structura și semnificația semantică a Condacului și a componentelor sale melodice a se vedea Cristina Rogobete și Sabin Preda, *op. cit.*, în Sfântul Roman Melodul, *op. cit.*, p. 37-40).

În privința modului de interpretare al condacului, nu cunoaștem prea multe amănunte. Nu cunoaștem astfel cum erau cântate strofele condacului, de către un singur cântăret sau de către un grup sau două grupuri alternative, care-și împărțeau strofele între ei. Cu toate acestea, este general acceptat că măcar refrenul se cânta de către toți ce prezenti, într-un singur glas. De aceea, Sfântul Roman pune de cele mai multe ori refrenul condacelor sale în gura personajelor care monologhează sau dialoghează, făcându-l să fie precedat pe cât este posibil de un verb, cu scopul de a atrage atenția ascultătorilor: să strigăm, să cântăm, să ne rugăm, etc. Dată fiind structura condacului – mai multe strofe având același refren – s-a emis ipoteza că un cântăret ar fi cântat de la amvon condacul, ceilalți cântând împreună cu el numai refrenul. Pe de altă parte, condacul fiind o compoziție lungă care se cânta în întregime la slujba Utreniei, se consideră că melodia sa ar fi fost interpretată într-un recitativ liturgic, doar proimionul având o melodie mai elaborată, de la aceasta fiind preluată mai apoi și melodia refrenului (a se vedea în acest sens Grosdidier de Matons, *Romanos le Melode et les origines de l'hymnologie byzantine*, Paris, 1974).

Tiberiu Dughi

Personalitatea preotului - conditii de manifestare a vocatiei preotiei

„Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfesnic și luminează tuturor celor din casă.”

(Matei 5, 14 - 15)

Abstract

Priesthood, as double service, to God and to people, is a complex phenomenon that requires understanding and adjusting the spiritual point of view and the psychological one as well. The approach of the vocation of priesthood is a theoretical one in this article. These theoretical issues are the priest's personality - traits that make him better exercise that vocation - and priest's roles as servant, confessor, teacher, and partner.

Keywords:

priest and priesthood, priest's personality, psychology.

I. Preot și preotie. Precizări generale

Preotul-slujitor al unui cult religios, investit cu dreptul de a oficia actele de cult; cel care slujește un ideal, o învățătură. Astfel se definește cuvântul preot în dicționarul limbii române. De la un simplu executant al unui ritual, de la un slujitor al unui ideal, care este Hristos, până la a deveni *lumina lumii* – factor activ de transformare în și prin credință a credincioșilor, persoana care se numește preot trebuie să parcurgă un traseu de formare astfel încât ceea ce poate fi doar o

mase largi de credinciosi, care are nevoie să probeze creștinismul, nu sub forma „literei care omoară”, ci sub forma unei asumări foarte dinamice a Revelatiei, care să constituie totodată și un veritabil mod de viață”²⁹. Concluzionând asupra stilului poetic al Sfântului Roman, menționăm că ceea ce ne impresionează în opera sa „nu ține neapărat de un vocabular teologic elevat sau de o expresie poetică deliberat slefuită”³⁰. În ceea ce privește aria tematică a creației Sfântului Roman, „temele dogmatice alese de autor sunt locuri comune în literatura patristică și liturgică anterioară lui. Originalitatea lui rezidă din natura teică cu care se raportează la Scriptură, transformând-o într-o înălțime logică de evenimente foarte vii”³¹. Prin toate acestea, „Sfântul Roman obține nu numai forta dramatică, dar și o implicare activă a cititorilor săi”³².

III. Încercare de concluzie

Prin toate cele arătate mai sus, Sfântul Roman Melodul s-a arătat a fi „un autor important al teologiei lirice bizantine”³³. Modest, lipsit de orice vanitate, el își semna compozițiile cu acrostihul „psalmul smeritului Roman”. Trebuie să fi fost un om de o sensibilitate deosebită, un model de sfintenție și smerenie, pe care mulți dintre contemporanii săi nu l-au înțeles. Simplitatea sa... nu trebuie privită ca o lipsă de cultură, sau educație, ci mai degrabă ca un semn al unei adevărate personalități... Chiar dacă operele sale nu sunt prea cunoscute, spiritul său viu ne face să înțelegem mai bine modul în care trăiau și propovăduiau creștinii din primele secole ale Bisericii răsăritene”³⁴.

²⁹ *Ibidem*, p. 49.

³⁰ *Ibidem*, p. 51.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 51-52.

³³ A se vedea în acest sens J. Gosdidier, *op. cit.*

³⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrascu, *op. cit.*, p. 299.

Personalitatea preotului...

ci suntem împreună lucrători la bucuria voastră.” (II Corinteni 1, 24) Sfântul Ioan Gură de Aur adaugă: „Dar nu stă în puterea preotului, ca bolnavul să primească leacurile, ci în puterea celui bolnav. [...] Nouă, creștinilor, mai mult decât oricărui om, nu ne e îngăduit să îndreptăm pe oamenii păcătoși cu sila. [...] Noi, însă, nu trebuie să-l facem pe păcătos mai bun cu sila, ci prin convingere.” Se evidențiază, astfel, limita de competență a preotului. Pe de-o parte el nu este detinătorul puterii, ci doare mijlocitor, iar pe de altă parte, abordarea sa trebuie să fie centrată pe credincios nu pe sine în demersul de ajutorare a acestuia. Dumnezeu este cel care vindecă, datoria preotului fiind doar aceea de a oferi credincioșilor cadrul clar în care își pot manifesta credința în Dumnezeu.

Atenția preotului, precum și acțiunile sale, trebuie să se raporteze nu numai la relația cu credinciosii, ci mai ales la relația cu Dumnezeu, relație manifestată plenar pe parcursul fiecărei Sfinte Liturghii. Dificultatea pe care o presupune săvârșirea unor acte repetitive, stereotipe în aparență, precum și dificultățile pe care le incumbă relaționarea extrem de variată cu o comunitate eterogenă de credincioși pot fi depășite atunci când slujirea preotului în toată accepțiunea sa se bazează pe iubire, „că iubirea e ca moartea, și marea nu o poate stinge” (Cântarea Cântărilor 6, 7), „Si de as avea darul proorociei și tainele toate le-as cunoaște și orice știință, și de as avea atâta credință încât să mut și muntii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.” (I Corinteni 13, 12)

Dacă iubirea nu este cea care susține preotia, aceasta este amenințată atât în planul manifestării ei prezente, în special în cazul săvârșirii Sfinte Liturghii, cât și în planul finalității ei: mântuirea sufletelor credincioșilor încredințați spre mântuire. „Ceea ce poate salva un preot de la pericolul rutinei care amenință pe oricine este tocmai pasiunea înflăcărată pentru această operă măreată (n.n. Sfânta Liturghie) care, deși se adresează omului, nu este de la om, ci de la Dumnezeu.”²

Motivația esențială pentru optiunea creștinului de a fi preot o oferă însuși Iisus Hristos atunci când îl investeste pe Sfântul Apostol Petru cu acest rol, această motivație fiind iubirea. Iubirea în dublul său sens sau mai bine spus manifestată prin acțiune: dacă iubești creația (oamenii) Îl iubești pe Creator (Dumnezeu în Treime). Însă dovada maximă de iubire se concretizează în a avea grijă de creație: „Dacă mă iubești, păstorește oile Mele!” (Ioan 21, 15-17)

Acesta este imperativul pe care trebuie să și-l asume în deplinătatea dimensiunilor sale, orice persoană care dorește să devină preot și care este deja preot – „a păstori” din iubire și cu iubire.

² Ion Buga, *Pastorală*, Editura International Scorpion, București, 1992, p. 48.

profesie sã devinã, personalizat, ceea ce este de fapt – o vocatie. Acest demers, privit din perspectivã pedagogicã este unul foarte clar si relativ simplu de împlinit – accesul si parcurgerea treptelor de scolarizare specifice. Atunci când ne referim însã la transformarea *calitativã*, interioarã a persoanei în sensul *formãrii* si nu al *informãrii*, traseul devine unul mai complex. Propunem aici tripla perspectivã asupra efortului de devenire: cea pedagogicã, cea psihologicã si cea spiritualã. Trebuie precizat cã cele trei perspective nu pot fi diferiteiate în practicã, ci doar în cercetare pentru a putea fi mai bine evidentiata. Ele se presupun una pe cealaltã, neputând vorbi de un preot dacã acea persoanã nu a fãcut eforturile de a parcurge transformãri pedagogice, psihologice si mai ales spirituale.

Din punct de vedere psiho-social, a fi preot presupune si a opta pentru un anumit statut care se defînește, care devine real prin rolurile atribuite de societate si prin particularizarea lor asumata de fiecare persoanã care a ales acest statut. Ca orice act bazat pe optiunea liberã a fiecãruia si optiunea pentru formarea în preotie are o anumitã motivatie. Aceastã motivatie se extinde de la cea de tip extrinsec (salariu prestigiu, siguranã materialã) pãnã la cea de tip intrinsec (contactul cu harul, dezvoltarea spiritualã). E firesc ca pentru manifestarea eficientã a rolului de preot – optiunea candidatului la preotie sã fie fundamentatã pe motive intrinseci. Asupra acestor aspecte atrage atentia si Sfântul Ioan Gurã de Aur, accentuând totodatã si dificultãțile de naturã moralã cu care un preot se poate confrunta. El numeste metaforic aceastã motivatie extrinsecã „stãncã a slavei desarte” – înțelegând prin aceasta „dragostea de a fi lãudat, dorinta dupã posturi de cinste, ..., onoruri nemeritate”. Aduagã la acestea si sentimente si atitudini care pot fi generate de convingerea cã a fi preot îți dã în primul rând drepturi si nu obligatii, sentimente cum ar fi: „mânia, tristetea, invidia, [...], fãtãrnicia, pornirea împotriva celor care nu au fãcut nici un rãu, bucuria si multumirea sufleteascã ce ne-o pricinuiesc cusururile si greselile celorlalti slujitori, mãhnirea pricinuitã de succesele si bunãstarea altora, [...], dispretuirea sãracilor, lingusirea bogatilor, [...], frica servilã, lipsa de îndrãznire, smerenia mare de ochii lumii, nu smerenia adevãratã.”¹ Acestea sunt aspecte pe care preotul trebuie sã le cunoascã încã de la debutul actiunilor sale de formare pentru a-si asigura „reusita” în atingerea idealului sãu vocational.

Aceastã împlinire este conditionatã, totodatã, si de constientizarea unei trãsãturi esentiale a misiunii preotesti: „Cã nu aveti, stãpãnire peste credinta voastrã,

¹ Sf. Ioan Gurã de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efreim Sirul, *Despre preotie*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1987, p. 65.

Personalitatea preotului...

Fată de această comunitate cu care preotul săvârșeste Sfânta Liturghie, el trebuie să dovedească responsabilitate. Sfântul Ioan Gură de Aur compară foarte relevant asumarea atribuțiilor de preot cu cea a atribuțiilor unui căpitan de vas, o persoană nu poate să-și asume aceste roluri fără a fi conștientă de responsabilitatea pe care o are: menținerea vieții sufletului, în această viață și după moarte. Pentru a fi preot „e nevoie de multă pricepere, iar înainte de pricepere e nevoie de mult har de la Dumnezeu, de purtări bune, de viață curată, de virtute mai mare decât omenească”⁶.

Viața curată se referă la puritatea care trebuie să-l caracterizeze pe preot. Același autor aduce și argumentul convingător în acest sens. „Preotia se săvârșeste pe pământ, dar are rânduiala actelor cerești. [...] Sfântul Duh a rânduit ca preotii, încă pe când sunt în trup, să aducă lui Dumnezeu aceiași slujbă, pe care o aduc îngerii în ceruri.”⁷

La aceste trăsături se adaugă cele care definesc relația preotului cu ceilalți. Definițiile în acest sens sunt *mila, atenia la celălalt, altruismul*. „Preotul trebuie să fie bun la inimă, să fie milostiv către toți, să întoarcă la calea cea dreaptă pe cei rătăciți, să cerceteze pe cei bolnavi, să fie cu milă față de văduve, față de orfani, față de cei lipsiți, să stea deoparte de orice iubire de argint.”⁸ Blândetea este o altă trăsătură de caracter a preotului care îi va permite să dezvolte o relație deschisă, bazată pe încredere între el și credincioși. Este esențial ca pentru a-l ajuta pe cel care a greșit, acesta să aibă încredere în preot și să aibă curajul de a se dezvălui preotului. Ori acest lucru nu e posibil când este întâmpinat cu mânie, nerăbdare și amenințare.

În relația cu credincioșii, în diferitele circumstanțe, preotul trebuie să-și păstreze răbdarea, stăpânirea de sine chiar și atunci când este criticat, denigrat chiar în ceea ce privește anumite aspecte ale vieții sale. O atitudine importantă în aceste situații este și obiectivitatea. El trebuie să știe să-și evalueze corect atât propriul comportament cât și al celorlalți pentru a nu exista riscul de a adopta demersuri, inițiative greșite în ceea ce privește propria viață duhovnicească sau a celorlalți.

Sfântul Ioan Gură de Aur sintetizează foarte bine unele trăsături de personalitate ale preotului, arătând și limitele lor: „... trebuie să fie cucernic, dar lipsit de mândrie; temut, dar iubit; autoritar, dar popular; drept, dar larg la suflet;

⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efreem Sirul, *op. cit.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁸ A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 30.

II. Trăsăturile de personalitate ale preotului

Personalitatea, în sens larg, se referă la disponibilitățile generale și caracteristice pe care le exprimă o persoană și care constituie identitatea ei specifică. În sens mai restrâns, din perspectivă integrativă, personalitatea este considerată ca efect și produs al dezvoltării capacităților omului de a se cunoaște și de a se afirma. Se are în vedere constituirea treptată a identității sociale și autocunoașterea acesteia prin implicarea în situații și evenimente și prin achiziții de experiență în grupuri diferite. Tot din această perspectivă se vorbește despre subidentități: familială, socială, morală, culturală, fizică și profesională.³

Referitor la aceste subidentități este de subliniat faptul că ele tind să se diferențieze foarte puțin atunci când este vorba de personalitatea preotului. Dacă înțelegem personalitatea și ca ansamblu de trăsături caracteriale este de remarcat faptul că există o serie de trăsături dezirabile ale preotului, trăsături-attitudini pe care trebuie să le manifeste indiferent de mediul în care relationează la un moment dat. Preotia nefiind o profesie cu o normă de lucru de 8 ore, impune mai acut ca și celelalte profesii *coerentă, congruentă și autenticitate* din partea preotului. Acesta trebuie să fie identic cu vocația sa în familie, pe stradă și în instituția din care face parte și mai ales, în timpul exercitării rolului său sacerdotal. „Preotul trebuie să fie ca în Liturghie în toată viața lui, și peste tot [...] Vor să-l știe pe preot în autenticitate și în sinceritate. Vor să știe că preotul lor nu este un impostor, că nu este doar purtător de haină și de chip preotesc, dar e gol de Har și de sfințenie”.⁴

Din autenticitatea și sinceritatea sa preotul devine credibil. Se creează numai atunci condițiile pentru îndeplinirea misiunii sale. Atunci când preotul devine *egal cu sine*, numai atunci se constituie într-un model de viață creștină și îndrumător în acest sens pentru credincioșii săi. Pentru aceștia „preotul e ca o carte deschisă, [...] își duce existența ca într-o casă cu peretii de sticlă”, tocmai de aceea nu se vorbește de preot numai ca despre un simplu slujbas al Bisericii, înțeleasă ca lăcas de cult. Preotia sa trebuie să se extindă în Biserică extinsă, adevărata Biserică – în comunitatea formată din cei încredințați lui. Preotul este în liturghie în permanentă atât în plan social cât și în plan interior, aspect pe care Antonie Plămădeală îl sintetizează în sintagma „liturghie de după liturghie”⁵, sintagmă preluată de la părintele profesor Ion Bria.

³ U. Schiopu, *Dictionar de psihologie*, Editura Babel, București, 1997, p. 517 – 521.

⁴ Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 92 .

Personalitatea preotului...

Ceea ce face preotul, nici îngerii nu pot face.»¹³ Acest dar dat unora dintre oameni, se concretizează în comportamente specifice unor roluri ale preotului.

a. Rolul de slujitor

Ne referim aici la dimensiunea sacerdotală a atribuțiilor preotului, ca iconom al tainelor. „El sfinteste, în numele și cu harul dat lui la preotie, evenimentele vieții credincioșilor. El le dă nume la Botez, ca să-i știe Dumnezeu cu identitatea lor pământească, le binecuvintează și le întărește jurământul de mire și credință prin căsătorie [...] El le binecuvintează sfârșitul[...] el le binecuvintează bucuriile materiale, scoase din pământ prin muncă, se roagă pentru sănătate, pentru vremi pasnice, pentru buna întocmire a văzduhului[...]”¹⁴

Datorită acestui rol de slujitor al preotului, de persoană care săvârșeste Sfintele Taine, creștinul ortodox are posibilitatea, prin credință, să acceadă la mântuire. Această dependentă de preotul care săvârșeste Sfânta Liturghie și Sfintele Taine este foarte bine surprinsă într-o întrebare a Sf. Ioan Gură de Aur: „Dacă nu poți intra în împărăția cerurilor, de nu te naști din nou din apă și din Duh, dacă pierzi viața vesnică de nu mănânci Trupul Domnului și nu bei Sângele Lui, iar dacă toate acestea nu se săvârșesc altfel decât numai prin mâinile acelea sfinte ale preoților, atunci cum vei putea fără preoți să scapi de focul gheenei sau să dobândești cununiile cele pregătite?”¹⁵

b. Rolul de duhovnic

Una din tainele pe care le săvârșeste preotul este cea a spovedaniei. Aici preotul își exercită rolul de duhovnic, el intrând în contact direct, personalizat cu credinciosul. De aici și o exigență mai mare în ceea ce privește calitățile sale necesare exercitării acestui rol.

După Părintele Cleopa¹⁶ este necesar ca un duhovnic:

- să cunoască foarte bine Sfânta Scriptură, Sfintele Canoane, Tradiția Bisericii, literatura patristică;

- să fie foarte puternic în credință;
- să manifeste milă și dragoste pentru ceilalți;
- să fie atent și corect în judecată;
- să fie obiectiv, ținând cont de particularitățile psiho-sociale ale credinciosului;
- să asculte cu atenție și cu răbdare;
- „să nu iscodească prea mult păcatul”;

¹³ ***, *Ne vorbeste Părintele Cleopa 1*, Editura Episcopiei Romanului, 2001, p. 86.

¹⁴ A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efrem Sirul, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶ ***, *Ne vorbeste Părintele Cleopa 5*, Editura Episcopiei Romanului, 2001, p. 81.

smerit dar nu slugarnic; aspru, dar înțelegător [...] să urmărească numai un singur scop: zidirea Bisericii și să nu facă nimic cu ură și părtinire.”⁹

Într-o manieră autentică, Antonie Plămădeală atrage atenția asupra trăsăturilor negative de caracter ale preoților datorate unei pregătiri disfuncționale a acestora. Apare riscul „să trimitem în lume preoți infirmi, neterminați, unilaterali, buni la carte, slabi la fapte, buni să cânte, fără minte, buni la cerut, grei la jertfit, buni la Teologie, dar mai tari în economie, buni pentru dânsii, slabi pentru alții.”¹⁰

Unui preot îi sunt necesare nu numai cunoștințe solide în domeniul teologic, ci și o formare echilibrată a personalității care să-i permită relaționarea eficientă cu ceilalți. Preotul nu este singur în mijlocul acelei comunități pentru el ci pentru oameni, pentru comunitate. Pasiunea manifestată pentru ceea ce face, credința, convingerea, perseverența cu care afirmă și trăiește în credință sunt elemente care asigură reușita în relația cu credincioșii.

Această relație este întreținută de altruismul preotului care trebuie să fie „un om de vocație, de dăruire. De jertfă, gata să sară în ajutorul oricui, gata să sfătuiască, gata să scoată din buzunar nu numai să adune în el.”¹¹

Preotul trebuie să se constituie într-un model comportamental prin prudența sa, prietenie, corectitudine, cinste, cumpătare, curaj, prin consecvență, „fidel promisiunilor făcute, energic în ceea ce întreprinde, puternic în lucrare, constant în efort, modest și amabil, compătimitor și devotat.”¹²

Orientarea și consecvența acțiunilor în zona dreptății, a corectitudinii și a onorii, dublate de sentimentul iubirii se desprind și din epistolele Sfântului Apostol Pavel: „să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învețe pe alții. Nebetiv, nedepins să bată, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pasnic, ne iubitor de arginți, bine chivernisind casa lui, având copii ascultători, cu toată bunăcuviința căci dacă nu știe cineva să-și rânduiască propria lui casă cum va avea grijă de Biserica Lui Dumnezeu?” (I Timotei 3, 2-5)

III. Roluri ale preotului

„Dacă am lua-o după vrednicia care se cere preotului, n-ar mai fi niciun preot pe pământ, ca să vorbim așa la nivelul care se cere. Că Sfântul Efreem Sirul zice: «O! Nesfârșit și negrăit dar, pe care l-a dat Dumnezeu fiilor lui Adam, Preotia.

⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efreem Sirul, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹ I. Buga, *op. cit.*, p. 92.

¹² *Ibid.*, p. 38.

Personalitatea preotului...

În prezent preotul se confruntă cu o diversitate extinsă de atitudini și opțiuni culturale. „A se întreba, a reflecta, a-și evalua propriile puncte tari și a-și constientiza stereotipurile sunt doar câteva aspecte ale acțiunilor cerute persoanelor de a se forma spre a găsi cea mai bună soluție în confruntarea cu alți oameni de altă cultură și/sau altă religie.”¹⁸

Pentru a fi convingător, credibil, preotul trebuie să ia în considerare și aspecte ce transcend mesajul propriu-zis. Acestea se referă la:

- competentă – este credibil cu cât are mai multe informații din domeniu;
- comportament anterior – influența vieții preotului ca model;
- nerelevanța mesajului pentru interesele personale ale sursei;
- atractivitatea – aspectul fizic îngrijit, plăcut are un impact mai puternic;
- statusul și puterea – oamenii tind să acorde credibilitate persoanelor cu status ridicat și putere formală.¹⁹

d. Rolul de educator

Unul dintre scopurile preotului este și acela de a educa credincioșii în acord cu valorile și credințele creștine ortodoxe. Sub acest aspect se poate stabili o similitudine între preot și cadru didactic, ambii fiind, de fapt, educatori. Asumarea acestui rol presupune și formarea unor trăsături cum ar fi: spirit cooperant, modestie, conștiințiozitate, perseverență, spirit critic, autoritar/consultativ, încredere în sine, demnitate²⁰

Pentru a putea fi un bun educator preotul trebuie să posede: interes pentru conținutul teologic al misiunii sale, capacitate de comunicare; cultură generală bogată, dragoste pentru ceilalți, tact pedagogic. Preotia este vocație, prin excelență, ceea ce obligă pe preot la a manifesta înclinatie, interes, aptitudine, dragoste pentru preotie.

Tot în acest sens, personalitatea preotului presupune: capacitatea de a lucra cu oamenii, model comportamental, aderență la valori, capacitate de organizare a influențelor educative și dragoste față de oameni, ca și condiție obligatorie pentru definirea statutului de preot.

¹⁸ Anton Ilica, Dorin Herlo, (coord.), *Comunicarea în educație*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2006, p. 259.

¹⁹ S. Chirică, *Psihologie organizațională*, Casa de editură și consultantă Studiul Organizării, Cluj-Napoca, 1996, p. 276.

²⁰ I. Jude, *Psihologie școlară și optim educațional*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2002, p. 289.

- să nu divulge secretul spovedaniei;
- „să măsoare așa cum îl învată Dumnezeu, de la caz la caz, dragostea cu dreptatea și muștrarea cu răbdarea și blândetea.”

c. Rolul de orator

Mijlocul prin care preotii își exercită menirea este cuvântul. Cuvântul folosit atât pentru săvârșirea slujbelor, dar mai ales cuvântul din predică, cuvântul prin care învată pe ceilalți.

Porunca propovăduirii este cea dintâi poruncă dată apostolilor Săi: „Mergând învatati toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.” (Matei 29, 19). Sfântul Apostol Pavel, în Epistola a II-a către Timotei, cap 4, 2-5, spunea: „Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp, muștră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelungă răbdarea și dând necotenit învatătură.”

„În afară de pilda prin faptă, preotii n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învatătura cu cuvântul, predica. Acesta e instrumentul, aceasta e hrana, acesta e cel mai bun aer; [...] Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit, prin predică smerim sufletul îngâmfat; prin predică împlinim cele lipsă, prin predică lucrăm pe toate celelalte câte ne ajută la însănătoșirea sufletului.”¹⁷

În prezent, predicile trebuie să fie rezultatul unui demers ce vizează prelucrarea de către preot atât a conținuturilor prezentate cât și a formei de prezentare. Aceasta presupune ca preotul să se informeze în permanentă pentru a putea corela discursul său cu așteptările și capacitățile comprehensive ale auditoriului. Prelucrarea informațiilor trebuie făcută în sensul accesibilizării și al completării, adaptării la cerințele mai crescute. Pentru a fi receptată eficient, predica trebuie să fie nu numai o însiruire de trimiteri bibliografice ci și un set de întrebări, de provocări la care credincioșii să se simtă îndemnați să caute răspunsul. Ea nu este numai o sursă de informare asupra realităților evanghelice, ea trebuie să fie un factor generator de schimbare în sens mântuitor a vieții oamenilor.

Însă nu numai conținutul este cel care produce schimbări, ci și modul în care este expus acest conținut. Inflexiunile vocii, ritmul, în general elementele ce tin de paraverbal au valente accentuate în sensul potențării mesajului. Emotiei prezentării unui anumit conținut i se răspunde tot cu emotii, obligând astfel la participare nu numai cognitivă ci și afectivă. Șansele cresc astfel că transpunerea în practică a perceptelor din cadrul predicii să fie realizată cât mai repede și mai eficient.

Mesajul preotului este adresat atât credincioșilor din parohia sa cât și altor persoane care nu împărtășesc modul de viață promovat de Biserica Ortodoxă.

¹⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efreem Sirul, *op. cit.*, p. 99.

*Personalitatea preotului...**g. Preotul si familia*

Natura familiei crestine nu poate fi concepută în afara Bisericii lui Hristos, Sf. Apostol Pavel numind familia „biserica din casă” si Sf. Ioan Gură de Aur – „biserica mică” a oricărui credincios. Cu atât mai mult aceste aprecieri trebuie transpuse în realitate de familia preotului.

„Dacă ne amintim că în doar două locuri din parohie poate si trebuie să stea Sf. Cuminecătură adică în biserică pe Sf. Altar si în casa preotului ne putem da usor seama de înrudirea si similitudinea celor două locasuri de viață.”²²

Familia preotului reprezintă un etalon din două perspective: cea a educatiei oferite copiilor – cum poate îndruma un preot enoriasii spre credință dacă nu a reusit acest lucru cu proprii lui copii – si implicarea sotiei în activitatea de pastoratie din comunitate – prin mentinerea unei atmosfere esalonată de armonie si dragoste în propriul cămin si prin oferirea de sprijin celor care au nevoie în parohie.

Familia preotului se poate constitui în garant al pastoratiei preotului în măsura în care membrii ei își îndeplinesc în spirit crestin ortodox rolurile specifice, de tată, de sot, de mamă, de sotie etc.

Concluzii

Sintetizând acest subiect ce vizează personalitatea preotului, trăsăturile si rolurile sale, considerăm relevantă analogia realizată de Mitropolitul Antonie Plămădeală care compară preotul cu Sfintii Trei Ierarhi: „Sf. Grigorie – mare teolog [...] ne-a învățat îndeosebi despre Dumnezeu si raportul nostru cu el; Sf. Vasile cel Mare ne-a învățat raportul cu oamenii. Prin institutiile sale filantropice, ne-a învățat cum să ne tratăm aproapele.[...] Ne-a învățat asadar cum să-L iubim pe Dumnezeu, slujind oamenii, prin fapte. Diaconia faptei. Cel de-al treilea, Sf. Ioan Gură de Aur, a fost prin excelență mânător al cuvântului si mare îndrumător pastoral.”²³

În virtutea acestui fapt considerăm relevante pentru încheierea acestei abordări cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: „... trebuie ca frumusețea sufletului preotului să strălucească în toate împrejurările din viata lui, ca să poată, în acelasi timp, si bucura, dar si lumina sufletele celor care îl privesc.”²⁴

²² I. Buga, *op. cit.*, p. 65.

²³ A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 56-57.

²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Efreim Sirul, *op. cit.*, p.72.

e. Rolul de partener

În creștinism, prin venirea lui Iisus Hristos între oameni, solidaritatea umană se transformă în relație de frăție. Noi nu mai suntem ființe individualizate social. Între noi există legături puternice date de originea comună: Tatăl Ceresc. Pornind de la această premisă, preotul trebuie să considere relația sa cu credincioșii ca fiind una de egalitate, cel puțin în scop: mântuirea. Nu mai există dihotomia preot-credincioși. Ei devin parteneri în demersurile specifice fiecăruia, experiența profesională și harul preotului completându-se cu eforturile și disponibilitățile spirituale ale credincioșilor.

Acțiunile inițiate de preot ca partener sunt unele de motivare, de încurajare, de susținere, de asistare, de stimulare, de destindere și de securizare. Efectele pozitive ale perspectivei partenariale în relația preot-credincioși se înregistrează nu numai în sfera formativă ci și în cea informativă. Tratarea unui credincios, indiferent de vârstă, ca partener în descoperirea adevărilor credinței face ca informațiile să dobândească o semnificație și o utilitate mult mai mare, valoarea lor crescând în cazul când sunt asimilate pe fondul motivației intrinseci și a dorinței de cunoaștere.

Perspectiva acestui rol de partener conduce obligatoriu la modificări în sfera activității. Astfel, ar trebui să se renunțe la autoritatea formală dată prin simplul statut de preot sau impusă prin mijloace coercitive. Ea trebuie înlocuită cu autoritatea reală, autoritatea cu care un partener îl investeste pe celălalt. Această autoritate este net benefică deoarece este asumată autonom de cei doi parteneri și vine pe fondul respectului, profesionalismului, a unei tinute morale dezirabile, a unei atitudini flexibile și consecvente.²¹

f. Rolul de administrator

În această postură, preotul trebuie să depășească atitudinea pasivă, mentalitatea că lui i se cuvin venituri doar pentru că el este preot. Dimpotrivă, și în acest caz trebuie să fie un exemplu de „dreaptă socotintă”, cum spunea Steinhard, și de activism și participare. Dezvoltarea materială a bisericii din care face parte, și nu care „îi aparține”, trebuie să fie orientată în primul rând spre oameni nu spre edificii. O atitudine prevăzătoare, modestă, dar în același timp perseverentă și cu dorință de dezvoltare este cea care caracterizează un preot bun administrator al bunurilor materiale ale bisericii pentru comunitate nu doar pentru el și familia lui.

²¹ Tiberiu Dughi, *Cadrul didactic-partener în educație*, în *Lucrările științifice ale simpozionului internațional Universitaria ROPET*, Editura Universitas, Petrosani, 2003, p. 34.

Critica metodei eladiene în Istoria religiilor

Într-o scrisoare trimisă lui I.P. Culianu la 3 mai 1977, Mircea Eliade spunea: „Mă bucur mult că stăpânești deja toate instrumentele care îți vor permite să aperi și să ilustrezi nefericita noastră disciplină. Personal, ca și Granet și Dumézil, n-am fost obsedat de metodologie – desi, cred, toți trei am încercat să interpretăm sistematic documentele”.¹ Dar, de la această mărturie și până la a-l acuza pe Eliade de lipsă de metodă sau de lipsă de acrivie științifică este o cale lungă.

Specialiștii din domeniul istoriei religiilor, în special din mediul cultural francofon și anglo-saxon, care au analizat opera eliadiană, pot fi împărțiți în două categorii, în funcție de raportarea lor la metodologia savantului român. Grupul detractorilor din mediul anglo-saxon este compus, printre alții, din B. Ray, care afirmă că trebuie depășite anumite paradigme propuse de J. Wach și M. Eliade, cum ar fi dihotomia sacru-profani sau ideea că istoria religiilor este o disciplină autonomă care tratează un fenomen sau o „realitate” *sui generis*, dar și din specialiști precum E. Leach, B.C. Wallace,² J.A. Saliba. În opoziție cu acești cercetători ai domeniului religios se înscrie cartea lui Douglas Allen al cărei scop este tocmai acela de a demonstra, dimpotrivă, caracterul profund organizat și seriozitatea științifică a savantului român.³ În același registru se înscrie și opinia lui Mac-Linscott Ricketts, biograful lui Eliade în Statele Unite, care afirmă următoarele: „dacă Istoria religiilor posedă acum o metodologie proprie o datorează lui Eliade și că dacă ar trebui desemnat un șef necontestat, el ar trebui numit, căci la el se referă cu prioritate istoricii religiilor”.⁴ Și tot în acest context îl mai putem aminti pe Harvey Cox, care spunea despre Eliade că: „este cea mai

¹ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Trad. de Florin Chiritescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1995, p. 8.

² Atât E. Leach, cât și B.C. Wallace se opun lui Eliade din rațiuni de ordin metodologic, considerând că argumentarea sa nu ar fi nici empirică, nici istorică, ci că este impregnată de subiectivitate, de misticism și de teologie.

³ A se vedea în acest sens articolul *Eliade și istoria religiilor*, în „*Dosarul*” *Mircea Eliade*..., p. 316-366. Cu toate acestea, D. Allen este de părere că M. Eliade însuși dă prilej criticilor care îl acuză de a nu avea o metodologie și de a folosi metode lipsite de spirit critic. El susține că istoricul religiilor a fost întotdeauna foarte discret în privința propriei sale metodologii și s-ar putea găsi puține aluzii la metodele ce trebuie alese pentru abordarea istoriei religiilor. Mai mult chiar, a refuzat să-și formuleze metodologia într-o manieră sistematică, iar atunci când era întrebat cum a ajuns la anumite concluzii, răspundea că a formulat ca și concluzie ceea ce îi părea ca o evidentă sub aspectul datelor religioase, deci mai mult la nivel intuitiv.

⁴ Mac Linscott Ricketts, *In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communications... between Anthropology and the History of Religions*, în *Religion Journal of Religion and Religions*, 3 (1973), p. 14.

Caius Cutaru

Critica metodei eliadiene în Istoria religiilor

Abstract

The study presents the way in which the scholars perceived Mircea Eliade's work according to the influence of the geographical and cultural area they came from. There are many differences among the Anglo-Saxon, French and Romanian scholars. Most of the study deals with Daniel Dubuisson's critical ideas regarding Eliade's method of studying the world's religions. We can say that the French specialist proves a lack of objectivity due to the preconceived ideas regarding Eliade's work. He thinks that the Romanian Iron Guard movement influenced the Romanian writer in the subjects he chose and in the conclusions he drew in his scientific work, opinion which is totally wrong according to Julien Ries or Juan Martín Velasco. Some critics doubt Eliade's scientific rigor and seriousness in his scientific approach. We proved that the critics had no basis in claiming that, but we underlined those aspects which are true to reality and to the true message of Eliade's works.

Keywords:

Eliade's method, critics, History of Religions, Daniel Dubuisson, Mircea Eliade, antisemitism

1. Metodologia eliadiană în viziunea specialistilor din domeniul Istoriei religiilor

Dacă metodologia unor mari istorici ai religiilor nu a fost pusă în discuție, întreaga lume științifică fiind de acord în privința demersului științific al acestora, metodologia eliadiană a fost criticată, vorbindu-se chiar despre un vid metodologic la savantul român.

Critica metodei eliadiene în Istoria religiilor

îl califică pe M. Eliade drept „antisemit și filonazist”, iar în lucrarea *Breve storia delle religioni*, după ce face referire la *Tratatul de istorie a religiilor*, își manifestă stupoarea în fața dezinteresului savantului român pentru problematica propusă de rapidă dezvoltare a unei concepții științifice atee asupra vieții.¹¹

În ce-i privește pe savanții români, aceștia sunt mai puțin critici față de persoana și opera lui M. Eliade, excepție făcând cei care, provenind din mediul iudaic, îl acuză de antisemitism.¹² Între cei care s-au ocupat de receptarea savantului român în țară și străinătate îi amintim pe Ioan Petru Culianu, Mircea Handoca (cel care s-a ocupat de difuzarea operei eliadiene în România), Adrian Marino, Sergiu Al. George, Mircea Itu, Cristian Bădilită, Gheorghe Glodeanu etc., iar dintre teologi îi amintim, în special, pe Părintele Prof. Nicolae Achimescu și pe Părintele Wilhelm Dancă.

I.P. Culianu, care a fost discipolul preferat al lui Eliade, are o poziție echilibrată în analiza metodei și a operei eliadiene în general. El susține că este departe de a găsi în opera lui Eliade o *summa* definitivă, abstrasă de orice contingentă și, de aceea, de neatins. Deși o consideră importantă pentru lumea modernă - și fără îndoială mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor, tocmai pentru că transcende cu mult limitele culturale ale acestui tip de opere - el este convins și de necesitatea unei abordări noi și mult mai exigente, științific vorbind, decât abordarea eliadiană.¹³

În privința metodei eliadiene, I.P. Culianu este parțial de acord cu critica pe care John Saliba o aduce metodei deductive a lui Mircea Eliade. O altă autoritate intelectuală a secolului XX, Karl Popper, nu era de acord, din punct de vedere logic, cu justetea unor propoziții universale la care se ajunge prin inferență, pornind de la propoziții particulare, oricât de numeroase ar fi ele, deoarece o atare concluzie la care se ajunge ar putea fi falsă. Foarte obiectiv, I.P. Culianu arată că în unele opere eliadiene, cum ar fi *Tratatul de*

¹¹ Ambrogio Donini, *Breve storia delle religioni*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 2002, p. 24. Aceeași părere o are și marxistul francez Michel Verret, *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1970.

¹² Este vorba despre Norman Manea, Leon Volovici sau Tesu Solomonovici, care insistă asupra identificării lui Eliade cu idealurile Miscării legionare și care insistă asupra antisemitismului acestuia, fără a-i nega, însă, valoarea operei literare sau științifice.

¹³ I.P. Culianu este de părere că știința sistematică a religiilor trebuie să urmeze căi diferite de cele urmate până acum. Trebuie remarcat și faptul că această disciplină nu a reușit să răspundă exigentelor pe care le reclamă o știință, de aceea el și ezită să folosească termenul de „științific” referindu-se la această disciplină sau îl folosește în accepțiunea de academic.

mare autoritate mondială în materie de Istorie a religiilor”⁵ sau pe Th. Altizer, care îi dedică lui Eliade prima carte din mediul anglo-saxon: *Mircea Eliade and the Dialectic of the sacred* și care datează din anul 1963.⁶

Unii specialiști francezi ai istoriei religiilor și miturilor, cu excepția notabilă a lui G. Dumézil și M. Meslin,⁷ au manifestat și mai manifestă și astăzi o anumită mefiență față de demersul științific al lui Eliade, reproșându-i o așa-zisă lipsă de metodă și de rigoare sau de contact cu terenul prin anchete antropologice. În mod deosebit, între aceștia îl amintim pe Daniel Dubuisson, a cărui opinie o vom prezenta mai pe larg.

De mai multă obiectivitate se bucură M. Eliade în Italia, unde categoriile eliadiene sunt folosite de Angelo Brelich și de unii din ucenicii săi, dar și de Alfonso M. di Nola (savant de tendință istoricistă, după modelul lui Ernesto de Martino), în timp ce Ugo Bianchi are sentimente împărțite în ce-l privește de Eliade.⁸ În mod obiectiv îl tratează pe Eliade și opera sa și Gianpaolo Romanato.⁹ Există, însă, și în mediul italian specialiști care au o părere critică față de opera eliadiană,¹⁰ mai mult pe considerente de ordin politic, judecându-l pe savantul român prin prisma simpatiilor politice din perioada interbelică. Este vorba despre specialistul marxist în istoria religiilor Ambrogio Donini care în *Enciclopedia delle religioni*

⁵ „Dosarul” *Mircea Eliade...*, p. 316.

⁶ T. Altizer dăși consideră că reflexia fenomenologică a lui Eliade este „mistică”, „romanescă”, fără nimic „rational” sau „științific”, el adaugă totuși că Eliade poate fi admirat ca „profet”, „vizionar” și „saman”, ceea ce s-a și întâmplat în Occident cu tânăra generație, care l-a văzut pe savantul român tocmai în această tasă. A se vedea în acest sens Thomas Altizer, *Myths for Moderns*, în *The Times Literary Supplement*, 3-337 (10 feb. 1966), p. 102.

⁷ Acesta din urmă, în lucrarea *Pentru o știință a religiilor* îi acordă un loc însemnat între reprezentanții din această sferă a cunoașterii din secolul al XX-lea.

⁸ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.

⁹ A se vedea în acest sens Gianpaolo Romanato, *I marxisti di fronte al fenomeno religioso*, în *Il Popolo* 11 martie 1978, p. 3, Idem, *Il sacro e il profano in Mircea Eliade*, în *Il popolo*, 10 iunie 1978, p. 3.

¹⁰ Informații despre specialiștii italieni de istoria religiilor care receptează opera eliadiană în mod negativ, din varii motive și nu dintre cele mai științifice, ne oferă informații și I.P. Culianu: «în Italia, tară în care interesul pentru Eliade a atins în ultimii ani niveluri fără precedent, aproape „morbide”, și în care unii cercetători lipsiți de competența istorică și lingvistică necesară au născocit cu dezinvoltură povești menite să-l discrediteze pe Eliade sau, și mai probabil, să se joace perfid cu sentimentele ambigue ale oamenilor față de trecut, ca să facă mai vandabile, cu ajutorul acestui scandal, produsele unei edituri oarecare», cf. Ioan Petru Culianu, „A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*”, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980. un volum de 487 p, în *Aevum* LIV (1980), Milano, fasc. III, p. 541-543.

Critica metodei eladiene în Istoria religiilor

„paraziti” ce se hrănesc din descoperirile, eforturile și riscurile celorlalti.¹⁷ Însă autorul acestei lucrări recunoaște, implicit, valoarea operei eladiene, atunci când o înscrie între marile producții ale secolului XX din sfera mitologiei: „Oricare ar fi lipsurile lor (ale cărților lui M. Eliade în care expune concepția sa metafizică, n.n.), aceste lucrări rezumă aportul cel mai tipic al lui Eliade, cel pentru care el merită să figureze alături de Frazer, Dumézil, Lévi-Strauss, printre cei cinci sau șase mitologi care vor fi contat în acest secol”.¹⁸

Ipoteza de la care porneste Dubuisson în demolarea operei eladiene este una eronată, după părerea noastră, și foarte dificil de demonstrat, deoarece vizează relația dintre opera lui Eliade și activitatea sa legionară din perioada interbelică, sau altfel spus, influența doctrinelor de extremă dreaptă asupra istoricului religiilor de mai târziu.¹⁹ Iată la ce întrebări încearcă să răspundă istoricul religiilor francez: „De ce ar fi o proastă metodă să interogăm memoria militantului fascist din anii 30 și să ne întrebăm, pe lângă alte ipoteze posibile, dacă opiniile lui antisemite de atunci n-au contribuit, și în ce măsură, la alimentarea gândirii istoricului religiilor?”²⁰

¹⁷ A se vedea în acest sens Mircea Eliade, *Jurnal I*, p. 434. Probabil această caracterizare făcută de Eliade tagmei filologilor l-a înfuriat și mai mult pe D. Dubuisson, el însuși doctor în litere și ucenic al lui Georges Dumézil, reprezentant strălucit al metodei filologice în istoria religiilor, sub îndrumarea căruia a lucrat în domeniul mitologiei comparate indo-europene și al studiilor indiene. Însă această opinie, *via-à-vis* de filologi, nu era una singulară, deoarece savantul român în lucrarea *Insula lui Euthanasius* își exprima obiecția că în timp ce renasterea antichităților greco-latine a putut fi reală întrucât la aceasta „au luat parte în primul rând gânditori și artiști, descoperirea Orientului a căzut în sarcina filologilor și eruditilor” (M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 268, dar și *Nostalgie des Origines*, Paris, 1971, p. 119, u), de unde și destinul acestui demers, deducem noi.

¹⁸ Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 182.

¹⁹ Chiar și Norman Manea, unul din detractorii lui Eliade din spațiul românesc, este de acord cu inexistența unei legături directe între gazetăria lui Eliade din perioada interbelică și opera lui științifică și literară: «Un lucru este sigur: munca lui de scriitor și de erudit este deosebită de gazetăria angajată, de dreapta, dintre cele două războaie (...). Opera literară a lui Eliade este imensă și inegală. Munca lui de eruditie îi interesează pe specialiști. A stabili o legătură între studiile sale și perioada-i „fascistă”, a arunca o privire de inchiștor asupra detaliilor „suspecte” prezente în numeroasele sale studii erudite ar însemna a da un exemplu perfect de metodă totalitară», cf. Norman Manea, *Mircea Eliade și Garda de Fier*, în *Les Temps modernes*, 549 (1992), p. 89-115, în D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 184. Or, tocmai acest lucru îl face D. Dubuisson.

²⁰ Despre antisemitismul lui Eliade s-a scris mult și se va mai scrie, însă lecturând publicistica sa interbelică, acest antisemitism nu reiese cu o foarte mare evidentă, deoarece în aceeași perioadă în care scria articolul (desi nu e deloc sigur că Eliade este autorul) *De ce*

Istorie a religiilor, Sacrul si profanul, etc. M. Eliade recurge doar partial la metoda deductivismului logic, acolo unde vorbeste despre difuzarea „universală” sau „aproape universală” a unui motiv sau simbol. E adevărat că e dificil să deduci din operele lui Eliade o metodologie stiintifică explicită – afirma I.P. Culianu, iar „cercetătorul este adesea confruntat cu această stânjenitoare distanță dintre rezultatele fenomenologiei religioase si exigenta de stiintificitate”.¹⁴ În acest context, lui Culianu i-a apărut ca neverificabilă, dar nu falsă, teoria eliadiană a „arhetipurilor”.

Părintele Profesor N. Achimescu, vorbind despre *Omul religios în viziunea lui Mircea Eliade*, ne oferă o concluzie cât se poate de pertinentă în privinta metodologiei eliadiene, surprinzând perfect specificul acesteia, cu cele două dimensiuni ale sale: una orizontală - interdisciplinară, iar cealaltă verticală – fenomenologică. Iată ce spunea Părintele profesor în acest sens: „În demersul său spre *homo religiosus*, Eliade nu a negat, dar nici nu a acceptat pe deplin metodele utilizate de stiintele umaniste, naturale sau teologice. În viziunea sa, omul religios nu poate fi redescoperit decât prin interdisciplinaritate. Un astfel de studiu trebuie să completeze si să dea substanță stiintelor umane. Nu este o simplă dorință, ci un principiu indispensabil. Datorită metodei folosite, Eliade a contribuit consistent la extinderea acestui domeniu: pe orizontală, în sensul că a inclus tot ceea ce vizează istoria si culturile umanității; iar pe verticală, în sensul că a reusit, ca nimeni altul, să exploreze structurile profunde ale omului si relatia sa cu Dumnezeu”.¹⁵

2. Critica lui Daniel Dubuisson la adresa metodologiei eliadiene

Daniel Dubuisson este cel mai acid critic al lui M. Eliade din spatiul francofon.¹⁶ De fapt, potrivit lui, opera savantului român este lipsită de acrivie stiintifică, putând fi echivalată mai mult cu o metafizică idealistă sau cu o mistică, decât cu o disciplină umanistă. Eliade este considerat un savant prea puțin conformist, preocupat de a evita „extrema specializare a filologilor”, pe care savantul român îi numeste

¹⁴ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ Nicolae Achimescu, *Omul religios în viziunea lui Mircea Eliade*, în vol. *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică la împlinirea vârstei de 75 de ani (1932-2007)*, Editura Renasterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 533.

¹⁶ Din momentul în care este dată spre publicare, orice lucrare si chiar o operă în ansamblul ei este supusă atentiei si criticii opiniei publice avizate. Tot astfel, si opera eliadiană poate si trebuie să fie supusă unei asemenea critici riguroase, dar si nepărtinitoare – ca o altă conditie a unei critici obiective.

Critica metodei eladiene în Istoria religiilor

religioase ar păcătuși demersul lui M. Eliade, preocupat, ca multi alții din secolul trecut de căutarea universalităților, or savantul român „nu le descoperă decât ignorând bogăția și diversitatea fenomenelor religioase pe care le selectează”²³ – după părerea lui D. Dubuisson. Mai mult decât atât, autorul francez consideră că și elementele religioase la care recurge Eliade sunt forme golite și sărăcite, iar pe aceste relicve istorice își construiește el concepția generală despre evoluția istorică a umanității.

Ceea ce face Dubuisson este să distrugă fără a pune ceva în loc. El afirmă numai că elementele religioase la care recurge M. Eliade, ca istoric al religiilor, nu sunt foarte variate,²⁴ nu sunt cele mai semnificative și că cele pe care le folosește sunt „forme goale și sărăcite”, dar nu demonstrează și faptul că, dacă ar fi folosit alte documente religioase sau documente mai diverse, savantul român ar fi ajuns la alte concluzii. Dacă nu-i contestă lui Eliade capacitatea de a cuprinde și de a folosi o mare varietate de documente, ci doar rea intenție, din dorința de a orienta într-o anumită direcție cercetarea și implicit concluziile, atunci ar fi trebuit să demonstreze acest lucru. Pe de altă parte, Dubuisson nu se obosește să arate nici cu ce sunt mai goale de sens un mit, un ritual religios, o concepție arhaică despre timp sau un simbol decât o regulă etică, o ofrandă, un sistem de organizare sacerdotală sau o funcție socială antică.

A doua direcție critică vizează seriozitatea cu care își alcătuia Eliade dosarele științifice, fiind pusă în discuție acritivă istoricului religiilor. Ca și contramăsură este propusă seriozitatea cu care își alcătuia Lévi-Strauss voluminoasele dosare etnografice sau minuziozitatea analizelor filologice ale lui Dumézil, în timp ce Eliade sochează prin remarci de genul: „Trebuie să adaug că voi aborda toate aceste fenomene ca istoric al religiilor, adică nu voi încerca să le discut contextele, semnificațiile sau funcțiile psihologice, sociologice sau chiar politice (lăsând asta pe seama celor mai în măsură să o facă)”²⁵ sau ceva asemănător „Această carte poate sluși drept introducere generală în istoria religiilor, pentru că descrie modalitățile sacrului și situația omului într-o lume încărcată de valori religioase.

²² *Ibid.*, p. 188.

²³ *Ibid.*

²⁴ Si trebuie să ținem cont de faptul că M. Eliade era un erudit, că „știa totul despre religii” – după expresia lui Eugen Ionesco, că avea vocația enciclopedismului și o putere de asimilare extraordinară. Care mai sunt șansele unui om mai puțin înzestrat de a acoperi acest domeniu atât de vast?

²⁵ Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Trad. de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1997, p. 65.

Ce este mai absurd: să presupunem că poate a existat o anumită continuitate între cele două personaje, militantul angajat și savantul, sau să afirmăm *a priori* că ele au fost străine unul de altul? Cronologia ar favoriza, în orice caz, prima teză, deoarece nu se remarcă nici o ruptură în viața lui Eliade...”.²¹

Cercetătorul francez surprinde apoi, în mod corect, specificul operei celor trei mari mitologi ai secolului XX, identificând postulatul dumézilian (Societatea), cel al lui Lévi-Strauss (Spiritul), însă își demonstrează lipsa de obiectivitate atunci când le opune pe acestea postulativului eliadian, care este Sacrul, considerat inferior doar pe motivul că posedă acel element „mistic”, absent în primele două. Dacă în elementul „mistic” prezent la Eliade trebuie să vedem doar modalitatea de abordare a fenomenului religios, dintr-o perspectivă religioasă, atunci observația lui Dubuisson este incorectă.

În privința metodologiei eliadiene, D. Dubuisson își orientează critica în patru direcții. Punctul de plecare îl constituie din nou atitudinea mistică cu care Eliade abordează sfera religioasă: „Pentru că adoptă această atitudine mistică și substituie fără încetare propriile-i convingeri condițiilor cerute de orice demonstrație serioasă, Istoria religiilor după Eliade atrage și antrenează cu ea mai multe grave deficiențe de metodă”.²² Acestea sunt amintite și dezbătute în cele ce urmează. Este vorba despre prezenta în opera eliadiană a unor: a). Opțiuni arbitrare și simplificatoare; b). O completă indiferență la contextele istorice și etnografice; c). Numeroase generalizări abuzive și d). Interpretări contestabile.

În privința primului aspect, lui M. Eliade i se reproșează că din marea masă de documente religioase pe care le-au colectat istoria și etnografia modernă, el își alege doar câteva categorii, cum ar fi miturile cosmogonice, diferitele ritualuri de fertilitate și de inițiere, experiențele ascetice și extatice sau concepțiile primitive despre timp, ignorându-le aproape complet, ceea ce înseamnă că nu în mod absolut, pe toate celelalte. Printre categoriile de documente religioase ignorate aminteste: rugăciunile, ofrandele, regulile etice, concepțiile specifice despre lume, organizările sacerdotale, funcțiile sociale, etc. Prin lipsa acestor tipuri de categorii

cred în biruința miscării legionare (17 dec. 1937), cel mai incriminant articol din acest punct de vedere, sau *Comentarii la un jurământ* (21 feb. 1937) sau *Noua aristocrație legionară* (23 ian. 1938), același Eliade scria și articole precum *Contra dreptei și contra stângii* (14 feb. 1934), *Doctorul Gaster* (21 iun. 1936), sau *Moartea doctorului Gaster* (mai 1939), din care transpare atitudinea corectă față de evrei și condamnarea oricărui tip de ideologie totalitară și criminală. A se vedea în acest sens „*Dosarul*” *Mircea Eliade. Vol. V (1936-1944). Jos farsa!*, Partea a II-a, Editura Curtea veche, București, 2001, p. 228-290.

²¹ D. Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, p. 184.

Critica metodei eliadiene în Istoria religiilor

În critica îndreptată în direcția generalizărilor abuzive ale lui Eliade Dubuisson arată că atunci când cineva alege arbitrar doar câteva obiecte dintr-un ansamblu mai vast, atunci când neglijează relațiile care unesc acele obiecte cu altele învecinate sau când sacrifică contextul istoric în care se situează respectivele obiecte, înseamnă că autorul s-a plasat în cele mai bune condiții pentru a afirma că acele obiecte exprimă structurile generale ale gândirii religioase. Or, bazându-se tocmai pe documentația istorică și etnografică disprețuită de Eliade, critica antropologică – susține D. Dubuisson – a demontat esafodajul construcției eliadiene. Această afirmație este susținută prin citarea articolului lui John A. Saliba,³⁰ care îi reproșează savantului român faptul că rezultatele la care a ajuns erau inadmisibile, deoarece „respectivele obiecte, prezentate totuși de Eliade drept evidente, erau peste tot prea puțin cunoscute pentru ca cineva să poată fi autorizat să tragă vreun fel de concluzie în privința eventualei lor universalități (precum concepțiile primitive despre timp), ori nu apăreau în toate culturile repertorierte (ceea ce ar trebui totuși să se întâmple cu „universalitățile”), ori se prezentau, dar cu o consistență și cu o complexitate care le făceau străine tezelor schematice ale lui Eliade”.³¹ Sunt puse în discuție atributele universale pe care Eliade le acordă *sacru* lui, *homo religiosus* și *hierofaniilor*.

Nici în acest caz Dubuisson nu precizează care ar putea fi universalitățile care ar întruni sufragiul tuturor tradițiilor religioase, care s-ar putea regăsi în aceeași măsură în toate culturile și care să aibă o poziție dominantă peste tot, așa încât să fie demne de luat în seamă și să primească aceste atribute. Nici nu precizează dacă s-ar mai putea spera vreodată în aflarea unor fenomene religioase care să întrunească sufragiul tuturor tradițiilor religioase.

Ultima critică adresată metodei eliadiene vizează interpretările nejustificabile, în ochii specialistului sau prin prisma bunului simț, pe care Eliade le dă diferitelor fapte religioase, pentru a le integra concepției sale despre sacru și religie.³²

Critica lui D. Dubuisson nu se oprește la discursul asupra metodei sau a lipsei de metodă la M. Eliade, însă asupra celorlalte aspecte ale ei vom reveni atunci când vom trata principalele probleme care exprimă viziunea integrală a lui Eliade asupra lui *homo religiosus*.

³⁰ John A. Saliba, *Homo religiosus*, în *Mircea Eliade (an Anthropological Evaluation)*, Leiden, E.J. Brill, 1976, cf. D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 189.

³¹ *Ibid.*, p. 189-190.

³² Julien Ries este un specialist din sfera cercetării sacru așa cum se manifestă în diferite tradiții religioase, care nu este de acord cu critica lui D. Dubuisson la adresa lui M. Eliade. Iată ce scria J. Ries în acest sens: «Fără să fi înțeles nimic din finetea analizelor

Ea nu este însă o istorie a religiilor în adevăratul înțeles al cuvântului, pentru că autorul nu a găsit de cuviință să înfățișeze, în legătură cu exemplele citate, contextele istorico-culturale”.²⁶ Care mai este scopul istoriei religiilor dacă toate cunoștințele tinând de istorie, etnografie, filologie etc., nu prezintă un interes prea mare – se întreba D. Dubuisson? Sau prezintă un interes mediocru și subordonat. Trebuie să ne încredem în „simpatia inteligentă a exegetului, a interpretului”²⁷ pentru a descoperi „faptul religios ca fapt religios”²⁸ – arăta cu ironie D. Dubuisson. Acesta nu este de acord cu anistorismul sau cu transistorismul lui Eliade, care consideră că faptul religios transcende lumea umană, trimitând către un dincolo. Întâlnim, la savantul român, teama de a nu cădea în istorie, sub povara timpului istoric care învecheste fiinta umană. A susține așa ceva echivalează cu adoptarea „unui punct de vedere care-l plasează pe susținătorul lui în afara regulilor și principiilor metodologice ce stau la baza demersului istoricului religiilor; dar atunci n-are decât să devină un mare poet sau un profund metafizician”.²⁹

Mircea Eliade a susținut întotdeauna că istoria religiilor trebuie să fie o disciplină integratoare, care să grupeze și să folosească în demersurile sale datele culese de celelalte discipline înrudite, aflate în sfera disciplinelor socio-umane, iar istoricul religiilor trebuie să aibă o viziune de ansamblu asupra tuturor acestor domenii. Fără a încerca să-i justifice într-un fel lipsurile, trebuie să spunem că materialele documentare cu care a luat contact prin numeroasele sale lecturi erau unele deosebit de vaste și de variate. Dacă nu a și folosit bogăția acestora, faptul acesta s-ar fi putut datora fie intuițiilor pe care le-a avut și care l-au determinat să-și argumenteze mai puțin afirmațiile, fie, așa cum am arătat deja, s-ar putea ca documentele la care nu a făcut amintire să nu-i fi infirmat tezele. Dar nu trebuie să pierdem din vedere nici seriozitatea cu care a cercetat samanismul, yoga sau alchimia de exemplu, domenii în care era un veritabil specialist, în care nu se poate observa deloc lipsa de documentare sau de activitate științifică și în care nu a fost încă depășit până acum.

Dacă Eliade ar fi fost refractar la tot ce însemna domeniu complementar pentru istoria religiilor, nu s-ar putea explica interesul manifestat de el pentru psihologia profunzimilor, frecventarea cercului de la Eranos, cu toate implicațiile pe care le-a avut acest domeniu asupra istoriei religiilor, sau interesul pentru cercetările antropologice, etnologice sau sociologice.

²⁶ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 19.

²⁷ Idem, *Mefistofel și androginul*, p. 8.

²⁸ Idem, *Samanismul...*, p. 10.

²⁹ D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 189.

Critica metodei eladiene în Istoria religiilor

religios folosind o metodă istorico-fenomenologică (după alții morfologică) integratoare, prin care încearcă surprinderea semnificației unei realități atât de complexe cum este sacralul.³⁴

Între cei doi există apoi o totală diferență de opinie în planul viziunii și al apartenenței politice și religioase, deoarece D. Dubuisson pare a dezavua neîncrederea lui Eliade în sistemele democratice și respingerea democrațiilor populare, a sistemelor politice de stânga, iar D. Dubuisson provine dintr-o țară cu o puternică tradiție democratică și chiar socialistă.

Din punct de vedere religios, admirația savantului român pentru tânărul din societățile tradiționale europene (tânărul român de la Dunăre, creștin-ortodox), care trăiește într-o perfectă armonie cu natura, este total neînțeleasă și neîmpărtășită de Dubuisson, care spunea următoarele: „în opera lui Eliade, tânărul de la Dunăre se află, absolut involuntar, fără îndoială, ridicat la rangul de interlocutor privilegiat al Ființei”.³⁵ În același plan de referință, Dubuisson arată că Eliade, atunci când vorbește despre creștinismul cosmic, vede în acesta un soi de naturalism păgân, despuat de tot ceea ce constituie originalitatea tradiției religioase, morale și spirituale a iudeo-creștinismului. Or, Dubuisson când afirmă acest lucru își dovedește profundă ignoranță în materie de teologie și de viață ortodoxă, în care se vorbește despre energiile divine necreate, care pătrund cosmosul întreg, iar Liturghia săvârșită în biserică are o dimensiune cosmică (căci cerul și pământul liturghisesc împreună cu preotul și cu obștea credincioșilor), după cum aminteste și Eliade, însă pentru cineva care cunoaște doar învățătura despre o grăție creată, afirmatia savantului român reprezintă o aberație sau – după cum se exprimă el – „un soi de naturalism păgân”.

Demersul omului de știință, dacă doar de pe această poziție scrie istoricul religiilor francez, nu are nimic de-a face cu epitetul la care recurge în a grătula persoana și opera savantului român.³⁶ Demersul omului de știință, în calitatea sa

³⁴ D. Dubuisson desființează fenomenologia religiilor despre care afirmă că: «n-a ajuns niciodată să spună, să descrie și cu atât mai puțin să analizeze ce erau „esenta și structura fenomenelor religioase”, despre care ea afirma totuși că există și că ea singură ar fi capabilă să le „perceapă”», cf. D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 211.

³⁵ D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 206.

³⁶ A se vedea în acest sens expresiile: „albumele lui exotice”, când se referă la documentația eliadiană; „acest talmes-balmes”, „amestecătura aceasta de superstitii și de credințe irrationale”, „bazar metafizic expus tuturor vânturilor credulității facile”, când vorbește despre opera lui Eliade sau se întreabă: „Cum a putut autorul ei să fie primit și ascultat pretutindeni, începând cu cele mai prestigioase universități? Cum de o asemenea impostură intelectuală nu a fost imediat denunțată?”, însă aici Dubuisson se contrazice cu propria

3. Concluzii

În concluzie, putem afirma că, incompatibilitatea dintre cei doi poate fi sesizată pe mai multe planuri. În primul rând, punctele de vedere asupra istoriei religiilor sunt total diferite. Dacă pentru D. Dubuisson istoria religiilor este o știință umanistă, care trebuie să rămână mereu îndreptată spre om și să se consacre studiului creațiilor sale colective și operelor individuale, fiind mai mult un soi de antropologie sau sociologie religioasă, Eliade consideră acest mod de abordare ca fiind unul simplist și reductionist. Aceasta deoarece, el nu s-a preocupat niciodată în mod serios de valorizarea în plan orizontal, istoric a ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacralul, sau dacă a făcut acest lucru a dorit întotdeauna să pună în evidență faptul că respectivul mit, rit, simbol sau comportament religios se explică numai pentru că este consecutiv momentului în care a avut loc o întâlnire esențială dintre om și sacru, prin intermediul unei hierofanii. Or, D. Dubuisson pare că nu înțelege adevărata origine a unui comportament religios. Ce-l face pe om să fie om religios? De ce se comportă el astfel (ca *homo religiosus*)? Cum și ce mobiluri are la bază constituirea unei comunități religioase? Cum se explică martiriul atâtor oameni în numele unor idealuri religioase? Or, toate acestea pot fi explicate numai prin întâlnirea omului cu sacralul, întâlnire esențială pentru înțelegerea oricărei religii – adevăr pe care Eliade îl plasează în miezul viziunii sale asupra istoriei religiilor. Dubuisson critică virulent viziunea lui Eliade, care, chipurile, s-ar face vinovat că nu acordă atenție decât unui indicibil dincolo, însă acest dincolo determină comportamentul lui *homo religiosus*, nici societatea, nici moda culturală și nici diferitele psihisme.

Dintr-un alt punct de vedere, există o incompatibilitate funciară între metodologiile îmbrățisate de cei doi. Dacă D. Dubuisson apreciază minuțiozitatea, acrvia cu care savantul trebuie să-și construiască dosarul studiului de caz avut în vedere, abordând metode din sfera sociologiei, antropologiei sau etnologiei, Eliade, fără a fi expeditiv cu datele (cum susține D. Dubuisson),³³ abordează fenomenul

eliadiene asupra sacralului, Dubuisson își etalează ignoranța scriind că „atributele universale pe care Eliade le acordă sacralului, lui *homo religiosus* și hierofaniilor nu reflectă în nici un caz bogăția și complexitatea intrinsecă ale faptelor culturale cunoscute și, în consecință, nici ale problematicilor corespunzătoare” (*Mitologii*, p. 228). Oricine a citit lucrările lui Eliade nu poate fi de acord cu această luare de poziție», cf. Julien Ries, *Orizontul iudeo-creștin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit și istorie*, în *Eliadiana*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 40.

³³ În aceeași notă se exprimă și Juan Martín Velasco, care arăta că cel mai important este la Eliade respectul extrem față de datele pe care le studiază, recunoașterea caracterului specific și ireductibil al fenomenului religios. De aici și critica sa permanentă îndreptată împotriva reductionismelor în care au căzut nu puțini dintre cei care au cultivat știința religiilor în secolul al XIX-lea.

Critica metodei eliadiene în Istoria religiilor

grante și riscă să inducă în eroare cititorii neavizați. Viziunea lui D. Dubuisson asupra operei eliadiene nu constituie un studiu obiectiv, ci un amalgam ideologic, construit pe un fundament partinic.

Pe de altă parte, modalitatea de abordare a operei eliadiene este una deosebit de captivantă, atrăgătoare, ingenioasă, dar în același timp și incorectă, deoarece porneste de la postulatul apartenenței lui M. Eliade la mișcarea legionară, de extremă dreaptă, nazistă, antisemită, criminală, pentru a arunca o puternică umbră asupra operei savantului, privită apoi în această lumină de cititorul care va căuta în permanentă punctele de contact între opera științifică și crezul politic.³⁸ Este adevărat că preconcepțiile noastre au la bază anumite realități, cum ar fi lipsa discontinuității dintre persoana și opera cuiva, a comportamentului schizofrenic la acest nivel, dar în existența unui om se pot întâmpla și „ruperi de nivel”, momente de grație, sau dacă nu le credem posibile nici pe acestea, atunci putem vorbi despre firești maturizări, înțelegeri mai adânci ale realității, care presupun și ulterioare desolidarizări. Pe de altă parte, nu se poate observa în opera eliadiană un antisemitism clar.

³⁸ Tot în acest context se referă D. Dubuisson și la categoria lui *homo religiosus* care, chipurile, ar reprezenta un arhetip păgân, la care consideră că savantul român ajunge datorită antisemitismului, antiudaismului și anticrestinismului pe care nu le afirmă deschis. Suntem întru totul de acord cu J. Ries care afirmă că expunerea lui D. Dubuisson prin caracterul său polemic își pierde credibilitatea, iar argumentele folosite împotriva savantului român nu provin din sfera istoriei religiilor, ci sunt împrumutate din ideologie, fapt subliniat și de noi. J. Ries spunea că: „Dubuisson pleacă de la postulatul că Eliade ar fi transpus în conceptul de *homo religiosus* idealurile mistice, elitiste, funebre, violente, antisemite și războinice pe care le-a exaltat în timpul tinereții sale fasciste. El ar fi construit universul mental al lui *homo religiosus* prin propriile sale convingeri: mistică naturalistă, fascinație morbidă pentru sex, sânge, apologie a forței și a puterii, glorificare a elitei, amoralism, tehnici și experiențe paroxistice. Dubuisson vede în acestea transpunerea sau reinterpretarea religioasă a vechilor motive păgâne și fasciste”. Concluzia la care ajunge J. Ries este că întreaga operă științifică a lui Eliade, de la *Tratat de istorie a religiilor* (1949) la *Encyclopedia of Religion* (1987), constituie o dezmințire a tezei lui Dubuisson. Despre critica lui D. Dubuisson la adresa operei eliadiene, pornind de la acuza de antisemitism a se vedea J. Ries, *art. cit.*, în *Eliadiana*, p. 43-45.

de reprezentant al disciplinelor umaniste (sic!) nu are nimic de-a face cu malitiozitatea ce poate fi remarcată în limbajul lui Dubuisson. De unde se poate trage concluzia că specialistul francez si-a formulat discursul de pe pozitii partinice, iar ideile cu care a pornit în prezentarea operei eliadiene erau unele preconceptuate. Pe aceste preconceptii, ca pe un schelet, se va tesa apoi întregul esafodaj conceptual. Demersul argumentativ este unul *a posteriori*, iar articulatiile discursului sunt unele firave. Chiar dacă suntem de acord cu Dubuisson că Eliade are o anumită apetentă spre teme precum virilitatea, sacrificiul, moartea voluntară, o anumită concepție vitalistă, cum putem crede, totuși, că Eliade a încriptat în opera sa indicii pentru susținerea unui nou tip de acuza împotriva evreilor: crima ontologică, pornind de la desacralizarea provocată de intervenția profetilor împotriva sacrului din natură?³⁷ Realitatea este că în scrierile eliadiene nu regăsim urme de antisemitism sau anticrestinism, M. Eliade valorizând rolul profetismului și al mesianismului în iudaism și arătând că credința lui Avraam este fondatoare a unei noi experiențe religioase. Împotriva acuzei de anticrestinism amintim faptul că M. Eliade a insistat asupra valorizării istoriei în iudeo-crestinism, ajungându-se la o teologie a istoriei, care își atinge apogeul prin desfășurarea istorică a mântuirii în care creștinii sunt angajați prin Biserică. Toate acestea dovedesc lipsa de temei a criticilor lui Daniel Dubuisson aduse persoanei și operei lui Mircea Eliade și, în același timp, lipsa de probitate și de valoare științifică. Ele se fundamentează pe o lectură ideologică a textelor care ajunge la contradicții fla-

afirmatie în care-l număra pe Eliade între cei cinci sau șase mari mitologi ai secolului XX. Toate aceste afirmatii, și multe altele, nu țin de expunerea demnă, sobră, lipsită de orice ură și părtinire (*sine ira et studio*), proprie unui om de știință.

³⁷ J. Ries nu este de acord cu acuza lui D. Dubuisson în această privință și îi dă un răspuns în mai multe puncte. În primul rând el aminteste lucrarea eliadiană *Mitul eternei reîntoarceri*, în care sunt valorizate profetismul și mesianismul. În această lucrare Eliade arată că profetii lui Israel sunt cei care valorizează pentru prima oară istoria și descoperă un timp cu sens unic. Evreii au fost cei dintâi care au considerat istoria ca spațiu al manifestării lui Dumnezeu, ca epifanie a lui Dumnezeu. Pentru ei, istoria nu mai apare ca un ciclu ce se repetă la nesfârșit. În al doilea rând, pornind de la modelul iudaic, Eliade pune în evidență un dat fundamental, și anume credința ca experiență religioasă. Exemplul citat este sacrificiul lui Avraam prin care se întemeiază o nouă experiență religioasă. În al treilea rând, Eliade constată că simbolismul biblic și creștin prezintă un conținut istoric provincial, dar istoria sfântă locală devine o istorie exemplară. Pentru M. Eliade inovația cea mai frapantă o constituie mesajul și divinitatea lui Hristos, precum și valorizarea și recuperarea timpului și a istoriei. În al patrulea rând, pentru M. Eliade istoria nu este o erezie. În *Aspecte ale mitului*, autorul tratează despre creștinism și mitologie, arătând cum Părintii Bisericii au apărat istoricitatea lui Iisus și cum au stabilit veracitatea Evangheliilor. Cf. J. Ries, *art. cit.*, în *Eliadiana*, p. 41-43.

Upanisadele, cele mai vechi documente consemnate despre misticism¹, constituie fundamentul pe care a fost zidită aproape întreaga gândire religioasă indiană ulterioară. Upanisadele sunt filosofice în continut, dar nu formează un singur „sistem” – ele nu oferă niciodată o singură interpretare consistentă a universului². Chiar dacă nu prezintă un sistem filosofic omogen sau unitar, totusi există anumite doctrine tinute în comun. Divergentele de metodă, opinie si concluzie există aparent peste tot, chiar si în cadrul aceleasi Upanisade. Din acest motiv, Upanisadele sunt considerate a fi tratate speculative.³

Cuvântul „Upanisad” este derivat din rădăcina „sad”, care semnifică: (i) *a sta jos*, (ii) *a distruge* si (iii) *a slăbi, a desface*. „Upa” înseamnă „alături” si „ni” se traduce în forma: „în mod devotat”. De aceea, cuvântul ilustrează sederea discipolului lângă învățatorul său într-o manieră devotată pentru a primi instructiuni despre *Realitatea supremă*, care slăbeste toate îndoielile si distruge toată ignoranta discipolului. Gradual, cuvântul a ajuns să indice orice învățatură secretă despre *Realitatea ultimă* si este utilizat de Upanisade în acest sens.⁴

Se consideră, în general, că Upanisadele sunt în număr de 108, dintre care aproximativ 10 sau 11 – la care Ćankara a făcut comentarii⁵ – sunt apreciate drept cele mai importante, fiind cele mai vechi si detinând cea mai însemnată autoritate.⁶

Datele acceptate pentru Upanisadele timpurii sunt 1000 î.Hr – 300 î.Hr. O parte din Upanisadele mai târzii, pe care le-a comentat Ćankara, sunt post-budhiste si apartin perioadei 400 sau 300 î.Hr.⁷

Învățătura tradițională sud-asiatică bazată pe textele upanisadice a fost numită Vedânta – „sfârșitul Vedei” – deoarece Upanisadele fixează, cronologic si for-

¹ R. Puligandla, „Consciousness, Cosmology and Science: An Advaitic Analysis”, *Asian Philosophy*, vol. 14, No. 2, July 2004, p. 151.

² R.C. Zaehner, *At Sundry Times – An Essay in the Comparison of Religions*, Faber and Faber, London, 1958, p. 35-36.

³ Wm. Theodore et. al, *Source of Indian Tradition*, Columbia University Press, New York, 1958, p. 27. Cf. D.L. Carmody, J. T. Carmody, *Mysticism Holiness East and West*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1996, p. 38.

⁴ Ch. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider & Company, London, 1960, p. 17.

⁵ *Isha, Kena, Katha, Prashna, Mundaka, Mandukya, Taittiriya, Aitareya, Chandogya* si *Brhadaranyaka*.

⁶ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, The Macmillan Company, New York, George Allen & Unwin Ltd, London, 1956, p. 141.

⁷ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, p. 141-142.

Daniel Jugrin

***Neti Neti*: metoda si logica negatiei vedăntine**

Abstract

The Upanishads are the oldest recorded documents about mysticism. Traditional South Asian teachings based on the Upanishads have been called the Vedanta, the „end of the Veda”, for the Upanishads chronologically and formally set the closure of the Vedic canon. Advaita Vedânta is the non-dualistic system of Vedânta expounded primarily by Ūankara (ca. 788-820). It has been, and continues to be, the most widely accepted system of thought among philosophers in India, and it is one of the greatest philosophical achievements to be found in the East or the West. The goal of Advaita Vedânta is not simply to describe and make sense of the conditions of being but to guide the unenlightened individual (jīva) to a spiritual awareness of his or her essential subjecthood (Ātman). Since all philosophy transpires under the imperfect conditions of finitude, all positive theoretical constructions are bound to be imperfect and thus valueless. Therefore, the methodology of Advaitic philosophers is negative in its depths: they seek mainly to peel away all false characterizations of Brahman with an eye toward exposing pure consciousness and the way to obtain it.

The empirical and negative description of the Absolute by means of neti neti (not this, not this) or „the neither-nor” necessarily presupposes the affirmation of the Absolute as all-Comprehensive and culminates in the transcendental Absolute which goes beyond both negation and affirmation. The neti neti negates all descriptions about the Brahman, but not the Brahman itself. In fact, the Absolute is the Existence of all existences, the Truth of all truths, the Reality of all realities.

Keywords:

Brahman, Ātman, superimposition, negation, Advaita Vedânta, Ūankara.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedântine...

hinduse.¹⁵ Biografiile traditionale atestă că Ćankara, cunoscut si sub numele de Ćamkara sau Ćankaraacarya¹⁶, a fost un advaitin de la o vârstă fragedă, învățând principiile sale de la primul si probabil singurul său profesor – Govinda. Viziunea traditională indiană ni-l prezintă pe Ćankara ca un brâhman Nambûdiri din Kerala, în sudul Indiei.¹⁷ P. Hacker crede că Ćankara ar fi putut fi la început un yogin Patanjala, care doar mai târziu s-a întors la învățătura Advaita.¹⁸ Un număr de alti cercetători îmbrătiesează o pozitie si mai diferită, sustinând că Ćankara s-a convertit la Advaita dintr-o traditie *bhedâbheda*, probabil sub influenta *Gaudapadiya-Karika*.¹⁹

Lucrările majore atribuite lui Ćankara care au supraviețuit examinărilor criticii textuale moderne sunt: *Brahmasutrabhasya*, comentariile la *Brhadaranyaka*, *Taittiriya*, *Chandogya*, *Aitareya*, *Isa*, *Katha*, *Kena* (două comentarii), *Mundaka* si *Prasna Upanishad*; comentariile la textul devotional clasic – *Bhagavad-Gita*; comentariul la *Mundukya*, împreună cu *Gaudapadyakarika*.²⁰ Singura lucrare non-comentarială care este foarte larg acceptată ca o compozitie a lui Ćankara este *Upadesasahasri. Vivekacudamani*, un text popular în cercurile vedântine moderne atribuit lui Ćankara, este puțin probabil să fie o lucrare autentică, din cauza faptului că nu există nici un comentariu sanscrit la această lucrare din partea vreunuia dintre comentatorii cunoscuti ai operelor Ćankariene.²¹

Âtman si Brahman

Speculatia indiană, pe care se bazează mistica lui Ćankara, a avut două rădăcini si s-a miscat pe două linii distincte: una a constat în descoperirea „minunii” lui Brahman (*yaksha*) la temelia lumii, iar cealaltă s-a raportat la *gandharva* – fiinta dumnezeiască a lui âtman, găsită în propria interioritate. Abia mai târziu cele două directii s-au întâlnit, iar conexiunea lor, mergând până la identificare, Brah-

¹⁵ Br. Malkovsky, „The Personhood Of Ćamkara’s Para Brahman”, *Journal Of Religion*, Oct. 1997, Vol. 77, Issue 4, p. 541.

¹⁶ D. L. Carmody, J.T. Carmody, *Mysticism...*, p. 46.

¹⁷ J.L. Brockington, *The sacred thread. Hinduism and its continuity and diversity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981, p. 109.

¹⁸ P. Hacker, „Ćankara der Yogin und Ćankara der Advaitin”, în *Kleine Schriften*, p. 213-41 (citat de Br. Malkovsky, „The Personhood...”, p. 542).

¹⁹ Br. Malkovsky, „The Personhood...”, p. 542-3.

²⁰ D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mysticism...*, p. 46-7.

²¹ Cf. Michael Comans, „The Question of the Importance of Samâdhi in Modern and Classical Advaita Vedânta”, *Philosophy East and West*, Jan. 1993, Vol. 43, p. 31.

mal, încheierea canonului vedic.⁸ Vedânta este privită drept esența filosofiei indiene⁹, lectiile upanisadice întruchipând sfârșitul Vedei prin aceea că ele intenționează să prezinte „înțelesul ascuns” sau „mesajul adevărat” al practicii și gândirii religioase.¹⁰

Advaita Vedânta este sistemul non-dualist al Vedăntei expus la început de către Ćankara¹¹ (cca. 788-820). Advaita a fost și continuă să fie sistemul de gândire cel mai larg acceptat printre filosofii din India și reprezintă una dintre cele mai mari creații filosofice întâlnite în Orient sau Occident.¹² Advaita Vedânta este mai mult decât un sistem filosofic așa cum înțelegem acești termeni astăzi în spațiul european; este, de asemenea, un ghid practic pentru experiența spirituală și este intim legat de aceasta. Advaitinul este convins că „a cunoaște” înseamnă „a fi”. Advaita Vedânta este o religie, la fel cum este și o filosofie tehnică; este o cale de realizare spirituală, după cum este și un sistem de gândire. Cu toate acestea, accentul preponderent al Vedăntei pe desăvârșirea spirituală nu diminuează cu nimic aspectul său de tehnică filosofică.¹³

Ćankara – cel mai de seamă exponent al Advaitei – este considerat nu doar cel mai influent gânditor al acestei clase de interpretare a Upanisadelor, ci, de asemenea, cea mai faimoasă figură¹⁴ din întreaga istorie a gândirii reflexive

⁸ D.L. Carmody, J.T. Carmody, *Mysticism...*, p. 37.

⁹ P. T. Raju, „Metaphysical Theories in Indian Philosophy”, în: Ch. A Moore, Aldyth V. Morris (eds.), *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture*, Honolulu, East-West Center Press, 1967, p. 41.

¹⁰ D.L. Carmody, J.T. Carmody, *Mysticism...*, p. 37.

¹¹ Advaita Vedânta a fost mai târziu dezvoltată de succesorii lui Ćankara pe parcursul unei perioade de mai multe sute de ani. Gânditori precum Sureĉvara (sec. 9), Mandana (sec. 9), Padmapâda (sec. IX), Sarvajñâtman (sec. X), Vâcaspati Miūra (sec. X), Ūri Harsa (sec. XII), Prakââtman (sec. XIII), Vidyâranya (sec. XIV), Prakâânanda (sec. XVI), Sadânanda (sec. XVI), Appaya Dîksita (sec. XVI) și Dharmarâja (sec. XVII) au adus multe contribuții importante doctrinei principale expuse în opera lui Ćankara. În plus, Ćankara însuși își recunoaște îndatorirea față de gânditorii advaitini anteriori, precum Gaudapâda (sec. 7?), învățătorul învățătorului său, Govinda. Cf. Nota 2, E. Deutsch, *Advaita Vedânta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1973, p. 3-4.

¹² *Ibid.*, p. 3. Sistemul lui Ćankara este cel mai bine etichetat ca „non-dualist”, mai degrabă decât „monist”, pentru a-l distinge de orice poziție care vede realitatea ca singura ordine de existență obiectivă. Cf. E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 3, n. 2.

¹³ E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 4-5.

¹⁴ Printre cei mai venerați înțelepți ai Indiei, Ćankara este clasificat al doilea, numai după Gautama Buddha. Cf. Diané Collinson *et al.*, *Fifty Eastern Thinkers*, Routledge, London, 2000, p. 120. Datele tradiționale pentru Ćankara sunt 788-820 d.Hr., dar mulți cercetători le contestă, argumentând că e neobisnuit ca un om care a murit la vârsta de 32 de ani să fi putut produce *corpus*-ul foarte amplu și extrem de influent al lucrărilor atribuite lui Ćankara. Cf. D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mysticism...*, p. 46.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

să ne ofere o lămurire pozitivă asupra acestei esențe: căci esența lucrurilor, potrivit naturii sale, rămâne o vesnică necunoscută, iar fiecare încercare de a o face pe aceasta *obiect* al cunoașterii ne constrânge să-i atribuim determinări împrumutate din realitatea empirică – a cărei sferă este accesibilă intelectului nostru – si care nu i se potrivesc esenței în sine a lucrurilor.²⁸

În Advaita Vedānta, Brahman este caracterizat prin concentrarea celor trei determinări esențiale ale sale, ca *Saccidananda*, adică ca „ființă (*sat*), conștiință (*cit*) și beatitudine (*ananda*)”. Acest nume nu se găsește în *Upanisade*²⁹ – cu excepția celor mai târzii – si nu apare nici în operele de o autenticitate sigură ale lui Ānankara, însă este deja prezentă la discipolul direct al lui Ānankara – Suresīvara.³⁰

TU 2.1 – în care *Absolutul* (brahman) este definit ca „*Realitate, Cunoaștere, Infinitate*” (*satyam, jnanam, anantam*) – este un text care trasează liniile directoare ce indică încotro trebuie să meargă investigația metafizică. Cercetarea metafizică caută să descopere „Realitatea” ca principiu de sine-existent care apare, din punctul de vedere al neștiinței, drept *cauza primă*. Caută să descopere „Cunoașterea”, ca cel mai lăuntric *Martor neschimbător* prezent în mintea umană și iluminând-o cu *lumina sa neschimbătoare*, în vreme ce imaginile efemere vin și pleacă. Caută să găsească, de asemenea, „Infinitatea” ca principiu al beatitudinii, în care nu există diviziune, dualitate, limitare sau suferință.³¹

Metodologia negativă advaitină

Brahman este real, lumea este iluzorie, iar *sinele* nu este diferit de *Brahman*.³² Ātman este Brahman. *Subiectivitatea pură* este, de asemenea, *obiectivitatea pură*.³³

Atunci când este rugat de regele Vaskali să explice natura lui Brahman, Bâhva păstrează tăcerea; și când regele repetă cererea sa, înțeleptul izbucnește în răspunsul următor: „Ti-l explic, dar tu nu-l înțelegi, *Santo 'yam atma*: acest Ātman este tăcut.”³⁴

²⁸ *Ibid.*, p. 72.

²⁹ *Ibid.*, p. 98.

³⁰ *Shankara on the Absolute. A Shankara Source-Book*, volume I, by A.J. Alston, second edition, Shanti Sadan, London, 2004, p. 182.

³¹ A.J. Alston, *Shankara on the Absolute*, p. 182.

³² Ātman este Brahman, oarecum în felul în care o picătură de apă este oceanul din care face parte. Cf. J. J. Kupperman, *Classic Asian Philosophy - A Guide to the Essential Texts*, Oxford University Press, 2001, p. 11.

³³ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 537.

³⁴ *BS Bh* 3. 2. 17; cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, p. 178.

man = Âtman²², a fost recunoscută de viziunea mistică. La Ćankara cele două începturi sunt identice: Brahman este Âtman si Âtman este Brahman, ambele denumiri putându-se folosi chiar ca sinonime, una în locul alteia.²³ „Brahman” si „Âtman” sunt pur si simplu două etichete pentru una si aceeasi *realitate ultimă*. Altfel spus, Brahman si Âtman sunt non-diferiti. Ćankara îmbrătisează în special linia dominată de căutarea adevăratei esente a lăuntricului âtman, pentru a ajunge apoi la cunoasterea: *aham Brahma asmi* („Eu sunt Brahman”).²⁴

Termenul „Brahman” semnifica la început, probabil, „rugăciune” sau „discurs”, de la rădăcina „boh”, „a tâsni” sau „a creste”. În *Upanisade*, el ajunge să indice substratul universului sau sursa tuturor existentelor – care a tâsni în univers sau din care a crescut universul.²⁵

Âtman²⁶ este expresia indiană pentru ceea ce noi obisnuim să numim „principiu” si se deosebeste de orice termen analog occidental prin aceea că ne somează să sesizăm *Sinele* propriu-zis al omului – *Sinele* lumii – si să detasăm tot din om si din natură ce nu se dovedeste a fi acest *Sine* – esenta cea mai profundă si *ultimă* a lucrurilor.

Ambele expresii – atât *Brahman*, cât si *Âtman* – semnifică asadar principiul lumii, si în acest sens sunt întrebuintate de obicei în *Upanisade*. În *CU* 5.11.1 stau una lângă alta: „*ko na' atma, kim brahma?*”, si Ćankara remarcă că Brahman ar însemna *definiendum* (*visesiam*) si Âtman – *definiens* (*visesanam*). Prin *brahman* ar fi suspendată limitarea la sinele propriu-zis, implicită în *âtman*, iar prin *âtman* ar fi combătută conceptia lui *brahman* ca zeitate venerabilă.²⁷

Însă ambele expresii detin un continut nedeterminat: notiunea de *brahman* este polisemantică, iar notiunea de *âtman* este o notiune relativă si *negativă*, care precizează mai ales în ce *nu* avem de căutat esenta omului si a lumii, decât

²² T. M. P. Mahadevan, „Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy”, în: *op. cit.*, p. 168.

²³ R. Otto, *Mistica Orientului si mistica Occidentului*, trad. M. Grădinaru si Fr. Michael, Ed. Septentrion, 1993, p. 82.

²⁴ Cf. *BS Bh* IV. 1. 3.

²⁵ T. M. P. Mahadevan, „Social, Ethical, and Spiritual Values in Indian Philosophy”, în: *op. cit.*, p. 168.

²⁶ *Âtman* (pronunat „Aht-man”) si *Brahman* sunt centrali filosofiei hinduse clasice. *Âtman* este Brahman, oarecum în felul în care o picătură de apă este oceanul din care face parte. Cf. Joel J. Kupperman, *Classic Asian Philosophy. A Guide to the Essential Texts*, Oxford University Press, 2001, p. 6, 11.

²⁷ P. Deussen, *Filosofia Upanisadelor*, Trad. de Cornel Sterian, Editura Tehnică, Bucuresti, 1994, p. 71.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

Toate aceste calificări *negative* si *pozitive* ale principiului universal demonstrează că cercetarea noastră filosofică (fie ea epistemologică, metafizică, ontologică, semantică sau etică) este o imposibilitate pe acest tărâm. Acesta este motivul pentru care întreaga gândire upanisadică si dezvoltările sale ulterioare, în special Advaita Vedânta, este înclinată a fi *mistică* – stare în care modurile lumesti de a cunoaste, gândi si interpreta sunt transformate în *tăcere* si transcendate.³⁹

Āankara privește textele supreme ale Upanisadelor – prin care adevărul este exprimat în mod definitiv – ca *negative* în caracter. Scopul textelor metafizice nu este de a familiariza pe cineva cu propriul Sine, ci doar de a *îndepărta* notiunile false – precum cele de „fericit, trist, confuz” – care au fost *suprapuse* peste el. Revelația Vedică si reflectia critică aplicată Sinelui sunt, în primul rând, *negative* în caracter. Ele nu oferă o cunoaștere precisă a *Sinelui*, ca si cum ar fi un obiect: funcția lor este, mai precis, de a *nega* ceea ce împiedică auto-manifestarea Sinelui în forma sa autentică – ca *infinită-constiintă*. Sinele există permanent si constant si are caracterul unei esențe auto-afirmatoare. Ca atare, nu el însuși este *subiectul negatiei*.⁴⁰ Āankara acordă prioritate maximă *căii negatiei* si o consideră ca indispensabilă pentru cunoașterea finală care conferă eliberarea din *ignorantă si moarte*. Procesul pe care Āankara l-a avut în minte nu a fost unul al *negatiei* reiterate în chip brutal, ci al unei serii ascendente de *afirmatii* succesive. Ele oferă multe si variate relații pozitive referitoare la *Absolut* si la relația sa cu lumea si individualul, relații ce alternează cu pasajele în care toate calitățile cognoscibile empiric sunt *negate*.

Diversele descrieri pozitive ale *Absolutului* sunt doar aproximații care detin funcția de a-l coborî, ca să spunem așa, în *universul discursului*, astfel ca discipolul să poate căpăta o idee despre El – idee ce poate fi corectată în lumina *negatiilor* ulterioare. Āankara considera că toate textele care se ocupau de comunicarea adevărului metafizic erau, în ultimă instanță, *negative* în intenție, indiferent dacă erau pozitive sau negative în forma gramaticală. Scopul lor pe termen lung era de a aboli toate concepțiile finite ale *Sinelui* si de a-i permite acestuia să strălucească în natura sa adevărată – ca infinit.⁴¹

Neti Neti

Potrivit învățăturii Advaita Vedânta, *âtman* este fundamentul interior al fiecărei experiențe si judecăți si, din acest motiv, nu poate deveni propriul său obiect.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ *Shankara on the Absolute*, vol. I, 2004. p. 120-121.

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

Esenta unei persoane este de neapropiat prin intermediul numelui său și, în orizontul *Spiritului*, al *Absolutului*, unde *tăcerea pură* stăpânește, toate numele sunt respinse.³⁵

Cunoasterea empirică rezidă în distincțiile dintre cel care cunoaște, procesul de cunoaștere și obiectul care este cunoscut, în timp ce *realul* este lipsit de toate aceste distincții. Dacă realul exclude relațiile, atunci gândirea relatională este imperfectă. *Sinele real* – care este conștiință pură – nu este un obiect al cunoașterii. *Sinele* nu poate fi niciodată subiect și obiect al procesului cunoașterii.³⁶

Telul Advaitei Vedânta nu este doar de a descrie și înțelege condițiile existentei, ci și de a ghida individul nelămurit (*jīva*) către o stare de conștiință spirituală a subiectivității sale esențiale (*Ātman*).

De vreme ce toată filosofia transpiră în condițiile imperfecte ale finitudinii, toate construcțiile teoretice pozitive sunt mărginite a fi imperfecte și deci lipsite de valoare. De aceea, metodologia filosofilor advaitini este *negativă* în profunzimea sa: ei caută îndeosebi să *dezbrace* toate caracterizările false ale lui Brahman, cu un ochi capabil să expună *conștiința pură* și modalitatea de a o obține.

Întrucât, pentru advaitini, nivelele ontologice sub-Brahman sunt fără importanță axiologică, cineva nu poate manifesta asertiuni semnificative absolute de nici un fel vizavi de ceea ce este, în plan fenomenologic, bun sau rău, corect sau greșit.³⁷

Procedura adoptată de Advaita Vedânta rezidă în a colecta mărturii sau indicii din experiențele noastre individuale impure și empiric iluzorii – la care participă materia și conștiința – și a le susține pentru un principiu non-empiric, *aprioric* și universal, care este, din perspectivă transcendențială: non-dual (*advaita*), absolut (*nirapeksa*), de sine-evident, de sine-luminos (*svaprakasa*), cunoaștere supremă, atemporal, invariabil etern (*kutasthanitya*), esența ideii sufletului unitar (*ekatmapratyayasara*) în care își pierde existența orice din realitatea mundană (*prapancopasama*), tăcerea (*santa*) și îndurătorul (*siva*). Din punct de vedere empiric el este: nevăzutul (*adrsta*), nerealizabilul (*avyavaharya*), cel de neapucat (*agrahya*), indefinibilul (*alaksana*), necugetabilul (*acintya*) și inexprimabilul (*avyapadesya*). Acestea sunt expresiile familiare utilizate pentru a accentua limitele cunoașterii, gândirii și limbajului nostru.³⁸

³⁵ E. Deutsch, *Advaita Vedânta...*, p. 46-7.

³⁶ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 502.

³⁷ Nancy F. Bauer, „Advaita Vedânta and contemporary Western ethics”, *Philosophy East and West*, 37, no. 1, 1987, p. 39.

³⁸ H.S. Prasad, „Dreamless Sleep and Soul: A Controversy between Vedânta and Buddhism”, *Asian Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2000, p. 62.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

pot denota pe *Brahman*, iar formula *neti neti* ne propune un model bazat pe calea *înlăturării* sau *îndepărtării* tuturor diferentelor de limitare a adaosurilor (*sarvopadhivisesapohena*) – adică a orice este suprapus peste *Brahman* si este denumit, în mod obisnuit, prin cuvinte. Aceasta include chiar si acele învățături scripturistice precum: „*Brahman* este constiință, beatitudine”⁵¹, „numai o masă a constiintei”⁵², „*brahman*”, „*âtman*”. Chiar si aceste fraze si acesti termeni foarte pretiosi trebuie dati la o parte, căci „când ceea ce se doreste a fi transmis este însăsi natura propriu-zisă – care există fără distinctia vreunui adaos limitator –, atunci învățătura descriptivă nu este posibilă prin nici un mijloc, oricare ar fi el.”⁵³ În acel moment, este necesară apelarea la semnificatia superioară (*abhyupaya*), adică la aplicarea învățăturii (*nirdesa*) lui *neti neti* – care funcționează prin îndepărtarea tuturor „descrierilor” sau învățăturilor obtinute anterior. Orice a fost atribuit anterior, trebuie *înlăturat*. Căci în acel moment nimic nu mai există din ceea ce o persoană si-ar putea dori, în afară de *brahman* – în acel moment dorinta de a-l cunoaste pe *brahman* este îndeplinită si, astfel, *identitatea* este realizată.⁵⁴

Descrierea negativă a *Absolutului* pe calea *neti neti* – „nu asa, nu asa”, „nu astfel, nu astfel” sau „nici-nici”, presupune, în chip necesar, afirmatia *Absolutului* ca atot-cuprinzător si culminează cu Absolutul transcendent care merge *mai presus de negatie si afirmatie*.

Neti neti neagă toate descrierile referitoare la *Brahman*, dar *nu* si pe *Brahman* însusi. De fapt, Absolutul este *Existenta existentelor*, *Adevărul adevărilor*, *Realitatea realităților*.⁵⁵ Realizând aceasta, o persoană înțeleaptă ar trebui să rămână contopită în El si să depășească toate categoriile intelectului – ar trebui să dobândească inocenta copiilor.⁵⁶

În această stare supremă nu mai există pluralitate. Precum râurile, lăsându-si numele si formele lor se contopesc în ocean, la fel si omul înțelept, ridicându-se deasupra *numelui* si *formei*, devine una cu Absolutul.⁵⁷ *Cel care îl cunoaste pe Brahman devine Brahman*.

⁵¹ BU 2. 9. 28.

⁵² BU 2. 4. 12.

⁵³ BU Bh 2. 3. 6.

⁵⁴ Jacqueline G. Suthren Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta – A Way of Teaching*, p. 143.

⁵⁵ BU 2. 3. 6. Cf. A. Sharma, *A critical survey...*, p. 29.

⁵⁶ BU 3. 5. 1.

⁵⁷ MU 3. 2. 8.

Nimic nu poate fi spus despre el, cu excepția faptului incontestabil că există. În cuvintele lui Yājñavalkya din *BU* II.3.6⁴², nu există o altă și mai bună definiție a lui Brahman decât *neti, neti*⁴³ – „nu așa, nu așa”⁴⁴.

P. Deussen⁴⁵ atrage atenția asupra faptului că formula lui Yājñavalkya – numită de către cercetători și „refrenul Advaita”⁴⁶ – a comportat în rândul specialistilor diverse interpretări. După Hillebrandt, *na* poate fi nu negația, ci o particulă afirmativă cu sensul de „într-adevăr”, „acela este”. Sau s-ar putea construi formula ca – „*na iti na*” *iti* – Brahman, „nu este *nu*”, este *negatia negatiei*. Ceea ce ar legitima ideea că negațiile ar putea fi considerate ca implicând nu doar *altceva decât*, ci *mai mult decât*.⁴⁷

Radu Bercea găsește impropriu traducerea celebrei formule sanscrite prin: „nu așa, nu așa”, deoarece ea neglijează sensul exact al particulei adverbiale *iti* (*na iti, na iti*), care semnaleză vorbirea directă. Fraza: *sa esa neti nety atma* s-ar traduce literal prin: „[Despre] Sinele acesta [se spune]: „NU, NU”, adică este exprimat numai prin negații, despre el se spune cum *nu* este.⁴⁸ „Nu așa, nu așa” reprezintă *culmea* învățaturii lui Ćankara și este adesea echivalată ca semnificație cu cea a celebrei *mahavakya*: „Tu ești acesta” sau chiar „*Brahman este realitate, conștiință, infinit*.”⁴⁹

Formula „*Neti, neti*” indică nu doar faptul că o declarație descriptivă este falsă, ci, mai mult decât atât, că ea este *inaplicabilă* sau *nepotrivită*. Nimic nu se poate spune în chip potrivit și satisfăcător despre *Absolut*: el este *inefabil*. „*Neti, neti*” – nimic nu se poate spune defel.⁵⁰ Cuvintele nu îl

⁴² „Vine apoi descrierea sa prin: „Nu, nu” (*neti neti*). Căci nu există altceva mai presus decât acesta despre care [se spune]: „Nu”. Iar denumirea este „Realul Realului” (*satya*). Cf. *BU* 3. 9. 26; 4. 2. 4; 4. 4. 22; 4. 5. 15.

⁴³ *Na iti, na iti* – „nu este așa, nu este așa”.

⁴⁴ Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY, 1993, p. 115-116.

⁴⁵ P. Deussen, *Filosofia Upanisadelor*, p. 114.

⁴⁶ H. H. Hock, „The Yajnavalkya cycle in the BrahmadAranyaka Upanisad”, *Journal of the American Oriental Society*, 2002, p. 280.

⁴⁷ Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, New York, 1989, p. 185.

⁴⁸ Cf. nota 17, *Studiu introductiv*, în: *Cele mai vechi Upanisade*, 1, trad., studiu introductiv și note și comentarii de Radu Bercea, Editura Științifică, București, 1993, p. 27.

⁴⁹ Jacqueline G. Suthren Hirst, *Samkara's Advaita Vedanta – A Way of Teaching*, Routledge Courzon, London, 2005, p. 139.

⁵⁰ R.T. Blackwood, „*Neti, Neti*: Epistemological Problems of Mystical Experience”, *Philosophy East and West*, Vol. 13, No. 3, Oct., 1963, p. 204-205.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

„metodei (*nyaya*) respingerii (*apavāda*) imputărilor sau suprapunerilor eronate (*adhyāropa*).”⁶²

Verbul *adhy-a-ruh* – „a pune un lucru peste altul” – ca si „a cauza, a produce, a determina” – ne dă substantivul *adhyāropa*: „actul de a atribui o stare sau calitate unui lucru, în mod fals, sau din greșeală; cunoastere eronată”. Termenul *aropa* este deseori utilizat pentru a descrie limbajul encomiastic figurativ adresat de către poetii de curte regilor lor si de către îndrăgostiti iubitelor. De pildă, poetul care-l laudă pe un rege că si-a biruit vrăjmasii descrie cum își pleacă grumazul la picioarele lui vecinii subjugati: „Regii poartă pe cap floarea de lotus care e piciorul tău. Siragul ei de la petale este alcătuit din degetele trandafirii de la picioarele tale; filamentele ei sunt razele unghiilor tale lustruite.”⁶³

Mintea – în ignoranta ei (*avidyā*) – suprapune o lume a dualității si pluralității peste identitatea unică si non-duală a lui *jīva* si *Brahman* – făcând, astfel, vizibilă, ca un miraj miraculos, o multitudine de fiinte, interese si contrarii antagonice. „Mănat de nesfârșită compasiune, *gurul* dă învățătură elevului prin metoda respingerii (*apavāda*) sau a suprapunerii (*adhyāropa*). *Suprapunerea* (*adhyāropa*) este atribuirea a ceva ireal unui lucru real.”⁶⁴

Apavada desemnează eliminarea succesivă a *upadhi* – formelor determinante si limitatoare –, până la obtinerea *Realității unice* fără calificări – *nirguna Brahman*.⁶⁵ *De-supraimpozitie* – *apavāda* –, reducerea efectelor înapoi în cauza lor, renuntarea si înlăturarea tuturor nivelelor inferioare ale experientei, este sabia care taie falsele identificatii. Ea culminează în acele „mari enunturi”: „*ahan brahmāsmi*” – „Eu sunt Brahman” – nu există distinctii în *Realitate*, si „*tat tvam asi*” – „tu esti acesta”; *Brahman este unul si totul este Brahman*. (*CU* 6. 9)⁶⁶

Calea negatiei în textele lui Ćankara

1. Dar cum poate doar fraza „Nu asa, nu asa” să fie folositoare în comunicarea adevăratei naturi a principiului numit „*realitatea realului*”? Face aceasta, replicăm noi, prin negarea tuturor atributelor externe particulare (*upadhi*). Absolutul este

⁶² *Vedāntasara* 27 (citată de H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 280).

⁶³ În exemplul descoperit la Dandin, *Kavyadarsa* („Oglinda poeziei”), 2, 69-70, acesta explică: „Poetul suprapune sau atribuie degetelor de la picioare etc. natura petalelor etc., iar piciorului, natura unei flori de lotus”. Cf. nota 147, la H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 281.

⁶⁴ *Vedāntasara* 31 (citată de H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 281).

⁶⁵ J. Monchanin, *Mystique de l'Inde mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974, p. 122-123.

⁶⁶ Cf. E. Deutsch, *Advaita Vedanta*..., p. 110.

Metoda *Adhyâropa-Apavâda*

Ānankara și alți advaitini au citat fragmente de la predecesorii lor – care interpretaseră deja Upanisadele în planul de forme ānankarian, înainte de vremea lui Ānankara. Ānankara apelează la o frază din Dravida care spune: „Validitatea Vedei rezistă datorită faptului că funcția sa este aceea de a *nega*”.⁵⁸ Aceasta sentință ne întoarce în timp până la Vararuci – care a conceput *gramatica* ca o știință prin care corectă erorile-de-vorbire; iar Dravida a extins principiul la Vedânta – ca fiind știința care corectează erorile, în general.⁵⁹

Vedânta învătă că *Sinele* este de sine-evident și necunoscut *încă* în adevărata sa natură. Deci, funcția Vedântei este de a *nega* înțelegerea *gresită* vizavi de Sine. Înțelese și interpretate în mod corect, textele pun sfârșit falselor suprapuneri care întunecă *Sinele* și, astfel, îi permit să strălucească în adevărata sa natură.

Dravida specifică faptul că Veda putea să-și îndeplinească funcția sa de a comunica Transcendentul printr-un proces de *negatii* ulterioare a tot ceea ce a fost propus, mai întâi, *în chip provizoriu*. În acest fel, textele Vedei sunt „armonioase” tocmai pentru faptul că cercetătorul filosofic *neagă* ulterior afirmațiile provizorii făcute inițial.⁶⁰ Metoda *falselor atribuirii și negării ulterioare* – numită *adhyâropa-apavâda* – este explicată de Ānankara în *Bh.G.Bh.* 13.13:

Absolutul este cel care, în cele din urmă, trebuie să fie cunoscut. Deci, pentru a arăta că el există, se vorbește despre el în forma sa falsă stabilită prin atribute și referit în mod ciudat ca și cum ar deține calități care pot fi cunoscute, în cuvintele: „cu mâini și picioare pretutindeni”. Căci aceasta este expresia acelor care cunosc tradiția (*sampradaya-vid*), *Cel care nu poate fi exprimat* (în mod direct, în forma sa autentică) este exprimat (în mod indirect) prin *falsele atribuirii și negarea ulterioară*.⁶¹

Calea directă de înțelegere se caracterizează prin absorbirea în starea transcendentală de dincolo de calificatii. În acest scop, textele și învățăturile *gurului* îl pregătesc pe candidat prin *calea negativă* – preliminară și indirectă – a

⁵⁸ *Gaudapada Karikas* 2. 32. (citată de A.J. Alston, *Shankara on the Absolute*, p. 28).

⁵⁹ *Darsanodaya* 24 (citată de A.J. Alston, *Shankara on the Absolute*, p. 28).

⁶⁰ A.J. Alston, *Shankara on the Absolute*, p. 28.

⁶¹ A.J. Alston apropie semnificația cuvântului sanscrit „apavâda” de cea a termenului grecesc „apofatic”. Cf. *Shankara on the Absolute*, nota 37, p. 135. M. Biarreau îl numește pe Ānankara „cel mai apofatic dintre teologii-filozofi ai lui Brahman”. Cf. „Quelques réflexions sur l’apophatisme de Ānankara”, *Indo-Iranian Journal*, nr. 2, 1959, p. 81.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

conceptia si să spună oricare: că este sau că nu este, că este unu sau multiplu, că are calități sau că este fără calități, că detine cunoastere sau că nu detine cunoastere, că actionează sau că nu actionează, că produce efecte sau că nu le produce, că detine germeii actiunilor viitoare sau că nu-i detine, că este fericit sau că nu este fericit, că este central sau că nu este, că este gol sau că nu este gol, că este diferit de mine sau că eu sunt diferit de el. Oricine dorește să caracterizeze natura *Sinelui* în acest fel este la fel cu cel care vrea să înfăsoare cerul ca o bucată de piele si să urce pe ea ca si cum ar fi un drum. Este la fel cu cel care speră să descopere urma unui peste prin apă sau a păsărilor pe cer. Căci avem astfel de texte upanisadice precum: „Nu asa, nu asa” si „Cel de la care cuvintele se întorc înapoi” si fraza din Rg Veda, „Care într-adevăr cunoaste?”

Cum deci este dobândită cunoasterea *Sinelui*? În legătură cu aceasta ei relatează o poveste. Unui anume idiot, începe el, i s-a spus de către niste oameni, cu ocazia unei pozne pe care a făcut-o: „Ar trebui să-ti fie rusine de tine însuti, nu esti măcar om”. Fiind un idiot, el a început să aibă dubii asupra faptului că el era într-adevăr un om, si, voind să se reasigure asupra acestei chestiuni, a mers la cineva si l-a întreat: „Domnule, ce sunt eu?” Noul-venit a văzut că este doar un idiot si a promis să explice probleme etapizat. El l-a purtat prin toate clasele existentelor vii de la plante în sus, i-a arătat că el nu este niciuna din ele si în cele din urmă a remarcat: „Deci, tu nu esti nimic din ce *nu* este un om”. Atunci nu a mai spus nimic. Idiotul a replicat: „Domnule, voi ai să-mi explici problema, dar ai devenit deodată tăcut. De ce nu îmi explici după cum ai promis?”

Întrebarea – „Cum deci se obtine cunoasterea *Sinelui*?” echivalează cu ultima replică a idiotului. El, care nu poate înțelege că este un om când i s-a spus: „Nu esti nimic din ce nu este un om”, nu va fi capabil să înțeleagă că el este un om nici atunci când i se va spune: „Tu esti un om”. De aici metoda corectă pentru dobândirea iluminării este cea predată în Veda si nu alta. Totul trebuie făcut în modul său propriu. Paiele si alti combustibili pot fi arsi de foc, dar nu de orice altceva. În comunicarea adevăratei naturi a *Sinelui*, Veda procedează în acelasi fel ca si cel care i-a arătat idiotului că nu este un „non-om”. El spune „Nu asa, nu asa” si apoi nu mai spune nimic.⁷¹

4. Si aici ai putea ridica următoarea obiectie. De vreme ce *Sinele* este inclus în subiectele atinse de imnele vedice, ai putea spune, cum se face că *Narada* poate fi un „cunoscător al imnelor vedice” si totusi nu un „cunoscător al *Sinelui*? Obiectia este justificată, cu toate acestea, pentru că distinctia în nume si numit

⁷¹ *Ait Bh II. 1. 1 (Introducere), Shankara on the Absolute, p. 148-149.*

acela în care nu există particularitate. Nu există nume, formă, acțiune, distincție, gen, calitate. Doar prin aceste determinări acționează limbajul și nici unul din ele nu aparține *Absolutului*. Astfel, cel din urmă nu poate fi învățat prin sentințe de genul „*Acesta este asa-si-asa*”. În astfel de fraze upanisadice și cuvinte precum: „*Absolutul este Conștiință-Beatitudine*”, „*O masă pură a Conștiinței*”⁶⁷, „*Brahman*”, „*Ātman*”, *Absolutul* este în mod artificial referit cu ajutorul numelui, formei și acțiunii suprapuse și se vorbește despre el în același mod cum ne referim la obiectele percepției, ca atunci când spunem: „*Această vacă albă având coarne se trage*”. Dar dacă dorința este de a exprima adevărata natură a *Absolutului*, liber de toate atributele și particularitățile exterioare, atunci nu poate fi descris prin mijloace pozitive de nici un fel. Singura procedură posibilă deci este de a ne referi la el printr-o negație cuprinzătoare a oricărei caracteristici pozitive atribuite lui în învățăturile anterioare și să spunem „*Nu asa, nu asa*”.⁶⁸

2. Nici nu poate *Absolutul* să fie referit adecvat prin nici un astfel de termen precum *Ființă* sau *non-ființă*. Căci toate cuvintele sunt utilizate pentru a exprima un înțeles și când este auzit de ascultătorii lui, exprimă înțelesul pe care vorbitorul l-a avut în vedere. Dar semnificația comunicabilă este restrânsă fără excepție la gen, acțiune, calitate și relație. De exemplu, în cazul cuvintelor „*vacă*” și „*cal*”, semnificația este exprimată pe baza prezentei unui gen. În cazul lui „*el gătește*” sau „*el citește*”, există înțeles pentru că există o acțiune. În cazul cuvintelor „*alb*” sau „*negru*” există înțeles pe baza prezentei unei calități. În cazul frazelor de felul „*un om cu bogăție*” sau „*posesor de vaci*” există un înțeles pe baza prezentei unei relații (aici, aceea de posedare).

Dar *Absolutul* nu aparține vreunui gen și deci el nu poate fi exprimat printr-un substantiv precum „*Ființă*” sau „*non-ființă*”. Fiind fără calități, el nu poate fi descris de nici un adjectiv care denotă calitate. Și fiind lipsit de acțiune, nu poate fi exprimat prin vreun verb care indică activitate. Căci Upanisadele vorbesc despre el ca „*Fără părți, fără activitate, în repaus*”.⁶⁹ Nici nu detine vreo relație cu ceva. Căci el este „*Unul*”, „*fără un al doilea*”, „*nu un obiect*” și „*Sinele*”. De aici, el nu poate fi exprimat prin nici un cuvânt. Și textele upanisadice însesi confirmă aceasta când spun: „*Cel de la care cuvintele se întorc înapoi*”.⁷⁰

3. Cineva nu poate adopta niciuna din perechile de posibilități alternative vizavi de adevărata esență a toate, care se găsește mai presus de tot discursul și

⁶⁷ BU 3. 9. 28; BU 2. 4. 12.

⁶⁸ BU Bh 2.3.6, *Shankara on the Absolute*, p. 147.

⁶⁹ SU 5. 1. 19.

⁷⁰ BU 2. 3. 6, TU 2. 4; BhG Bh 13.12, *Shankara on the Absolute*, p. 147-148.

Si apoi (după ce negatia a fost completă), pentru cel care a realizat că simbolul a fost utilizat doar pentru a comunica întelesul pentru a fi simbolizat si că natura celui simbolizat nu a fost în nici un caz afectată de folosirea simbolului, *nenâscutul Sine* strălucește în afară din propriul consimtământ ca *realitate metafizică*, prezent în interior si în exterior.⁷⁷

6. El (Absolutul) nu este numit Fiintă, spune textul, si nu este numit nici non-fiintă. Dar nu este deplasat să ne întoarcem si să spunem: „El nu este numit oricare – Fiintă sau non-fiintă” când se accentuase atât de mult ideea „Acum îti voi declara ceea ce trebuie să fie cunoscut”?

Nu, este chiar în ordine. Căci întreaga intentie a Upanisadelor este de a comunica cunoasterea *Absolutului* si totusi este exprimat doar printr-o negatie a tuturor caracteristicilor, ca în astfel de texte precum: „Nu asa, nu asa” si „Nu gros, nu subtil”.⁷⁸ Căci *Absolutul* poate fi doar exprimat în forma unei negatii, spunând: „Acesta nu este aceasta”, de vreme ce este mai presus de domeniul cuvintelor.

Aici ai putea argumenta împotriva noastră după cum urmează. Celui căruia nu-i poate fi aplicată fraza „El este”, nu există. Ceea ce nu poate fi referit ca „El este”, nu poate fi ceva care „este de cunoscut”. A spune: „Acesta trebuie să fie cunoscut” si „Nu poate fi referit ca „el este”” este o contradicție.

Noi replicăm că *Absolutul* (în definitia noastră) cu sigurantă că nu *non* există, după cum nu-i aplicăm lui formula „El nu există”.

Poate vei replica că toate notiunile trebuie ori să afirme, ori să nege existenta. Aceasta fiind asa, un lucru care trebuie să fie cunoscut trebuie ori să fie exprimat într-o idee care afirmă existenta ori, altfel, într-o idee care o neagă. Dar aceasta nu este adevărată. Pentru că *Absolutul* este mai presus de întinderea senzorială si, de aici, nici o notiune afirmându-i sau negându-i existenta nu-i poate fi aplicată lui. Doar unui obiect precum un „vas”, care stă în intervalul perceptiei-senzoriale, i se poate aplica o notiune implicând existenta sau non-existenta.

Dar acest obiect particular al cercetării, *Absolutul*, întrucât este mai presus de intervalul simturilor, poate fi cunoscut doar prin autoritatea revelatiei. Cineva nu-i poate aplica, ca în cazul unui „vas”, vre o notiune care implică existenta sau non-existenta. Astfel că nu se poate spune că este Fiintă sau non-fiintă. Nici nu era contradictoriu a spune că *Absolutul* era ceva care trebuia cunoscut si totusi

⁷⁷ GK Bh 3. 26, *Shankara on the Absolute*, p. 150-151.

⁷⁸ BU 2. 3. 6; cf. BU 3.8.8.

implică o modificare, iar Sinele nu este o modificare (astfel că el nu poate fi numit sau descris în imne).

Ei bine, ai putea spune, nu *Sinele* este cel desemnat prin numele Âtman? Nu, nu este. Căci avem astfel de texte precum „Cel de la care cuvintele se întorc înapoi” și „Acolo unde el nu vede pe altul”.⁷² Bine, vei spune, atunci într-un pasaj precum: „Sinele (âtman), într-adevăr, este dedesubt”⁷³, cuvintele începute cu Âtman denotă *Sinele*. Dar aceasta nu este o obiecție împotriva poziției noastre. Când cuvântul Âtman este folosit în planul în care diferențele și distincțiile se aplică pentru a indica *Sinele lăuntric (pratyag-âtman)* considerat ca posesor al unui corp, funcția sa este de a nega faptul că un corp sau alt factor cognoscibil empiric este Sinele și a desemna ceea ce a rămas ca real, chiar dacă nu poate fi exprimat în cuvinte. Considerând cazul unei armate pe care o vede cineva și care include regele, chiar dacă acesta din urmă, în mijlocul ei, este ascuns în spatele unei baricade de obstacole și steaguri. Ar fi totuși o practică normală să spui „Acesta pe care-l poți vedea este regele”. Dacă s-ar pune întrebarea: „Care anume este regele?”, totuși am putea avea o anume idee despre rege, chiar dacă el rămâne separat și invizibil prin negația întregului rest care era vizibil. Exact în același mod (negativ) cuvântul Âtman denotă Sinele.⁷⁴

5. Upanisadele neagă mai întâi toate particularitățile Sinelui în textul „Și astfel este învățătura: „Nu așa, nu așa”⁷⁵. Apoi, înțelegând că dacă *Sinele* este prezentat astfel (doar prin negații), este cu greu inteligibil, textul procedează la o serie de alte explicații pozitive, recurgând la diverse mijloace indirecte. Și, atunci, încă o dată, se neagă tot ce s-a spus (de o manieră pozitivă) despre Absolut în cursul explicațiilor. Se neagă tot ceea ce poate fi cunoscut, tot ceea ce are o origine, tot ceea ce este obiectul unei cunoașteri mentale.

Cu alte cuvinte, în reiterările succesive ale frazei „Nu așa, nu așa”⁷⁶, Upanisada arată că *Sinele* nu este un obiect perceptibil. Declară în mod deschis că Sinele este incognoscibil, ca nu cumva cineva care nu a realizat că diversele simboluri au fost doar introduse ca un mijloc (*upaya*) de comunicare a celui simbolizat (și nu au fost ceva real în ele însele) ar trebui să gândească că *Absolutul* a fost cognoscibil în același fel cum a fost simbolul (*i.e.* ca un obiect).

⁷² TU 2. 4; CU 7. 24. 1.

⁷³ CU 7. 25. 2.

⁷⁴ Cuvintele nu pot comunica vreo imagine despre rege. Dar ele pot direcționa mintea spre rege, mai întâi prin excluderea a tot ce nu este armata și apoi prin excluderea a orice vizibil din armată. Cf. CU Bh 7. i. 3, *Shankara on the Absolute*, p. 149-150.

⁷⁵ BU 2. 3. 6.

⁷⁶ BU 2. 3. 6; 3. 9. 26; 4. 2. 4; 4. 4. 22.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

ale *Absolutului* (*brahman*). Cu scopul de a explica natura celor cinci Energii Vitale si sensul în care ele sunt „realul”, această nouă sectiune începe să formuleze natura celor cinci elemente mărete ca „realitate” (*satya*) în ambele lor forme, cauzale si conditionate. Dar tinta ultimă este de a arăta adevărata natură a *Absolutului* prin negarea acestor caracteristici particulare prin formula „Nu asa, nu asa” (survenită la sfârșitul pasajului, *BU II.iii.6*)

Din acest punct de vedere, *Absolutul* poate fi considerat a avea două forme. El stă în legătură cu trupurile si organele apărute din cele cinci elemente. De aici, el este „cel gros si cel subtil”⁸². Natura sa este atât muritoare, cât si nemuritoare. În măsura în care el consistă din impresii (*vasana*) ridicându-se din activitatea printre elemente, el este atotstiutor si atotputernic si deschis la conceptualizare de către minte. Fiind aici de natura actiunii, factorilor si rezultatelor sale, el este fundamentul a toată activitatea si experienta. Însă este tot acelasi Absolut care, ca lipsit de toate atributele particulare externe, ca si continut al cunoasterii adevărate, ca nenăscut, nemuritor, etern si mai presus de pericol, ca mai presus de orizontul limbajului si al mintii pe baza non-dualității sale, este predat (învătat) în mod negativ prin formula „Nu asa, nu asa”. Acestea, cu siguranță, sunt cele două forme care sunt negate atunci când Absolutul este învătat prin formula „Nu asa, nu asa”.⁸³

9. Pasajul vedic care începe: „Într-adevăr, există doar două forme ale *Absolutului*, gros si subtil”⁸⁴, separă cele cinci elemente mărete în două clase (cele vizibile: pământul, apa si focul si cele invizibile: vântul si eterul). Apoi continuă să vorbească despre formele „esentei” (*rasa*) subtilului numit Purusa, precum „colorat cu turmeric” etc. În final, spune: „Si astfel este învătătura „Nu asa, nu asa”. Si este numit „Nu asa” pentru că nu există nimic mai presus de acesta”.

Aici cercetăm ce este „acesta” care a fost negat. Căci în prezentul pasaj nu a fost făcută nici o afirmatie precisă de forma: „Asa si asa este cutare si cutare”, care ar putea fi obiectul direct al negatiei. Faptul că *ceva* exprimat prin cuvântul „astfel” este negat, este limpede din folosirea cuvântului „nu” în fraza „nu astfel”. Cuvântul „astfel” este în mod normal utilizat despre acel care a dispărut mai înainte, ca în: „Astfel a vorbit Învătătorul”. Aici contextul arată că ceea ce a dispărut anterior sunt cele două forme asumate de *Absolut* (*brahman*), atunci când este asociat cu lumea-aparentei si, de asemenea, *Absolutul însusi*, ca cel care avea aceste două forme (*gros si subtire*).

⁸² Acestea sunt cele două forme care vor fi negate la sfârșitul extractului.

⁸³ *BU Bh 2. 3. 1 (Introducere)*, *Shankara on the Absolute*, vol. I, p. 154-155.

nu era nici Fiintă, nici non-fiintă. Căci avem textul vedic: „Este altceva decât cunoscutul, dar mai înalt decât necunoscutul.”⁷⁹

7. Dacă *Absolutul*, ca „cel care trebuie să fie cunoscut”, nu a reprezentat semnificatia exprimată de cuvântul Fiintă, cineva ar putea concluda că *Absolutul* nu există. Astfel, următorul vers (*i.e.* Gita XIII.13) este introdus pentru a îndepărta această idee și a arăta că el există ca cel care are pentru ajutor extern organele tuturor fiintelor vii.

Existenta „Cunoscătorului Trupului” (*i.e.* Sinele ca Martorul neatasat al experientelor fizice și mentale) este destăinuit prin atribuirea adaosurilor precum organele psihice și fizice ale tuturor existentelor vii. Este numit „Cunoscătorul Trupului” în relație cu adaosul iluzoriu, trupul (*lit.* „Câmpul din care sunt recoltate rezultatele actelor săvârșite în nasterile anterioare”). Si trupul însuși este subdivizat (în vers) în diferite moduri în organe precum mâini și picioare.

Ideea că întregul complex al caracteristicilor particulare, rezultând din diferențierea adaosului numit „trup” aparține realmente *Cunoscătorului Trupului*, este în sine falsă. Astfel, s-a spus (Gita XIII.12) că *Sinele* trebuia să fie cunoscut prin negarea acestei idei, formula utilizată fiind: „El nu este numit Fiintă sau non-fiintă”.

(Absolutul este cel care, în chip ultim, trebuie să fie cunoscut.)

Deci, pentru a arăta faptul că el există, s-a vorbit despre el în forma sa falsă stabilită prin atribute și referite în mod ciudat ca și cum ar fi detinut calități cognoscibile în cuvintele „cu mâini și picioare pretutindeni”. Căci aceasta este expresia acelor care cunosc tradiția (*sampradaya-vid*): „Cel care nu poate fi exprimat (în mod direct în forma sa adevărată) este exprimat (în mod indirect) prin falsele atribuiri și negarea ulterioară.”⁸⁰

Mâinile și picioarele și alte organe care sunt cunoscute tuturor ca formând părți ale trupurilor lor și care dobândesc puterea lor pentru a-și îndeplini funcțiile lor de la acest *Absolut*, care trebuie să fie cunoscut în ultimă instanță, se spune în chip figurat că „aparține” celui ce trebuie cunoscut în ultimă instanță, pentru că sunt semne (*linga*) care trimit la existența sa. Si celelalte caracteristici, atribuite *Absolutului* aici, trebuie înțelese în același mod.⁸¹

8. S-a explicat modul cum Energiile Vitale (*prana*) sunt numite „realul” (*satyam*). Numele sale secrete (*upanisat*) au fost explicate în corelație cu acelea

⁷⁹ *KeU* 1.4; *BhG Bh* 13. 12, *Shankara on the Absolute*, p. 151-153.

⁸⁰ Metoda *adhyaropa-apavâda*.

⁸¹ *BhG Bh* 13. 13, *Shankara on the Absolute*, p. 153-154.

Veda nu mentionează aceste două forme ale *Absolutului* (ca asociate cu atributele sale de *gros* si *subtire*) pentru a afirma existenta lor. Din contră, a asociat aceste două forme imaginate ale *Absolutului* despre care s-a crezut că există în general, cu o viziune pentru a le nega si a afirma singura existentă a *Absolutului* în forma sa pură si adevărată. Negatiile, fiind două la număr („Nu asa, nu asa”), neagă succesiv cele două forme ale *Absolutului*, gros si subtire, după cum ele sunt de asemeni două la număr. Sau altfel, prima negatie neagă elementele de proportii mari si a doua neagă impresiile lor subtile. Sau altfel, în expresia „Nu asa, nu asa”, termenul repetat „astfel” (*iti*) acoperă toate posibilitățile, astfel că semnificatia frazei ca întreg este: „În orice mod ar fi *Absolutul* cugetat ca existând, el nu este acela”. Căci dacă ar fi numai negatia precisă care s-ar fi efectuat, întrebarea ar rămâne deasupra: „Ei bine, dacă *Absolutul* nu este *acesta*, atunci ce *altceva* este?” Dar dacă există o negatie acoperind toate posibilitățile, atunci, întrucât toate obiectele au fost negate în mod colectiv, urmează că *Absolutul* trebuie să fie ceea ce nu este un obiect, *i.e. Sinele cel mai adânc*, si toată cercetarea suplimentară este redusă la tăcere. Astfel, concluzia ar fi că textul neagă întreaga lume-aparentă care a fost imaginată în *Absolut* si lasă *Absolutul* deasupra, în forma unui reziduu final. Si, textul confirmă aceasta pentru că el continuă să afirme, după negatie, de o manieră pozitivă: „Există *altceva* mai presus decât aceasta”. Căci dacă o negatie totală ar fi fost proiectată, implicând non-existenta a ceva, atunci cum ar putea textul să vorbească mai departe despre „ceva mai înalt decât aceasta”?⁸⁷

10. Dacă Domnul ar fi non-sinele, cineva nu ar putea avea niciodată convingerea—, „Eu sunt El”. Dar dacă Domnul este luat drept *Sinele*, convingerea „Eu sunt El” elimină toate celelalte notiuni. Dacă negatiile precum—, „nu gros”⁸⁸ si celelalte asemenea sunt aplicate asupra a *altceva* decât *Sinele*, ele s-ar aplica la ceva incognoscibil si mentionarea lor ar fi fost inutilă. Dar dacă ele sunt considerate ca aplicându-se *Sinelui*, ele sunt semnificative, în măsura în care ele neagă toate notiunile (*i.e.* toate identificările cu) non-*Sinelui*. De aceea, textele de felul „nu gros” trebuie acceptate ca existând de dragul negării falselor suprainpozitii care au fost efectuate peste *Sinele*. Dacă ele ar exista de dragul negării a orice în oricare altă parte, ar fi doar o descriere (inutilă) a vacuității. Si, din nou, dacă subiectul ultim al învățăturii Upanisadelor ar fi orice *altceva* decât *Sinele* lăuntric al cercetătorului, atunci textele precum: „Fără Energie Vitală, fără minte, pur”⁸⁹ ar fi inutile.⁹⁰

⁸⁷ *BS Bh* 3. 2. 22, *Shankara on the Absolute*, p. 155-158.

⁸⁸ *BU* 3. 8. 8.

⁸⁹ *MU* 2. 1. 2.

⁹⁰ *US* III.1-4, *Shankara on the Absolute*, p. 158-159.

Aici ne-am putea confrunța cu un dubiu. Această negație neagă atât formele, cât și pe cel care detine formele (*viz. Absolutul* așa cum este în sine însuși) sau doar unul dintre termeni? Dacă are loc doar o alternativă, este aceea care neagă *Absolutul* și lasă formele neschimbate sau neagă formele și lasă *Absolutul* neschimbat?

Și, observând că ambele alternative ar putea fi considerate ca formând subiectul în discuție, am putea suspecta la început că textul neagă ambele alternative, mai ales că și cuvintele „Nu așa” sunt repetate, producând două negații. Una din negații, ne-am putea gândi, neagă cele două forme („gros și subtil”) și cealaltă neagă pe cel care are cele două forme, *Absolutul*. Sau, din nou, cineva ar putea îmbrățișa viziunea că *Absolutul* însuși, cel care are cele două forme, este cel negat, de vreme ce *Absolutul* este mai presus de limbaj și de minte, astfel că existența sa este nedemonstrată și subiect al negației, în timp ce lumea aparentă nu este subiect al negației de vreme ce se află în intervalul percepției și a altor mijloace empirice de cunoaștere...

Aici interpunem propria noastră viziune și spunem: în nici un caz negația ambelor alternative nu poate fi adevărată, căci astfel ar conduce la doctrina *Vidului*. Căci ceea ce nu este real poate fi negat pe baza (afirmației) a ceva care este real, ca în cazul sfoară-sarpe etc.⁸⁵ Și, întreg procesul este de conceput numai dacă ceva pozitiv *existent* rămâne în urmă după negație. Dar dacă (așa cum întâlnim în prezentul context) ambele (cele două forme ale *Absolutului* și *Absolutul însuși*) ar fi negate, ce alt existent ar rămâne în urmă? Dacă nimic altceva nu rămâne dincolo de existent după o negație, el dovedește că ceea ce s-a căutat să fie negat nu poate fi negat și este, prin urmare, *real*...

Absolutul este referit în acest pasaj în cazul genitiv ca cel care *are* cele două forme pentru a fi negate, nu ca obiectul direct al negației însăși. Și, după descrierea celor două forme ale sale, ar urma în mod natural o dorință de a cunoaște natura a ceea ce detine cele două forme și se răspunde la aceasta prin formula „Și astfel este învățătura: „Nu așa, nu așa””.⁸⁶ Și aceasta este considerată a fi calea de comunicare a adevăratei naturi a *Absolutului* prin negația formelor sale imaginare. Căci, întreaga lume a efectelor aflate în Absolut este negată prin textul: „Nu așa, nu așa”... Dar *Absolutul* însuși nu poate fi negat, după cum el este presupunerea a toată reprezentarea.

⁸⁴ BU 2. 3. 1.

⁸⁵ Pentru ca cineva să nege funia-sarpele, acel cineva trebuie să dețină cunoașterea funiei.

⁸⁶ BU 2. 3. 6.

Neti Neti: metoda si logica negatiei vedăntine...

eterului, vântului si celorlalte elemente si le face în chip progresiv mai îngrosate în ordine descendentă. Pentru că, aceste atribute sunt toate absente în *Principiul Indestructibil*, iar el este subtil în mod suprem.

Nu este nici subiect al diminuării, din acest motiv. Căci cel care nu are trup nu poate creste sau descreste în functie de cresterea sau descresterea trupului său, asa cum poate lucrul întrupat. Nici nu se poate diminua prin diminuarea comorii sale, precum un rege. Nici nu se poate diminua prin diminuarea calităților sale, mai întâi pentru că el nu are nici o calitate si, în al doilea rând, deoarece el este *Sinele* a toate.

Înteptii percep acest *Principiu Indestructibil* pretutindeni ca *Sinele* si *izvorul tuturor existentelor*, după cum pământul este izvorul tuturor fiintelor terestre. Cunoasterea prin care acest principiu este cunoscut este numită *cunoastere supremă (para vidyā)*.⁹⁵

Abrevieri:

BS – Brahmasūtra

Bh – Bhāṣya

Bh.G – Bhagavad Gita

BSBh – Brahmasūtrabhāṣya

BU – Bṛhadāraṇyaka Upanisad

CU – Chāndogya Upanisad

GK – Gaudapāda's Kārikās

IU – Īśa Upanisad

KaU – Katha Upanisad

KeU – Kena Upanisad

MāU – Māndūkya Upanisad

Mu – Mundaka Upanisad

Pu – Prasna Upanisad

Ā. – Ānandakara

S.B. – Śaṅkara Bhāṣya

TU – Taittirīya Upanisad

US – Upadeśasāhasrī

⁹⁵ MU Bh 1. 1. 6, *Shankara on the Absolute*, p. 159-161.

11. Întrucât Sinele nu poate fi negat, el este cel care rămâne în urma aplicării rostirii – „Nu asa, nu asa” la tot restul. El este direct înteles prin practica rostirii: „Eu nu sunt acesta, Eu nu sunt acesta”. Notiunea-de-ego, din contră, apare din notiunea că *Sinele* este un „acesta”. El cade în sfera activității limbajului. Odată ce notiunea că „*Sinele* ar fi un *acesta*” a fost negată, notiunea-de-ego nu va mai putea fi niciodată acceptată ca autentică căci depinde de notiunea anterioară potrivit căreia *Sinele* este un „acesta”. O notiune ulterioară nu poate înlocui o idee anterioară (cu acelasi referent) fără a o contrazice și a o anula (*bâdha*). Unicul martor se auto-reveală. Deoarece (ca lumină a *Constiintei*) este constiinta rezultantă (*phala*) în toate procesele de cunoastere, el însusi nu este niciodată subiect al contradicției și anulării.⁹¹

12. Atunci când textul spune „invizibil”, semnifică *incognoscibil* prin vreunul din simțuri. Căci vederea (*drsi*) este un cuvânt general pentru cunoasterea externă prin cele cinci organe-senzoriale. De asemenea, *Sinele* nu este nici obiectul organelor acțiunii. ... El nu are origine sau sprijin cu care să fie în relație statornică (dependentă). El este fără culoare, în ambele sensuri, ca neavând atribute precum materialitatea, sau, altfel, fără culoare în sens literal, nici alb, nici vreo altă culoare. Ceea ce este aici denumit ca fiind lipsit de culoare este *Principiul Indestructibil*.⁹²

Principiul Indestructibil este fără ochi și urechi. Urechea și ochiul sunt organele-senzoriale prin care toate existentele percep nume și formă... Texte de felul: „El, care este atotcunoscător și atotștiutor”⁹³, care declară că Absolutul are constiintă, sugerează că este înzestrat cu ochi și urechi și alte organe-senzoriale, la fel ca cele din viața transmigratorie. Aceasta este negată în prezentul text de cuvintele „fără ochi și urechi”. Și avem și alte texte cu un conținut asemănător, de felul: „El vede fără ochi, El aude fără urechi”⁹⁴.

Mai mult, el este fără mâini și picioare. Adică, este fără vreunul din organele de acțiune. Pentru că nici nu poate acționa, nici nu se poate acționa asupra lui, el este *etern și indestructibil*. Și încă, el cuprinde toate distincțiile care merg să compună universul existentelor vii, de la zeul-creator Brahma în jos până la cel mai nesemnificativ pâluc de iarbă. Este atotpătrunzător la fel ca eterul. Dar este mult mai subtil decât eterul, fiindcă nu are sunet sau altceva din celelalte elemente care prevestesc caracterul grosolan. Căci sunetul și celelalte elemente aparțin

⁹¹ US II. 1-3, *Shankara on the Absolute*, p. 159.

⁹² „*Rupa*” semnifică atât „culoare”, cât și „formă” sau „chip”.

⁹³ MU 1. 1. 9.

⁹⁴ SU 3. 19.

Șuntem chemati să aducem lumii adevărul Bisericii

Duhului Sfânt, va fi garanția că nu ne vom abate de la adevărul Bisericii, ne va da și puterea să ne exprimăm în termeni actuali, astfel încât să ne înțeleagă lumea de azi. Cel mai important este că așa ne vom forma ca purtători de energie, astfel încât Însuși Dumnezeu prin cuvintele și vorbele noastre să descopere în mod necreat, în inimile ascultătorilor, conținutul viu al credinței Bisericii. Aceasta a fost misiunea pe care a dat-o Hristos înainte de a se înălța la cer, ucenicilor Săi. I-a trimis la toate neamurile să le învețe și să le boteze în numele Dumnezeului Celui în Treime, să le învețe să păzească cu exactitate toate câte a spus, făgăduindu-le trimiterea Duhului Sfânt care le va aduce aminte de toată această învățătură și care va fi adevărată prin minunile care vor urma. Aceasta are o mare importanță și actualitate pentru zilele noastre și are un caracter diacronic, este o poruncă a lui Hristos valabilă pentru toate timpurile.

Trimiterea Duhului Sfânt se poate repeta pentru toate epocile cu aceeași autenticitate. Nu este deci, Evanghelia, rezultatul scolilor de teologie bine organizate și dacă vreți mai mult, a acestor simpozioane, însă toate acestea ar trebui să ne pună problema asupra celor spuse de Hristos ca norme de viață pentru lume. Să nu uităm deci că, apostolii nu au fost învățații epocii, însă au fost cei prin care a lucrat Duhul Sfânt. Chestiunea principală după părerea mea nu e informarea și formarea noastră, ca cei care exprimăm învățătura dogmatică a Bisericii, ci schimbarea noastră personală. Lucru care înseamnă în mod simplu să locuim în noi harul necreat al Duhului Sfânt.

Aceasta se adevărește în fiecare epocă și în epoca noastră, și e înfricosător că există și azi părinți harismatici care sunt analfabeti sau aproape analfabeti însă au în ei lucrător pe Duhul Sfânt, încât pot să radiografieze duhovnicește situația lumii și a fiecărui om în parte, cu care vorbește. Sunt acei oameni care au așa zisul „televizor duhovnicesc” care te informează în Duhul Sfânt, și de aceea convinge de ceea ce spune. Duhul Sfânt e cel care adevărește de acuratetea fiecărui lucru spus și mai ales omul e încredințat și de minunile care le vede în viața lui, care pun pecetea adevărului asupra celor spuse. Asadar, Însuși Dumnezeu contrasemnează acest adevăr viu care nu e altul decât Hristos și însăși viața Sa.

Cu toate cele spuse aici nu trebuie să fim înțeleși gresit că m-am marginalizat sau m-am considera mai presus de aceste întâlniri internaționale ale teologilor. Simplu, vreau să semnaliez orientarea corectă pe care trebuie să o aibă aceste întâlniri. Să nu căutăm mental, cea mai bună apropiere de lumea căreia îi vorbim cu propriile noastre cuvinte, ci să ne golim pe noi înșine de toate cele care ne împiedică să ne împărtășim cu Dumnezeu, și această golire, cheneză, ne va face părtași cu lumea, la care suntem chemați să aducem adevărul Bisericii. Un astfel

Suntem chemati să aducem lumii adevărul Bisericii *

A fost o bună ocazie, ca să ne întâlnim teologii dogmatisti din toată lumea, ca să găsim maniera comună, să o întâlnim, și să ridicăm problema în ce fel astăzi, această unică mărturisire a credinței noastre am putea-o oferi epocii contemporane profund umanizată și globalizată. S-au auzit poziții interesante, din partea reprezentanților diferitelor locuri, cu culturi diferite, și aceasta e important deoarece s-a descoperit că cultura diferitelor locuri de unde provin vorbitorii, nu a alterat caracterul general al teologiei dogmatice a Bisericii noastre. Putem să subliniem că vorbitorii au prezentat câteva parti ale acestei vaste teme de teologie dogmatică.

Sunt de părere că referatul meu a plasat tema în generalitatea ei. Am spus deci rezumativ, că un acces, o cunoaștere corectă astăzi a teologiei în lumea contemporană, nu ar trebui să piardă, sau mai bine zis să ignore caracterul de bază al teologiei dogmatice a Bisericii. Acest caracter a fost repetat la fiecare Sinod Ecumenic și s-a formulat astfel: „*urmând Sfintilor Părinți*.” Am analizat această notiune în cele două dimensiuni pe care le presupune. Una este o conformare cu învățătura tuturor Sinoadelor Ecumenice în baza acceptării acestei învățături, care s-a exprimat în cadrul celor șapte Sinoade Ecumenice. Iar a doua dimensiune e legată de faptul că pe lângă acest adevăr pe care-l exprimă Sinoadele Ecumenice, însisi părinții sinodali, au fost purtători de Dumnezeu, teofori.

În mod simplu am exprima aceasta astfel: acești părinți au avut lucrător pe Duhul Sfânt, pe care toți ca și credincioși l-am primit în Taina Mirungerii. Aceasta e cea dintâi premisă a caracterului infailibil al învățăturii pe care au exprimat-o. Această premisă de bază nu trebuie să o uităm, când noi vorbim astăzi deschis lumii. Nu este suficient să repetăm cu exactitate învățătura pe care am primit-o, însă ar trebui să fim interesați mai întâi în mod real astfel încât să ne învrednicim de toate acelea pe care Biserica ni le oferă în chip tainic, ca astfel să lucreze în noi Duhul Sfânt pe care l-am primit în Taina Mirungerii. Această lucrare în noi a

* Interviu realizat cu Prof. Dr. Dimtrios Tselengidis, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Thesalonice.

Teologia dogmatică trebuie să rămână fidelă față de Traditie *

Pr. Lucian Farcasiu: *Părinte profesor, v-as întreba, în primul rând, ce părere aveti despre întâlnirea teologilor dogmatisti, care s-a desfășurat zilele acestea la Arad, în cadrul celui de al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică?*

Pr. Prof. Stefan Buchiu: pot aprecia că a fost o întâlnire benefică și rodnică. Tema însăși a fost foarte atractivă și ancorată în actualitatea zilelor noastre. Cum trebuie să edificăm o teologie dogmatică ortodoxă pe înțelesul omului de astăzi, care în același timp trebuie să rămână și fidelă Sfintei Scripturi și Sfintei Traditii? Așa cum arăta Preafericitul Părinte Patriarh Daniel în mesajul pe care l-a trimis participanților, Teologia dogmatică trebuie să rămână fidelă față de Traditie, Traditia căreia îi aparține. Pe de altă parte are însă, și menirea sau rolul de a înnoi această Traditie. Sigur, nu e vorba de o înnoire în fond, ci în exprimarea Traditiei, de așa manieră încât să fie accesibilă omului de astăzi care se află situat într-un alt context cultural. Noi trebuie să îi facem actuali pe Sfintii Părinți, propriu-zis să ne înscriem în duhul sau în viziunea lor. Dar, în același timp să folosim un limbaj, cum spuneam, specific omului de azi, așa încât mesajul Evangheliei să fie permanent actual.

Ortodoxia este valoroasă când este unitară, și ea așa este, dar are și o exprimare locală, dar suma acestor exprimări locale, cu specific național, atunci când se îmbină, când găsește exprimarea universală este plenară. Și așa am simțit noi, teologii, discutând cu ceilalți reprezentanți din Bisericele Ortodoxe locale, fiecare aducându-și contribuția sa. În fiecare context cultural există anumite priorități, anumite probleme cu care se confruntă, noi le-am luat la cunostință pe cele din Vestul Europei și cele din America de Nord, reprezentanții teologiei de acolo au văzut cum stau lucrurile la noi, într-o țară majoritar ortodoxă, care este stadiul cercetărilor noastre și am putut să ne îmbogățim reciproc. S-a menționat de mai multe ori numele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, care rămâne pentru

* Interviu realizat cu Pr. Prof. Dr. Stefan Buchiu, Decanul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul” din București, Arad, 12 iunie 2009.

Suntem chemati să aducem lumii adevărul Bisericii

de acces, în mod firesc, are loc într-un cadru eclesial ortodox care cu siguranță are caracterul euharistic, doxologic și în ultimă instanță soteriologic. Aceștia sunt și parametrii care au fost analizați și de către simpozionul la care am participat, dând un caracter sferic acestei teologii dogmatice pe care o oferim zilelor noastre. Cu alte cuvinte mai simple, zicem ceea ce Biserica a zis dintotdeauna.

Să ne transformăm noi, ca să putem găsi acea limbă pe care au avut-o Apostolii când au vorbit epocii lor și Sfinții tuturor timpurilor care au avut cel mai bun acces, abordare, pentru ascultătorii lor, fiindcă modul nu este altul decât Duhul Sfânt.

**Traducere din limba greacă de
Marcel Tang**

Teologia dogmatică trebuie să rămână fidelă față de Tradiție

Pr. Prof. Stefan Buchiu: Cercetarea trebuie mereu provocată, cercetarea teologilor, ca de altfel în domeniul oricărei științe. Iată tema, care privește raportul dintre Tradiție și Teologie, a fost pentru toți o provocare să căutăm noi mijloace de exprimare actuale ale acestui raport dintre Teologie și Tradiție, ea ancorându-se în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Pe de altă parte, dacă ne gândim că anul viitor, la propunerea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe, anul va fi declarat ca omagial sau comemorativ al Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, deci primele două Sinoade, care au elaborat Simbolul de credință este un nou prilej de a investiga Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, care au fost folosite în elaborarea primelor dogme ale Bisericii. Pentru că nimic nu este mai actual decât Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, pe care noi îl recitim și îl invocăm la fiecare Sfântă Liturghie. Credincioșii trebuie să simtă că în acest Simbol de credință se află întreaga respirație duhovnicească și doctrinară a Bisericii Ortodoxe. Deci, va fi un spirit de emulație pentru teologii ortodocși ca să găsească sursele patristice care au stat la baza elaborării acestui Simbol de credință. Dar nu numai cercetarea este provocată să se ridice pe alte trepte, ci și participarea la viața duhovnicească care trebuie să se întemeieze mereu pe doctrină, pe învățătura de credință.

Dacă viața Bisericii nu exprimă în egală măsură spiritualitatea ortodoxă și învățătura de credință ea se poate lăsa influențată, fie să ajungă să fie influențată de secularism și de pietism ambele de natură să vicieze actualitatea și consistența mesajului de credință ortodox.

Pr. Lucian Farcasiu: *Vă rugăm să vă exprimați câteva gânduri cu privire la proiectele viitoare ale Asociației Dogmatistilor, din perspectiva Sfintiei voastre.*

Pr. Prof. Stefan Buchiu: Asociația și-a propus și de data aceasta, ca și acum doi ani, să investigheze formele de exprimare ale Teologiei Dogmatice Ortodoxe din fiecare Biserică națională, și, în același timp, să identifice numitorul comun care constă în ancorarea în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Ei bine, fiecare teologie își are particularitățile ei și atunci, prin aceste întâlniri și prin proiectele pe care le vom face vom lua noi la cunostință, cei din Răsăritul Europei, de problematica Teologiei Ortodoxe din Occidentul Europei sau din America de Nord. Altfel se pune problema într-un mediu majoritar ortodox și cu totul altfel într-un mediu unde Ortodoxia este minoritară, ca în Occident sau în America de Nord. Acolo Ortodoxia este mai sensibilă la dialogul interconfesional, care își are actualitatea și importanța lui, pe de altă parte, noi, în Răsărit suntem mai atenți la viața duhovnicească ancorată în cult și spiritualitate, ca un întreg. Însă din

noi nu numai un deschizător de drumuri, ci ne-a lăsat și o moștenire care trebuie fructificată, și credem că facem lucrul acesta dacă ne înscriem în viziunea pe care dânsul a deschis-o, pe de-o parte prin folosirea Sfinților Părinți, pe de altă parte prin folosirea mai accentuată a cultului și a spiritualității ortodoxe, care doar împreună cu dogmatica sau cu învățătura de credință, dau măsura adevărată a Ortodoxiei.

S-a pus și problema dacă oamenii de cultură care într-un fel aparțin Bisericii, pe de altă parte trebuie să-și exprime identitatea eclesială de-o manieră mai vizibilă, au acces la limbajul nostru teologic și s-a afirmat, pe bună dreptate, că dacă noi teologii trebuie să facem câțiva pași în direcția dânsilor, adică să actualizăm mesajul, pe de altă parte și dânsilor le revine responsabilitatea ca, prin frecventarea Bisericii, nu prin rămânerea la o anumită distanță de viața și misiunea Bisericii, pot înțelege frumusețea doctrinei ortodoxe, mesajul spiritualității, dar implicându-se și ei în viața Bisericii. Biserica Ortodoxă nu poate fi cunoscută doar rațional, așa cognitiv, ca un sistem filosofic oarecare, deci trebuie să faci experiența ei cultică și spirituală și apoi o vei cunoaște, ca să spunem așa, din interior.

Pr. Lucian Farcasiu: *Părinte decan v-aș întreba care considerați că ar fi beneficiile întâlnirii teologilor, atât în cadrul unor Simpozioane de Teologie Dogmatică, cât mai ales în cadrul unei Asociații Internaționale a Dogmatistilor, relevanta acestei întâlniri a teologilor în aceste asociații și simpozioane?*

Pr. Prof. Stefan Buchiu: Desigur că orice întâlnire teologică își are importanța și valoarea ei prin faptul că aduce cercetarea la zi, cunoaștem fiecare contribuțiile celuilalt, ne ancorăm în exigentele celorlalti, dar este cu atât mai valoroasă o astfel de întrunire, când se desfășoară sub patronajul unei Asociații. Și este extrem de laudabilă inițiativa Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, care acum doi ani și-a propus și a reușit să întemeieze această Asociație, care acum are și caracter juridic, și care, iată, însumează teologi ortodocși din foarte multe țări ortodoxe și răsăritene și apusene. Aflați în această Asociație, desigur, teologii vor vorbi cu o voce comună, chiar dacă sunt și specificități naționale care trebuiesc exprimate, dar totuși ei se simt datori și responsabili ca să exprime universalitatea teologiei ortodoxe. Și atunci, noi credem că există un cadru extrem de favorabil care, mai ales dacă se va materializa și prin editarea unei reviste internaționale ortodoxe va fi de ajutor în dezvoltarea teologiei dogmatice și, pe de altă parte, va contribui la eficientizarea misiunii Bisericii, iată la începutul secolului XXI.

Pr. Lucian Farcasiu: *Care considerați că sunt implicațiile teologice, misionare ale unor astfel de întâlniri pentru învățământul ortodox din întreaga lume?*

Teologia dogmatică trebuie să rămână fidelă față de Tradiție

schimbul de opinie al teologilor, ne vom împogâți și noi și cei din Occidentul Europei. Pentru că, până la urmă, problemele sunt totuși comune, mai ales dacă avem în vedere că sunt milioane de ortodocși, iar și românii și de alte naționalități din Răsăritul Europei, care acum activează, lucrează în Vestul Europei. Și atunci, ei trebuie să fie și acolo niște măturători ai Ortodoxiei și la această va contribui, de o parte, legătura cu Biserica mamă, iar de altă parte și stabilirea unor relații cu Ortodoxia occidentală, care își are valorarea ei și care cunoaște mai bine problemele specifice ale spațiului vest-european.

Pr. Lucian Farcasiu: La sfârșitul interviului, Părinte decan, v-aș întreba

cu ce gânduri plecați de la Arad?

Pr. Prof. Ștefan Buchiu: Voi pleca de aici cu cele mai frumoase amintiri și provocat ca să mă ancoroz și mai mult în realitatea misionară a Bisericii, pentru ca discursul teologic dogmatic să fie extrem de actual. Pe de-o parte să fie și fidel Sfintei Tradiții, iar pe de altă parte să corespundă exigențelor de astăzi, care sunt cu totul superioare deceniilor trecute. Mă bucur la gândul că se va edita în curând o revistă, de asemenea, faptul că vom avea o nouă întâlnire peste doi ani și până atunci cercetarea noastră dogmatică își va lărgi domeniul de investigație și considerăm că vom aduce la următoarea întâlnire o nouă vizionare asupra Teologiei Ortodoxe, încă, încă, așa cum s-a propus, tema viitoare în întâlnire „Rolul și limitele ratiunii în cunoașterea dogmatică”, să fie mai bine investigate pentru noi, încă, prin intermediul limbajului cultural al epocii noastre să facem ca mesajul Sfintei Evanghelii să fie cunoscut, acceptat și măturat de cât mai mulți credincioși ai Bisericii noastre.

Pr. Lucian Farcasiu: Părinte decan, vă mulțumim pentru bunăvoința

de a ne acorda acest interviu.

Pr. Prof. Ștefan Buchiu: Și eu vă mulțumesc și, încă o dată, felicitări

organizatorilor de aici, din Arad.

Pr. Lucian Farcasiu: Vă așteptăm cu mare bucurie întoarcerea aici, la Arad.

Am simțit că sunt realmente într-o stare *

Pr. Adrian Murg: Zăbăvindu-ne, vă rugăm, ce pătrunde în sufletul nostru teologilor dogmatici, care s-au desfășurat zilele acestea la Arad, în cadrul celui de al doilea Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică?

Fadi Georgi: Cred că acest fel de întâlnire ne oferă o ocazie unică de a ne întâlni laolaltă teologii ortodocși specializați în discipline Dogmatică, veniți din toate lumile și în timpurile pentru a descoperi particularitățile, bogățiile, specificitatea, strădăniile, îngrâșările și visele fecundă. Această neputință aș putea să dezvoltăm o vizionare globală a realității noastre ortodoxe, a nevoilor noastre reale în lumea aceasta și a unei înțelegeri comprehensive și neputință orientată în direcția noastră, în direcția de colaborare.

Pr. Adrian Murg: Care ar fi beneficiile unei asemenea întâlniri, atât în cadrul unui Simpozion de Teologie Dogmatică, cât și în cadrul Asociației Internaționale?

Fadi Georgi: Cred că aceste întâlniri pot da un impuls în a face discursul nostru teologic-dogmatic mai atrăgător pentru realitatea contemporană. Ne pot de asemenea, ajuta în a ne limita la datele cadrului nostru local, dar în a fi conștienți de felul în care oamenii, din alte medii ortodoxe sau neortodoxe se exprimează și înșiși, care sunt diferitele provocări la care sunt supuși, de care le întâlnim. De asemenea, ne pot face conștienți de numărul comun care ne unește de noi, de tot. Eu vă pot spune că, personal, venirea mea aici a fost o împodărire, vășând cum gândesc, cum se exprimă, să văd cum teologia progresază la nivelurile realității, și așa să fiu capabil să elaborez viziunea mea personală despre cum ar trebui să lucrez și ce ar trebui să iau în considerare, atât în cercetările mele, cât și în ceea ce privește exprimarea teologiei și aș putea căuta problemele și să fiu conștient, care nu întotdeauna îmi așteptarea directă mea și realitatea mea locală, dar care are o implicare directă asupra aspectului ecumenic al Ortodoxiei. Așa că, la acest Simpozion am avut o imagine reală a catolicității Bisericii, cele

* Interviu cu Prof. Dr. Fadi Georgi, Facultatea de Teologie Balamand (Liban) - Arad

Am simțit să sunt realmente între frați

seriozitatea cu care a fost organizată această manifestare. Am văzut cum am fost invitat, înainte de toate, apoi toate aranjamentele ca eu să pot veni aici, primirea, organizarea, această căldură sufletească. Am simțit că oamenii te-au acceptat și în inimile lor, nu doar în orasul lor. Și aceasta este foarte important. Am simțit că oamenii sunt foarte sinceri în sentimentele lor. Și nu am simțit deloc că sunt într-un loc în care oamenii relationează cu tine doar în baza unor relații de natură publică, ci am simțit să sunt realmente între frați, cărora le pasă să susțină relațiile frățești și să aibă o comuniune reală cu Hristos și acesta a fost elementul care m-a atins mai mult decât orice altceva – această adevărată apropiere creștină autentică.

Am simțit că oamenii au făcut totul ca eu să am o sedere cât mai confortabilă și fructuoasă și acestea a fost făcute în numele lui Hristos. De aceea, multumesc cu adâncă recunoștință Facultății din Arad, oamenilor care au lucrat zi și noapte pentru a organiza această întâlnire. Cred că acest fel de atitudine, cea cu care oamenii din Arad ne-au primit, este ceea ce avem nevoie azi în relațiile ortodoxe. Avem nevoie de oameni cărora le pasă realmente de ceilalți, care îi întâmpină pe ceilalți cu dragostea lui Hristos, care nu urmăresc niciun interes, ci doar adevărata comuniune și îi multumesc lui Dumnezeu pentru aceasta, că am găsit acestea în Arad.

Pr. Adrian Murg: *Si noi vā multumim pentru interviu.*

Fadi Georgi: Vā multumesc.

Una, Sfântă și Sobornicească Biserică, în ecumenicitatea ei și în dimensiunea ei ecumenică.

Pr. Adrian Murg: *Care considerați a fi cercetarea teologică și implicările misionare ale unei asemenea întâlniri pentru Dogmatica ortodoxă din lumea întreagă?*

Fadi Georgi: Având în vedere conținutul și mesajul teologiei, putem spune că lucrarea majoră a teologiei dogmatice ortodoxe ar putea fi aceea de a reflecta și de a predica lumii adevăratele înțelegeri ale frumuseții, ale naturii, ale omului, avem nevoie să re-situăm omul în cultura noastră. Cine este omul? Ce este omul? De ce există? Care sunt scopurile existenței sale și cum poate el să atingă aceste scopuri? Omul fiind chip și asemănare a lui Dumnezeu; omul fiind o creație. De asemenea, trebuie să descoperim înțeleșurile frumuseții, aceasta putând să aibă implicații majore asupra înțelegerii noastre a eticii, a vieții sociale, a culturii și a civilizației.

Astfel că, aceste discuții ne-ar ajuta să avem viziuni comune și eforturi comune și, de asemenea, colaborări reale.

Pr. Adrian Murg: *Vă rugăm să ne spuneți câteva despre viitoarele proiecte comune ale Asociației.*

Fadi Georgi: Cred că Asociația a deschis pentru noi multe orizonturi de colaborare, în primul rând a deschis orizontul schimburilor de experiență între Universități, având studenți, elevi și profesori vizitându-se unii pe alții, învățând din experiențele și stările celuilalt, învățând din tradițiile locale ale celorlalti. Așa că, ar trebui să elaborăm programe de schimb de experiență și colaborare între Universități diferite. Ar trebui, de asemenea, să avem publicații elaborate în comun și ar trebui să găsim, uneori, căi de comunicare, ca atunci când apar probleme privind Ortodoxia la nivel internațional să putem colabora pentru a face față acestor aspecte imediat și să nu fim nevoiți să așteptăm o conferință pentru acest lucru, să avem o modalitate, o cale să discutăm, să dăm răspunsuri, să ne confruntăm împreună în ceea ce privește problemele globale...

Pr. Adrian Murg: *Deci nu doar în cadrul conferințelor, ci și prin alte mijloace de comunicare...*

Fadi Georgi: Da. Ar trebui să lucrăm mai mult pentru a stabili astfel de căi și astfel de canale de comunicare.

Pr. Adrian Murg: *Și, în sfârșit, care sunt impresiile dumneavoastră, acum că părăsiți Aradul?*

Fadi Georgi: În primul rând as dori să multumesc Facultății de Teologie Ortodoxă pentru inițiativă. Am fost foarte impresionat, în primul rând, de

Trebuie să abordăm omul contemporan...

Pr. Drd. Lucian Farcasiu: *Vă rugăm să vă exprimați câteva gânduri cu privire la proiectele viitoare, comune ale Asociației Dogmatistilor.*

Pr. Prof. Dr. Valer Bel: *Asa cum este prevăzut și în statutul Asociației Teologilor Ortodocși ne străduim să exprimăm credința creștină pe care o propune în principal Teologia dogmatică, păstrând continuitatea cu Tradiția apostolică și a Sfinților Părinți, această continuitate diacronică în timp, și, în același timp, să o punem în relație cu aspirațiile omului de astăzi, care își caută mântuirea în lumea aceasta zbuciumată și trepidantă a secolului XXI. Și faptul acesta nu este un lucru ușor, de aceea Simpozionul și Asociația noastră, a dogmatistilor ortodocși s-a constituit chiar în acest scop, pentru a colabora și a ne ajuta reciproc în exprimarea credinței creștine expusă dogmatic, încă o dată, în această fidelitate față de Tradiția apostolică, Tradiția Bisericii și, în același timp, să o expunem ca răspuns la aspirațiile, problemele omului, creștinului contemporan, ca în felul acesta mesajul creștin să fie mai bine receptat, pentru că se observă în lumea noastră un indiferentism crescând față de credință, o secularizare din ce în ce mai accentuată, și atunci, fără a ne acomoda timpurilor, păstrând încă o dată continuitatea Tradiției și duhul Tradiției trebuie totuși să abordăm omul contemporan, pentru că aceasta este misiunea Bisericii.*

Pr. Drd. Lucian Farcasiu: *asa este...*

Pr. Prof. Dr. Valer Bel: *... și aceasta este misiunea acestei Asociații și colaborarea, cum a reieșit din cadrul discuțiilor din acest Simpozion este foarte, foarte importantă. Nimeni nu poate face o Teologie dogmatică de unul singur ca să fie eficientă, trebuie să ne povestim experiențele pe care le avem fiecare și să facem o sinteză.*

Pr. Drd. Lucian Farcasiu: *Părinte profesor, cu ce gânduri plecați de la Arad?*

Pr. Prof. Dr. Valer Bel: *Plec cu gânduri foarte bune și rog pe Dumnezeu să ne ajute ca această muncă să o putem continua, măcar atâta timp cât suntem în aceste funcții de mare responsabilitate.*

Pr. Drd. Lucian Farcasiu: *Asa este, vă mulțumim foarte mult și vă rămânem profund îndatorati.*

Trebuie să abordăm omul contemporan, pentru că aceasta este misiunea Bisericii*

Pr. Drd. Lucian Farcasiu: *Părinte profesor, v-as întreba, în primul rând, ce părere aveți despre întâlnirea teologilor dogmatisti, care s-a desfășurat zilele acestea la Arad, în cadrul celui de al doilea Simpozion?*

Pr. Prof. Dr. Valer Bel: Am o părere foarte bună pentru că acest Simpozion are un rol foarte, foarte important. Am explicat și în interviul care l-am dat pentru Televiziunea Română, este știut faptul că Biserica Ortodoxă este Una în credință, în cult, deci unitatea dogmatică, canonică, dar colaborarea între Bisericile locale este mai slabă. Și atunci, inițiativa excepțională a Părintelui decan Ioan Tulcan, și a noastră a tuturor, de a organiza aceste simpozioane internaționale de Teologie dogmatică are un rol foarte important, pentru că, la urma urmei, noi suntem cei care articulăm exprimarea credinței. Însă, Sfintele Sinoade ale Bisericilor sunt responsabile cu păstrarea unității credinței și a exprimării ei, dar totdeauna teologii sunt cei care fac munca și Sfântul Sinod o receptează și o exprimă oficial. Și atunci, aceste simpozioane contribuie, în primul rând, la colaborarea între Bisericile Ortodoxe. În al doilea rând, la exprimarea comună a credinței creștine ortodoxe. Și, dacă ati putut observa, la primul Simpozion ne-am acomodat unii cu alții, am comunicat bine, dar, de data aceasta am comunicat foarte bine. Și o temă așa de importantă ca *Tradiție, dogmă, ce fel de Teologie dogmatică facem azi* am exprimat-o aproape cu o singură voce. Au fost, deci, unele păreri complementare în ceea ce privește abordarea problemelor lumii contemporane, cum era și firesc, cei din mediul genuin ortodox ca grecii, românii, rușii au avut o poziție mai echilibrată, rațiune, viață liturgică, spiritualitate, cei din mediul apusean, respectiv Statele Unite au accentuat mai mult nevoia de a articula rațional și de a expune apologetic credința creștină ortodoxă. Oricum, aceste linii sunt complementare, dar Simpozionul a fost o reușită absolută.

* Interviu realizat cu Pr. Prof. Dr. Valer Bel, profesor de Teologie Dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Arad, 12. 06. 2009.

Al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă

În **prima** sesiune de lucru, ce a avut loc în *Aula Magna* a Facultății de Teologie, fiind moderată de **Dr. Peter Bouteneff & Rev. Dr. Stefan Buchiu**, au fost prezentate următoarele referate:

„*Following the Holy Fathers*” *A proposal for a diachronic understanding of the Church’s dogmatic teaching*;

Dr. Dimitrios Tselengidis, (Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, Grecia)

Réconcilier le dogme chrétien avec la vie

Dr. Michel Stavrou, (Institutul Teologic *Saint Serge* din Paris/ Franta)

The Value of canonical definitions. Dogma or Witness?

Rev. Dr. Dumitru Popescu, (Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității București/ România)

În **cea de-a doua** sesiune de lucru, ce a avut loc în *Aula Magna* a Facultății de Teologie, fiind moderată de **Dr. Michel Stavrou & Dr. Alexey Fokin**, au fost prezentate următoarele referate:

Contemporary Orthodox Exegesis of Genesis 1-3

Dr. Peter Bouteneff (Seminarul Teologic *Sf. Vladimir*, New York/ USA)

St. John Chrysostom’s Homily 50 on Matthew: Where dogma and tradition meet **Dr Despina Prassas**, (Colegiul Providence, USA)

The Relationship Between Dogma and Theology in Father Staniloae’s thought

Rev. Dr Stefan Buchiu (Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității București/ România)

Tradition or Identity Politics? The Role of the West in Contemporary Orthodox Theology

Dr Aristotle Papanikolaou (Universitatea Fordham / USA)

Saint Gregory Palamas: An Essential Key to Teaching Dogmatics Today

Dr. Fadi Georgi (Facultatea de Teologie din Balamand/ Liban)

În **cea de-a treia** sesiune de lucru, ce a avut loc în *Aula Magna* a Facultății de Teologie în data de **12 iunie**, fiind moderată de **Dr. Dimitrios Tselengidis & Dr. Aristotle Papanikolaou**, au fost prezentate următoarele referate:

Dogmatic Theology in Bulgaria during 20th Century

Dr. Svetoslav Ribolov, (Facultatea de Teologie din Sofia/Bulgaria)

Revelation, Tradition, Dogma and their interrelation in Church life and mission

Al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă

ARAD (RO) 11-13 iunie, 2009

DOCUMENTUL FINAL

Lucrările celui de-al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu tema „**Tradiție și Dogmă: ce fel de Teologie Dogmatică propunem pentru zilele noastre,**” s-au desfășurat cu sprijinul și în organizarea Facultății de Teologie din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, în perioada 11-13 iunie 2009.

Cadre didactice de la Facultăți de Teologie Ortodoxă din întreaga lume au participat la dezbaterile acestui Simpozion.

Festivitatea de deschidere a evenimentului academic a fost precedată de slujba de *Te Deum*, oficiată în Capela Facultății în data de **11 Iunie, ora 9.00**, la care au participat toți oaspeții invitați la Simpozion, în fruntea cărora s-a aflat Preasfântul Părinte Dr. Timotei Seviciu, Episcopul Aradului.

Sesiunea inaugurală a fost prezidată de Pr. Prof. Dr. **Ioan Tulcan**, Presedintele IAODT (Asociația Internațională a Dogmatistilor Ortodocsi).

În deschiderea lucrărilor au fost transmise mesaje din partea autorităților locale: PS Episcop Dr. Timotei Seviciu, Primăria și Consiliul Local Arad, rectoratului Universității „Aurel Vlaicu”, prin d-na. Prorector Prof. dr. Florentina Munteanu. Prezența acestora și cuvintele lor de salut au demonstrat importanța acestui eveniment academic.

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Presedintele IAODT, a surprins în cuvântul său implicațiile Teologiei Dogmatice la nivel local și universal, subliniind importanța excepțională a acesteia în contextual actual bisericesc, cultural, social și istoric.

Al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă

The Ecclesiological-Soteriological Nature of Dogma in Orthodox Tradition **Rev. Dr. Ioan Tulcan**, (Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” Arad/România)

The Interdisciplinarity of Dogma. The Testimony of the Church's faith in Postmodern Context

Dr. Cristinel Ioja, (Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” Arad/România)

Pe parcursul **cele de-a șasea** sesiuni, desfășurată în Aula Facultății de teologie, în data de **13 iunie** și moderată de **Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Dr. Peter Bouteneff și Dr. Michel Stavrou**, au fost aduse în discuție următoarele aspecte:

- 1). Alegerea noii conduceri a IAODT
- 2). Admiterea unor noi membri
- 3). Revista IAODT
- 4). Punerea de acord asupra datei, subiectului și locației următoarei

întâlniri a IAODT

Prezentările au fost urmate de discuții libere. Ca urmare, au fost făcute numeroase propuneri referitoare la temele abordate în cadrul sesiunilor.

Dintre problemele diverse abordate în cadrul dezbaterilor, au fost subliniate următoarele observații, propuneri sau chiar perspective generale și particulare:

1. Participanții prezenți la această conferință afirmă că Teologia Dogmatică Ortodoxă trebuie să fie înțeleasă ca și parte a reînnoirii Teologiei Ortodoxe în general, eforturi care reclamă atât o perspectivă nouă asupra teologiei, fundamentată pe redescoperirea izvoarelor biblice-patristice, cât și interrelația dintre dogmă-spiritualitate-cult. Teologia Dogmatică Ortodoxă este necesar să fie văzută și aprofundată într-o relație indisolubilă cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii. Recunoaștem însă nevoia de a discerne mai bine adevăratul rol al rațiunii umane în cadrul teologiei, fără a nega caracterul apofatic și mistic al acesteia. Astfel, integrarea tuturor acestor elemente poate deveni cadrul propice din interiorul căruia teologia ortodoxă să se exprime atât ca o teologie a Bisericii și pentru Biserică, cât și în lume, ca o teologie a Bisericii adresată lumii în numele Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Al doilea Simpozion International de Teologie Dogmatică Ortodoxă

Rev. Dr. Valer Bel, (Facultatea de Teologie a Universității „Babes-Boylai” Cluj-Napoca/ Romania)

Revelation and Confessionalism

Rev. Dr. Adrian Niculcea, (Facultatea de Teologie a Universității „Ovidius” Constanta/România)

Eucharistic Preaching Today

Dr. Pyotr Mikhailov, (Universitatea Umanistă Ortodoxă Sf. Tikhon Moscova/Rusia)

În **cea de-a patra** sesiune de lucru, ce a avut loc în *Aula Magna* a Facultății de Teologie, fiind moderată de **Dr. Fadi Georgi & Dr. Svetoslav Ribolov**, au fost prezentate următoarele referate:

Different dogmatic approaches to the question of the origins of human soul,

Dr. Alexey Fokin, (Institutul Filosofic din Moscova/ Rusia)

Die pneumatologische Dimension der Heiligen Tradition in einem eklesiologischen Kontext

Rev. Dr. Dumitru Meghesan, (Facultatea de Teologie a Universității din Oradea /România)

Dogma and Culture. The Main Contribution of Orthodox Faith to Public Theology

Dr. Daniel Munteanu, (Facultatea de Teologie a Universității din Bamberg /Germania)

Orthodox Dogmatic Theology, expression of the ecclesial - liturgical experience

Rev. Dr. Vasile Citiriga, (Facultatea de Teologie a Universității „Ovidius” Constanta/România)

În **cea de-a cincea** sesiune de lucru, ce a avut loc în *Aula Magna* a Facultății de Teologie, fiind moderată de **Dr. Despina Prassas & Dr. Pyotr Mikhailov**, au fost prezentate următoarele referate:

Towards a deeper understanding of the Ordo of the Holy Mysterion of Baptism

Rev. Dr. Nicolae Mosoiu, (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” a Universității „Lucian Blaga” Sibiu/România)

The relationship between doctrine and spirituality in Father Staniloae’s thought

Rev. Dr. Nicolae Răzvan Stan, (Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova/Romania)

2. Teologia Dogmatică Ortodoxă trebuie să mențină și să dezvolte relații profunde cu exegeza biblică, făcând apel constant la rădăcinile Scripturale ale ei, pe care să le interpreteze din perspectiva Tradiției patristice și liturgice a Bisericii.

3. Teologia Dogmatică Ortodoxă este necesară și lucrare pentru o interpretare eclesială și spirituală continuă a teologiei, pentru a deschide interdisciplinară a acesteia. Ea trebuie să militeze pentru afirmarea sa apologetică într-o lume supertehnocrată și compunetărată, dar și autonomă și secularizată, atât în cântăreaș unei constituție eclesiale și sacramentale.

4. Teologia Dogmatică Ortodoxă se poate dovedi extrem de importantă în cadrul dialogurilor interconfesionale, pentru a oferi substanță valorii universale a Ortodoxiei. Pentru ca această mărime să fie eficientă, trebuie să avem grijă să evităm interpretările simpliste ale Occidentului creștin. Știința teologiei este de a dibușe și de a propovăduși învățămîntul lui Dumnezeu; trebuie să respingem folosiș teologiei ca instrument al denigrării celuilalt, al deprimării sau pentru a atîșa un aer de superioritate.

5. Teologia Dogmatică Ortodoxă trebuie să fie deschisă pentru sustinșerea unei sutenșe teologice sociale, pentru a oferi dinamism misiunii Bisericii în societăș contemporană, aducînd mesajul mîntuitor și plin de sens al Evangheliei lui Hristos în viaș omului actual. Teologii dogmatști ortodocși sunt astfel responsabili să studieze și să cerceteze problemele complexe ale secularizării și globalizării, ale contextului postmodern cu implicațiile sale antropologice-cosmologice și eclesial-sociologice pe care Biserica Ortodoxă le înfățișă.

6. Asociația a discutat ideea de a inaugura în termen de patru ani o publicație revistă la care teologii ortodocși din cadrul dar și dinășra Asociației să-și aducă contribuția. Revista ar urma să fie publicată sub coordonarea Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatști ortodocși, titlul provizoriu fiind *Journal of Orthodox Dogmatic Theological Studies* (Revista de Științe Teologice Dogmatice Ortodoxe).

7. În data de 13 iunie 2009, în conformitate cu statutul revizuit al IAODT (Articolul 9), comitetul i-a solicitat Pr. **Filip Albu** (de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad) să activeze ca și secretar al IAODT, iar Ec. **Bogdan Popovici** din Arad ca și trezorier al IAODT. Prof. **Peter Bontenff** a fost reales de către Adunarea Generală în funcția de vice-președinte al Asociației pentru următorii 6 ani. Dr. **Daniel Munteanu** a fost de acord să devină Web Master al IAODT, administrînd site-ul www.orthodoxe-dogmatik.de la direcșele conducșii asociației.

8. Urmărirea înținerii a Asociației Internaționale a Dogmatistilor Ortodocși va avea loc în **Salonic, Grecia**, la data de **1 iunie 2011**. Tema propusă pentru această întâlnire este: **Funcția și limitele rațiunii în Teologia Dogmatică**. Participanții la acest simpozion apreciază importanța și utilitatea unor asemenea întâlniri pentru predarea și cercetarea teologiei ortodoxe, precum și pentru viața și misiunea Bisericii.

Traducerea după originalul din limba engleză:

Lect. dr. Claudiu Mărgan

Secretar

Pr. Lect. univ. dr. FILIP ALBU

Președinte IAODT

Pr. Prof. univ. dr. IOAN TULCAN

Despre Melchisedec

atură Fiul lui Dumnezeu. Astfel ei spun: dacă acesta nu ar fi Fiul lui Dumnezeu, (atunci) de ce a trebuit să fie numit „rege al păcii si rege al dreptății” (Evrei 7, 2)

Dacă vor, trebuie să afle aceasta. Apostolul nu spune că El ar fi din natură „rege al păcii”, ci că aceasta „se tâlcuieste” si de aceea socotesc tâlcuirea numelui pentru natura minunată a Celui ce poartă numele.

2. Din nou spun aceiasi: dacă n-ar fi Dumnezeu, cum ar fi el „fără tată, fără mamă?” (Evrei 7, 3). După cât se pare ei nu îl mai numesc aici pe Melchisedec Fiu, ci chiar Tată. Si ei spun: noi nu-L numim Tată, ci Dumnezeu Cuvântul, înainte să se fi făcut sau să se fi născut din Maria.

Dar cum poate Dumnezeu Cuvântul să fie fără Tată, lipsitilor de minte? Aflati chiar că fericitul Pavel spune că toate acestea s-a spus despre Cel făcut trup, căci se spune: „Căci Acela, despre care se spun acestea, își ia obârșia dintr-o altă semintie, stiut fiind că Domnul nostru a răsărit din Iuda” (Evrei 7, 13 s.u.).

Dar, întrebă ei, cum se face că Hristos, care răsare din Iuda este „fără tată, fără mamă?” (Evrei 7, 3), „după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 7, 11)? Ei nu stiu ce spun, căci Pavel nu a pus cuvântul rânduială în legătură cu (expresia n.n.) „fără tată”, ci numai cu preotia. De aceea el nu spune: „Tu esti fără tată, fără mamă, după rânduiala lui Melchisedec”, ci „Tu esti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 7, 15 s. u., Psalmul 109, 4).

Ce înseamnă însă „după rânduială”? Înseamnă „după asemănare”, „nu însă după Lege” (Evrei 7, 15 s. u.), căci după Lege serviciul preotiei a fost încredintat semintiei lui Levi (Evrei 7, 5). Melchisedec însă îl arată pe Hristos nu după Lege, ci după rânduiala profetiei. De aceea se spune: „Tu esti preot în veac” (Evrei 7, 17), nu după rânduiala lui Levi si „nu după rânduiala lui Aaron” (Evrei 7, 11), care erau din aceeași semintie, „ci după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 7, 11. 17), care a făcut serviciul preotiei fără Lege.

3. Dar din nou (spun) aceia către noi: dacă Melchisedec este un om, cum „rămâne el preot în veac” (Evrei 7, 3)? Si aceasta ei întrebă pe baza unui mic paragraf, în timp ce uită cea mai mare parte a capitolului, căci se spune: „asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea” (Evrei 7, 3). Asemănare si adevărata ființă nu este același lucru: una este tip, cealaltă adevăr.

După cum profetul Iona este asemănat cu Hristos datorită îngropării de trei zile (în peste) (Matei 12, 39 s. u.) si rămâne profet, si, după cum Moise este asemănat cu El datorită conducerii poporului (Faptele Apostolilor 7, 17-44) si rămâne pentru totdeauna conducător, tot așa este asemănat cu El si Melchisedec datorită preotiei păgânilor si rămâne preot în veac, de aceea se spune: „Tu esti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 7, 17). Dar spun ei: trebuie

Sfântul Marcu Ascetul

Despre Melchisedec

P. G. 65, 1117-1140

1. Când Domnul compară lumea cu o tarină (Matei 13, 38), propovăduirea adevărului însă cu semănatul, spune că întâi a fost semănat grâul apoi neghina (Matei 13, 24-43), ca să putem cunoaște că înțelegerile apărute mai târziu decât tradiția apostolică sunt al doilea semănat de prisos și demonic. Cu toate că sfinții Săi ucenici nu au trecut cu vederea nimic din adevăr și Sfântul Pavel „nu era cu nimic mai prejos decât cei mai de frunte dintre Apostoli” (II Corinteni 12, 11), ci a săturat lumea cu cuvântul ca cu grâu, câțiva care gândesc altfel și care cresc ca neghina, încearcă să se întindă dincolo, pentru că, așa cum socotesc ei, încearcă să învețe mai plin de taină decât Apostolii.

Că Melchisedec ar fi după natură Dumnezeu, așa cum spun aceștia (cei ce gândesc altfel), nu propovăduiesc aceia (Apostolii). În acest timp ei adaugă și alte idei; că faptele măntuitoare ale Domnului făcute pentru noi ar fi micșorate. Adică atunci când îndumnezeiesc pe omul, care datorită unei săriri (a unui rînd, cuvânt, a unei persoane) a Scripturii este numit „fără tată, fără mamă” (Evrei 7, 3), îl micșorează pe Cel ce are în cer un Tată și Care pentru noi are o Mamă pe pămînt, Hristos. Și când pe acela datorită (expresiei n.n.) „fără spită de neam” (Evrei 7, 3) îl socotesc mare, îl vor socoti totuși pe Hristos, Care vine dintr-o semintie, mai mic.

Consecința unei astfel de păreri pare să-i ademenească spre tăgăduire pe cei mai lipsiți de minte dintre ei, ceea ce urzitorului unei astfel de păreri produce o condamnare și mai mare. Cred că aceasta li se întîmplă lor pentru că ei trec cu vederea capitole esențiale din dumnezeiasca Scriptură și caută în mod voit câteva fragmente pentru propriul lor scop. De aceea atribuie omului, ca unui Dumnezeu, chiar numele ce L-a arătat pe Hristos, Care a purtat acest nume, și afirmă că omul, care după rînduiala preotiei a fost „semănat” (Evrei 7, 3) cu Domnul, ar fi după

Despre Melchisedec

numai partial si s-a unit mai târziu. Este clar că Dumnezeu Cuvântul a fost lucrător mai înainte într-un mod demn de dumnezeire potrivit cuvântului Scripturii: „Duhul Sfânt se va pogori peste tine si puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceasta si Sfântul Care se va naste din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema” (Luca 1, 35). De aceea, credem noi, că Hristos „nu a avut nici început al zilelor, nici sfârșit al vietii” (Evrei 7, 3). Si anume dacă Cuvântul fără de început S-a făcut începutul Înrupării, este clar că prin unire Hristos este fără de început din pânțele Maicii. În acelasi fel se întâmplă acum cu Melchisedec, care este comparat în aceasta cu El (Hristos), încât atât nasterea cât si moartea Sa din motive mântuitoare au fost trecute sub tăcere, pentru ca mai înainte tainele lui Hristos să fie descoperite.

5. Si din nou ei spun: Domnul a luat trupul nostru sau nu? (Ca răspuns la aceasta): Da al nostru, dar nu l-a luat despărțit, căci el (trupul) nu a existat mai înainte si a fost apoi unit, ci El a luat unirea nedespărțită din pânțele Fecioarei, asa cum am spus deja mai sus.

Imediat ei răspund: de aceea socotiti voi anii lui? Anii nu sunt socotiti separat pentru o parte după natură, ci de la Nasterea Celui ce S-a făcut om. Scriptura nu a spus anume că Dumnezeu Cuvântul S-a născut ca om simplu, după cum spuneti voi, ci Hristos (S-a născut), Care este în acelasi timp Dumnezeu si om, Fiul lui Dumnezeu neîmpărțit si nedespărțit. El a avut un început al nasterii necesare mântuirii, dar nu are un început de natură datorită unirii din pânțele Fecioarei.

Cui, adică, spune-mi, vrei să-i adaugi un început: simplului trup? Dar trupul Domnului nu a fost niciodată simplu, potrivit glasului îngerului, care spune lui Iosif: „Nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt” (Matei 1, 20). Sau vrei să-I adaugi lui Hristos născut un început? Iată, Cuvântul Însusi S-a făcut trup, după cum este arătat în Evangheliile (Ioan 1, 14). După cum s-a arătat, nu poti să-I adaugi lui Hristos nici o diviziune si nici un început.

Să admitem, spun ei, că Hristos nu a avut nici un început datorită unirii. Unirea însă, nu are un început? Ea are, după cum nici nu are, căci Cel fără de nceput a fost început unirii si de aceea am spus: ea are, după cum nici nu are. Este însă mai evlavios să spui că nu are, căci tot ceea ce este unit real chiar când este cunoscut că este din două este atât cunoscut cât si numit după Cel mai puternic, cu a Cărui natură s-a unit acesta. Astfel, un râu ce s-a născut din ploi si s-a amestecat cu marea nu mai este numit râu, ci mare, de acolo a luat el început si acolo a încetat. Asadar, dacă puterea trupezască a actionat înăltându-se totodată peste sine în Cuvânt si astfel a avut loc unirea, trebuie recunoscut că si ea a avut un început după natura trupului.

recunoscut că Melchisedec era un om, care a fost „asemănat” (Evrei 7, 3) cu Hristos.

Arată-ne de ce este „fără tată, fără mamă, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vietii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu” (Evrei 7, 3). Arată-ne aici asemănarea, ca să recunoaștem că Melchisedec este un om și nu Hristos. Dacă întrebati așa din urmă, nu luptati împotriva noastră, ci împotriva Sfintei Scripturi. Ar trebui să vă fie de ajuns să credeți Apostolului, care spune că „el (Melchisedec) este asemănat cu Fiul lui Dumnezeu” (Evrei 7, 3).

Dacă ei însă spun: arată-ne asemănarea din denumire ca să credem, lasă impresia că nu cred ceea ce a spus Pavel. Ca și cum noi am fi datorită unui astfel de argument în încurcătură! Aceia cad de la credință sau încă vor cădea, după cum chiar au și căzut. Pentru că în adevărata Scriptură pot fi găsite multe denumiri, a căror dovadă este grea din cauza numărului mare, de aceea Biserica devine apostată de la credința transmisă și ispitită prin părerile acelor? Departe să fie aceasta! De aceea noi nu vom tăcea fără critică, ci vom dovedi după puteri asemănarea la ceea ce s-a spus mai sus.

4. „Fără tată și fără mamă” îl numeste pe Melchisedec pe baza următorului cuvânt: „fără spită de neam” (Evrei 7, 3). Pentru că în spita de neam nu este menționat (faptul n.n.), de la care tată sau de la care mamă (provine el) sau când s-a născut sau când a murit, de aceea se spune: „neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vietii” (Evrei 7, 3). El nu a putut fi prezentat într-o spită de neam, pentru că provenea din popoarele păgâne rămase, de aceea Scriptura îl numeste mai exact după locul în care locuia. El este comparat cu Fiul lui Dumnezeu prin aceea că Domnul Iisus Hristos nu a avut pe pământ nici un Tată și în cer nicio mamă.

Pentru că am spus că din motive de mântuire nu este menționat în Scriptura dumnezeiască, când s-a născut și când a murit, și de aceea se spune „neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vietii” (Evrei 7, 3), ei caută și în acest cuvânt comparația și spun: dacă spui aceasta despre Melchisedec, spune și despre Hristos, pentru că El „nu a avut nici început al zilelor, nici sfârșit al vietii” (Evrei 7, 3), ca noi să aflăm în aceasta comparația, căci știm că Cel ce S-a născut din Maria, a avut de asemenea un început, a murit și a înviat după Scripturi (I Corinteni 15, 3 s. u.). La aceasta noi întrebăm: credeți în Evanghelie: „Si Cuvântul trup S-a făcut” (Ioan 1, 14), pentru că El nu S-a transformat într-un om, ci pentru că Si-a luat un om?

Ei spun: Da, credem în ea! Dacă credeți în ea, aflați că Hristos nu este nici un simplu om, și nici nu poate fi gândit (ca atare), pentru că El nu a existat niciodată

Despre Melchisedec

oamenilor până la miscările lor libere, Care în timpul nou nu lasă să se dea tuturor lucrurilor necesarul, ci a hotărât, ceea ce apare potrivit în timpul său.

Si el (Apostolul n.n.) nu a spus: el care rânduiește ponderat ploile și căderile de zăpadă, perioadele de iarnă înghețată și razele arsitei de vară, ca să nu nimicească lumea. Si nu a spus: el, Care în milostivire păzește de dreptatea (ce pedepsește) și care se poate milostivi de păcătos fără prefăcătorie și care pretutindeni există neîmpărțit și rămâne neamestecat în Tatăl, Creatorul binelui și un judecător bun, Care pe toate le cunoaște, Care „l-a legat” „pe cel tare” în slăbiciune și în nebulie „a răpit mijloacele șarpelui înțelept” (Matei 12, 29; Marcu 3, 27; Matei 10, 16), Care ne-a dus de la moarte la viață și ne-a descoperit ascunsul. Acestea nu a spus Apostolul despre Melchisedec, ci vrea să spună: „Vedeți, cât de mare e acesta, căruia chiar patriarhul Avraam i-a dat zeciuială” (Evrei 7, 4).

Dacă ar fi fost Dumnezeu, atunci ar fi descris Pavel cu mărire puterea neînțeleasă - și aceasta cu nimic uimitor, ci cu zeciuiala lui Avraam, pe care și preoții au primit-o după Lege?

Asadar, dacă citești și găsești ceea ce este scris despre Melchisedec, aminteste-ti de Apostol: „Acela, despre care se spun acestea, își ia obârșia dintr-o altă semintie” (Evrei 7, 13) și (astfel) nu vei gresi niciodată: „Stiut fiind că Domnul nostru a răsărit din Iuda” (Evrei 7, 14).

Urmează credinței lui Pavel și nu atribui ceea ce s-a descoperit profetic purtătorului numelui și nu lăsa să se dea tipurilor ceea ce s-a întâmplat tipic. Cărei „semintii aparține” (asadar) Melchisedec, dacă crezi, că i s-a spus lui? În orice caz vei gresi astfel, dacă consideri tipic pentru Dumnezeu mielul sacrificat și spui: dacă acesta n-ar fi fost Dumnezeu, cum ar fi alungat sângele lui pe îngerul stricăciunii (Iesire 12, 1 s. u.)? Repede vei îndumnezei și pe sarpele neclintit, dacă presupui și exprimi următorul fapt: dacă el n-ar fi fost Dumnezeu, cum ar fi putut vindeca pe cei mușcați de serpi (Numerii 21, 8 s. u.)?

Noi însă vom spune (cuvântul) Apostolului: „Acela despre care se spune aceasta aparține unei alte semintii” (Evrei 7, 13), căci oricare din ei a făcut minunea nu din putere proprie, ci prin Hristos, care este înțeleș în ei. Așa era și Melchisedec, chiar când s-a numit „rege al dreptății și rege al păcii” (Evrei 7, 2), nu din natură, ci după Scriptură „în talmăcire” (Evrei 7, 2); „căci Acela despre care se spune aceasta aparține unei alte semintii” (Evrei 7, 13).

7. Si eu as afla cu plăcere de la acești înșelători de ce profetii și Apostolii nu au propovăduit că el este Dumnezeu. Dacă ei ar fi fost conduși de invidie sau teamă nu l-ar fi descoperit totuși tuturor pe (Cel Născut) din Maria nu fără invidie și „fără teamă” (Filipeni 1, 14). Dacă însă ei nu ar fi știut aceasta, aceia ar fi mai

Dacă însă, după Evanghelie, Dumnezeu Cuvântul a fost lucrător într-un mod demn de dumnezeire (Luca 1, 35), atunci este evident că sfântul trup a fost înnobilit pentru acea natură, căci, „în El a binevoit întregii plinătăți a dumnezeirii să locuiască trupește” (Coloseni 1, 19; 2, 9). Când însă se spune „toată plinătatea” atunci este evident că nimic din ceea ce sfântul trup al lui Hristos are, nu a fost trecut cu vederea de către dumnezeire. Poti să numesti lipsa de început, dumnezeirea, nemurirea, puterea atotputernică, forta, tăria, sau Înțelepciunea nepieritoare, El le are pe toate, căci „în El a binevoit întregii plinătăți a dumnezeirii să locuiască trupește” (Coloseni 1, 19; 2, 9). De aceea Pavel spune: „Noi nu mai stim de acum pe nimeni după trup; chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem” (II Corinteni 5, 16). „L-am cunoscut” adică, „în El a binevoit întregii plinătăți a dumnezeirii să locuiască trupește” (Coloseni 1, 19; 2, 9) și că noi „suntemi deplini în El” (Coloseni 2, 10). El nu a spus: „în ei”, ci „în El”, căci El este plinătatea a tot ceea ce se împlineste în tot. Astfel Hristos devine cunoscut „fără început al zilelor, fără sfârșit al vietii” (Evrei 7, 3).

6. Din nou ei spun: dacă Melchisedec este un om, cum „rămâne preot pururea” (Evrei 7, 3)?

Aceasta poate fi cunoscută în două feluri, nu numai pentru acela (Melchisedec), ci și pentru toți sfintii. Întâi este menționat în Scriptură „pururea” și (apoi) rămân la Dumnezeu „neîncetă”: profetul Isaia rămâne profet „pururea” atât în Scriptură cât și la Dumnezeu. Tot așa rămân „pururea” și Apostolii. Dacă însă nu, cu ce nădejde „au murit zilnic pentru Hristos” (I Corinteni 15, 31)? Și toți, cei ce au slujit lui Hristos, rămân „pururea”. Tot așa rămâne și sfântul Melchisedec, care a slujit lui Dumnezeu, „pururea” după cuvântul Domnului: „În El trăiesc toți” (Luca 20, 38).

În învățătura lui Dumnezeu ei îl iau însă pe Melchisedec după următorul cuvânt: „Vedeți, dar, cât de mare este acesta, căruia chiar patriarhul Avraam i-a dat zeciuală din prada de război!” (Evrei 7, 4). De aceea cred ei, i se cuvine (aceeași) (zeciuală n.n.) ca lui Dumnezeu. Și ce (contribuie) aceasta la demnitatea dumnezeirii? Vrei să vezi (încă) o nouă smerire a lui Avraam? Când a dobândit pesteră ca loc de înmormântare pentru Sara, a îngenușat în fata vânzătorilor (Facerea 23, 7. 12).

Pentru aceasta vrem să-i îndumnezeim pe aceia, pentru că patriarhul a îngenușat în fata lor? Departe de noi aceasta! Vezi ce măsură de nebunie au ei că limitează pe Dumnezeu! Și în ce micime! Vezi că el (Apostolul) nu a spus ce mare este „Cel ce a făcut cerul și pământul și marea” (Iesire 20, 11; Psalm 146, 6; Faptele Apostolilor 4, 24; 14, 15; Apocalipsa 14, 7), Care înțelege ratiunea

Despre Melchisedec

(Evrei 12, 22), în care el a stăpânit ca rege, stăpânirea sa trebuie să fie după natură „stăpânire a păcii”, dacă însă aceasta era tip al „Ierusalimului ceresc” (Galateni 4, 26), este evident că el este numit tipologic „rege al păcii” datorită identității de neam a statului.

„Regele dreptății” (Evrei 7, 2) este o tălmăcire a propriului nume „Melchisedec” din limba cananeană, după cum am aflat de la cunoscători. Ce s-ar fi întâmplat dacă cineva s-ar fi numit Ambrosios, adică „nemuritor”? Pentru că multi oameni sunt numiți Ambrosios, sunt datorită numelui nemuritori după natură? În nici un caz! Câți dintre cei ce sunt sclavi sunt numiți Eugenios („onorabili”)! Câți dintre cei ce sunt muritori sunt numiți Athanasios („Nemuritor”)! Câți dintre cei ce trăiesc puțin sunt numiți Polichronios („longevivi”)! Câți dintre cei ce nu stăpânesc peste cineva sunt numiți democrați! Numele nu sunt găsite potrivit pentru evenimentele reale!

8. Pentru că am tălmăcit acum numirile după puetere, hai (asa vrem noi) (să tălmăcim) chiar și evenimentele.

După cum Avraam înarmat „cu cei 318 casnici ai săi” a lovit cu blestem pentru Melchisedec pe cei „de alt neam” (Facerea 14, 14 s.u.; Evrei 7, 1), tot asa pentru Hristos adevăratii Lui casnici, cei 318 patriarhi, înarmati în chipul apostolic au lovit ereziile cu blestem în orasul Niceea. Iată, (aceasta este) o tâlcuire potrivită!

Atunci „Melchisedec a luat pâine și vin” (Facerea 14, 18) spre desfătarea celor ce „se întorceau” (Facerea 14, 17) de la luptă. Tot așa dă Hristos „marele Arhiereu” (Evrei 4, 14) celor ce se întorc la El din lupta sufletească, pâine, pâine și vin sfințit și spune: „Luati, mâncați din el tot!” (Matei 26, 26). Și din nou „Avraam dă zeciuială preotului lui Dumnezeu din prada de război” (Evrei 7, 4; Facerea 14, 18. 20). Tot așa cei ce se iau la întrecere pentru credința în Acela (Hristos), aduc lui Hristos primele prăzi de război, căci cele cincisimțuri, oferite dublu Lui, spun spiritual și natural, sunt prăzi ale părților naturii noastre care odinioară a fost încâtușată de „cei de alt neam” după istoria mai sus arătată (Facerea 14, 14 s. u.; Evrei 7, 1).

Ai cunoscut acum prin cele ce s-au spus, în ce fel „este mult de spus și greu de tâlcuit” (Evrei 5, 11), după cum și Apostolul Pavel a spus mai înainte? Numeste asadar tipurile, nu adevărul. Și dacă ai auzit că este „fără tată, fără mamă, fără spită de neam” (Evrei 7, 3), nu gândi că pentru aceasta el ar fi după natură Fiul lui Dumnezeu. Sau nu ai citit ceea ce spune dumnezeiasca Scriptură despre tipuri în istoria care îl privește pe el (Melchisedec), despre Lot, nepotul lui Avraam (Facerea 14, 12. 14. 16) despre regi (Facerea 14, 1 s. u.) în care ea explică clar

mici decât voi, voi însă mai desăvârșiti decât aceia, pentru că vouă vi s-a descoperit, ceea ce acelora era ascuns.

Dar ce spun înfricosătorii: nu te minuna că Apostolii n-au cunoscut această taină, care chiar lui Pavel i-a apărut greu de tâlcuit, când a spus: „În privinta aceasta avem mult de vorbit și lucruri grele de tâlcuit” (Evrei 5, 11). O, ce fălire! Ei par să fie mai înțelepți decât Apostolii; în plus „nu înțeleg nici cele ce spun, nici cele pentru care dau adevărire” (I Timotei 1, 7), căci dacă ei cred cu totul că despre Melchisedec „este mult de spus și greu de tâlcuit” (Evrei 5, 11), ar trebui să spună, în ce poziție este „greu de tâlcuit”, în a noastră sau în a lor.

Noi spunem că Melchisedec este arătat de Domnul nostru Iisus Hristos, și, „pentru noi este mult de spus și greu de tâlcuit” (Evrei 5, 11), după cum și Apostolul spune. Aceia însă spun că el este Dumnezeu din natură. Dacă însă el ar fi Dumnezeu din natură, cum (este aceasta) „greu de tâlmăcit”? Credem în Dumnezeu în general fără tâlmăcire, tipurile însă sunt tâlmăcite. De aceea vrem să vedem cui dă Sfântul Pavel un semn când spune: „Despre El este mult de spus și greu de tâlcuit” (Evrei 5, 11).

Dacă după ei, el vorbește despre Melchisedec ca Dumnezeu, ar trebui să tâlmăcească dumnezeul lor, pentru că cred că el este din natură Dumnezeu. Dacă însă nu, vom tâlmăci ca tipic în Domnul după putere ceea ce s-a spus despre Melchisedec corespunzător expunerii Sfântului Pavel și ei ar trebui să înceteze să hulească.

Mai întâi Ierusalim a fost numit Iebus (Judecători 19, 10 s.u.; I Cronici 11, 4 s.u.). De aceea aflăm că Melchisedec provenea din „cele șapte popoare păgâne nimicite” (Daniel 7, 1; Faptele Apostolilor 13, 19). Asadar el era un iebusit. Însă după ce popoarele păgâne au fost alungate și poporul s-a așezat, Dumnezeu a împărțit (orasul) preoților, pentru ca acolo să fie aduse jertfele din întregul tinut al iudeilor.

După ce s-au sfârșit ostilitățile războinice, El a schimbat numele orasului în Salem, adică pace. Ierusalim este tradus însă cu „vederea păcii”. De aceea Melchisedec este „tâlcuit rege al păcii” (Evrei 7,2) de către Pavel și Scriptură, căci el a stăpânit mai înainte ca împărat în el (în oras). După cum se spune: rege de Selge. Selge însă este tâlcuit „castitate”. Atunci „regele Selgelui”, care este numit după numele orasului, nu se tâlcuieste „regele castității”? Fără îndoială el nu este după natură „rege al castității”, ci după tâlcuirea numelui. Hristos însă este după natură „Rege al castității”.

Recunoașteți în sfârșit acum că și Melchisedec după tâlcuirea numelui este numit „rege al dreptății” (Evrei 7, 2)? Dacă însă acesta este „Ierusalimul ceresc”

Despre Melchisedec

răspunsurile, căci uneori spun clar că el este Dumnezeu, altele mărturisesc în mod viclean că si noi si dumnezeiasca Scriptură îl numesc „preot al lui Dumnezeu” (Facerea 14, 18; Evrei 7, 1). Dacă ar voi să creadă cu totul dumnezeiestii Scripturi, ar trebui să spună totul potrivit Scripturii. Mai întâi Scriptura nu îl numeste pe el Dumnezeu, ar trebui ca aceia să nu spună aceasta, ci ar trebui să mărturisească chiar aceasta: „*asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu*” (Evrei 7, 3), nu *Fiu după natură* si „*se tâlcuieste rege al dreptății*” (Evrei 7, 2) nu după natură, si „*Acela, despre care se spun acestea, își ia obârșia dintr-o altă semintie*” (Evrei 7, 13). Si ei nu ar trebui să alegă un pasaj ambiguu si să convingă cu prefăcătorie si pe cei mai mici si să-i prindă în capcană.

Noi care am primit după rânduiala Domnului o astfel de poruncă suntem nevoiti să convingem pe cei ajunsi din nestiință în greșeală. Dacă însă aceia vād că cei invocati de ei vor să facă pocăință îi tin strâns cu argumente usor de înțeles, pentru că spun mereu următoarele: chiar dacă Melchisedec nu este după natură Dumnezeu, nu am făcut totusi nici un păcat, când am îndumnezeit un om, căci stă scris: «*Eu am zis: „Dumnezeu sunteți si toti fii ai Celui Preaînalt”*» (Psalm 81, 6).

Pentru că nu vād că un astfel de dezacord arată clar credința în Hristos ca îndoielnică, ei afirmă totusi că Domnul se aseamănă tuturor oamenilor si nu mai este El, Cel care este, Mântuitorul, Dumnezeu si Domn. Si aceasta dă prilej ca să slujească mai mult creaturii decât Creatorului. Pentru că se încolăcesc precum un sarpe împotriva, si, pe cei ce voiesc să se sustragă îi leagă de sine, este necesar ca si noi care avem porunca: „*Fiti înțelepti ca serpii!*” (Matei 10, 16), să imităm răutatea acelora si să slăbim încolăcirile lor atât de întocmite cu gânduri care se schimbă des când spunem: chiar dacă Melchisedec ar putea fi Dumnezeu, nu ne este îngăduit să păcătuim în aceasta ca să-l socotim ca un om si asa să-l numim, căci stă scris: „*Nu este sub cer nici un alt nume în care trebuie să ne mântuim noi*” (Faptele Apostolilor 4, 12), „*plinirea Celui ce plineste toate întru toti*” (Efeseni 1, 23).

Trebuie să audă pe Apostol care cere să nu primim al doilea rând de propovăduitori ai Evangheliei: „*Căci dacă cel ce vine vā propovăduieste un alt Iisus, pe Care nu L-am propovăduit noi, sau luati alt Duh, pe care nu L-ati luat, sau altă Evanghelie, pe care nu ati primit-o, voi l-ati îngăduit foarte bine!*” (II Corinteni 11, 4).

Dacă acum acesta a pecetluit (predicarea) Evangheliei, ce vor suferi atunci cei ce introduc în plus erezii si cei ce cred în ei? Dar ce ne spun ei: cum de nu învățati toti în Biserici asa cum învățati tu astăzi aici?

Ei trebuie să afle că toti învățătorii confirmă (învățătura) Apostolilor ca

numele oamenilor si totodată a locurilor, atât Melchisedec cât si orasul Salem? Nimic din acestea nu pretinde că este explicatie de la sine despre Întruparea Domnului. Dacă numele sunt natură, nu mai există nici o tâlcuire, dacă însă acestea sunt o tâlcuire, nu mai este natură. În ce chip „este asadar mult de spus si greu de tâlcuit” (Evrei 5, 11)? Află însă ceea ce s-a scris: „Toate acestea li s-au întâmplat acelor ca preînchipuiri ale viitorului, si au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor” (I Corinteni 10, 11).

9. Este necesar ca aceasta să fie aflat de ei: cum a prevăzut Dumnezeu Logosul slujba preotească fără să aibă atunci un chip trupesc? Si pentru cine a prevăzut El slujba preotească? Dacă spui: pentru lume! Unde este atunci jertfa? Ai auzit totusi: „Fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (Evrei 9, 22). Care sunt de altfel trimisii si martorii preotiei? Dacă însă ei spun: de fapt El însusi este aceasta, a fost însă un tip al lucrurilor viitoare, se va afla acum Cel ce este fără chip uman ca tip al celui care se va face trup? S-a făcut el, dimpotrivă, tipul lui însusi? Acolo unde El însusi este prezent, nu este numit tip, ci adevăr. Dacă însă El este adevăr, ce spunem noi privitor la Întrupare? Cum spune Scriptura că „această taină nu s-a făcut cunoscută altor neamuri care s-a descoperit acum sfintilor Apostoli si profeti” (Efeseni 3, 4 s. u.)? Pe atunci nu au propovăduit despre aceasta nici profetii, nici Apostolii.

Dar ce spun ei din nou: dacă el nu era Dumnezeu, cum a putut să fie preot înainte ca să existe o lege? Noi însă le răspundem: preotia este astfel numită pentru că un om din carne oferă jertfă lui Dumnezeu, fără chip uman. Asa cum atunci Abel s-a jertfit lui Dumnezeu, înainte de a fi Legea (Facerea 4, 4 si Evrei 11, 4), si de aceea s-a arătat ca preot, asa cum toti acestia au jertfit înainte de a fi Legea, tot asa era si Melchisedec preot înainte de a fi Legea.

Însă ei spun: pe acestia dumnezeiasca Scriptură nu i-a numit preoti. Dumnezeiasca Scriptură nu ascunde nici un cuvânt, după cum pretindeti voi stăruitor. Dacă, însă, voi cereti deosebirea evenimentului (aflati): Melchisedec nu a jertfit, ci numai a fost numit (preot). Cu mai mare siguranță sunt, asadar, cei ce au jertfit (mai degrabă preoti) decât aceia care au fost (astfel) numiti, pentru că jertfa este mai mult preotie decât purtarea numelui. Noi am înfățisat o astfel de deosebire la insistenta acelor. Păstrăm însă, în Domnul, atât pe Acela cât si pe aceia în acelasi fel ca preoti ai lui Dumnezeu.

10. Mă mir cum acestia nu au auzit că fericitul Petru a declarat clar despre ei si a spus: „Vor fi învățători mincinosi care vor strecura eresuri pierzătoare” (2 Petru 2, 1). „Vor strecura” a spus el potrivit; căci aceia sunt într-adevăr atenti la ocazii avantajoase, si, cum află pe cei prezenti întâmplător, au la îndemână

Despre Melchisedec

S-a născut din Maria este „Fiul Dumnezeului Celui viu” (Matei 16, 16) și nu-I lipsește nimic, ca noi să trebuiască să căutăm deplinătatea din nou în altă parte „câci a binevoit întregii plinătăți a dumnezeirii să locuiască în El trupește. Și noi toți suntem deplini întru El” (Coloseni 1, 19 și 2, 9 s.u.), noi care credem cuvintele sale ca cuvinte ale Fiului lui Dumnezeu, prin bunăvoință, puterea și harul lui Dumnezeu, al Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt. Lui I se cuvine cinstea, puterea și împărăția, acum și pururea și în toți vecii. Amin.

**Traducere din limba greacă de:
Conf. Dr. Vasile Cristescu**

statornică, însă nimeni nu aduce ca noutate ceva încă neprovădit. Dacă însă cineva care a gresit fără voie, este prins, sau se întoarce cu totul, dacă a fost muștrat, sau însă dacă a ales minciuna, va fi socotit cu cei ce sunt afară, ceea ce în același timp în mod consecvent este de suportat. În aceasta trebuie verificată nebunia lor, pentru că ea este mai rea decât orice erezie, căci cu toate că au fost excomunicați și osândiți de sfinții Episcopi, ei împărtășesc în ascuns și se adună la slujbă, acolo unde nu sunt cunoscuți, adică ceea ce am spus mai înainte, că defăimează taina lui Hristos și lucrarea mântuitoare, dar nu fac numai aceasta, ci dacă ajung ca prin evlavie lor prefăcută să fie primiți de episcopi și preoți*, îi defăimează imediat în ascuns pe cei cu adevărat evlavioși și dreptcredincioși ca gânditori răi și fac ca aceștia să fie urâți și urmăriți. Dar cel ce cunoaște gândurile oamenilor le întoarce viclenia, o descoperă și îngăduie „să cadă în groapa pe care au făcut-o” (Psalm 7, 16)!

11. Pentru că părăsim totodată contribuțiile lor ascunse la rău, vrem să ajungem la ceea ce se stă în fața noastră, pentru că am dovedit credința lor falsă, căci profetii nu au vestit mai înainte acest nume, Apostolii nu l-au învățat, martirii nu l-au mărturisit, nici unul din patriarhi nu l-a descoperit pe el ca Dumnezeu, nici unul din Sfinții Părinți nu l-au enumerat. De aceea sunt din nou treaz, omule, și află că diavolul a lucrat ca tu să gândești de prisos încât să te îmbolnăvești mai întâi voit de mândria aceluia ca apoi împreună cu căderea lui să cazi și tu. Cum adică voit?

Află însă cum: Melchisedec nu a făcut nici o minune, nu a stabilit nici o poruncă, nu a fixat nici o interdicție, nu a murit pentru noi (I Corinteni 15, 3), nu a dăruit participarea la Duhul Sfânt. Apoi nu știu ce garanție care aduce certitudine ai tu din credința în acela. Dacă însă spui că toate acestea el ni le-a acordat ca întrupat, te dovedești încă vinovat de falsă credință, căci acolo unde Domnul ni S-a descoperit prin cuvinte și fapte, acolo a poruncit să și credem, căci Scriptura ne relatează că El i-a apărut lui Avraam într-un glas, prin care I-a dat legi, I-a prevestit taine viitoare și i-a făgăduit prin foarte multe cuvinte și fapte bunăstare în țara caldeilor și la Terebinte de Mamvri (Facerea 15 și 17-18, 18, 1). Nicăieri însă, Scriptura nu l-a descoperit ascuns pe Melchisedec sau prin Melchisedec. De aceea credința ta este fără temei, ratiunea ta vagă, o astfel de cunoaștere a lui Dumnezeu neînsemnată. Pentru că dreapta credință este descoperită prin multe mărturii, toți cei ce văd altfel și îl numesc pe el cu știință sau neștiință Melchisedec, sau, după natură Fiul lui Dumnezeu, gândesc clar iudaic, căci Iisus Hristos care

* Horepiscopi

Rugăciunea pentru autorități în cultul protestant

În primul capitol, autorul ne introduce în atmosfera temei, plecând de la întrebarea: mai este Statul și autoritatea de la Dumnezeu sau nu? În ce raport stă împărăția lui Dumnezeu cu împărățiile lumii? Mântuitorul Iisus Hristos are un răspuns magistral la această întrebare: „Dati-i Cezarului pe cele ale Cezarului, iar lui Dumnezeu pe cele ale lui Dumnezeu” (Marcu 12, 17). Mai departe, autorul explică, conform Dreptului bisericesc al cunoscutului canonist Dr. Nicodim Milas, că cele două împărății, rânduite de Dumnezeu, sunt independente una de cealaltă și se deosebesc cu privire la mijloacele și scopul lor. Dar, în același timp, ele își pot atinge fiecare scopul cu cât lucrează într-o legătură mai strânsă una cu alta. Normativ și clasic în fixarea valorii pozitive a autorităților în stat și a datoriei față de ele rămâne capitolul 13, vers. 1-7 din Epistola către Romani a Sf. Ap. Pavel: „Toti să se supună înaltelor stăpâniri; că nu este stăpânire de cât de la Dumnezeu, iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite. Ca atare, cel ce se împotrivesc stăpânirii, rânduielii lui Dumnezeu i se împotrivesc. Iar cei ce se împotrivesc își vor atrage osândă. Că dregătorii nu pentru fapta bună sunt frică, ci pentru cea rea. Vrei doar să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele și vei avea laudă de la ea căci ea tie îți este slujitoare a lui Dumnezeu spre bine. Dar dacă tu faci rău, teme-te, căci nu în zadar poartă sabia pentru că ea este slujitoare a lui Dumnezeu, răzbunare a mâniei Lui asupra celui ce săvârșeste răul... Pentru aceasta este nevoie să vă supuneți, nu doar din pricina mâniei, ci și în virtutea conștiinței. Că de aceea și plătiți dări; căci dregătorii sunt slujitori ai lui Dumnezeu, ca întru aceasta să stăruiască. Dati-le tuturor celor datorate: celui cu darea, darea; celui cu vama, vama; celui cu teama, teama; celui cu cinstea, cinstea”. Concepția creștină este diferită de cea păgână, în ce privește autoritatea statului. În creștinism autoritățile nu mai sunt dumnezei și nici nu au funcții divine. Ei sunt rânduiți de Dumnezeu, în ordinea juridică și socială a lumii, așa după cum prin legi naturale conduce lumea fizică. Biserica susține că prin stat și autoritățile lui se manifestă o acțiune a providenței pentru realizarea împărăției lui Dumnezeu, care nu poate fi mărginită doar la pământesc și se regăsește, creșc, în împărăția harului.

Lucrarea de față nu intră în analiza juridică și istorică a drepturilor, pe care le-au avut ori le are competența statului în Biserică, ci fixează, ca punct de plecare, concepția și atitudinea creștinismului primar față de principiul autorității statului, arătând prin ce se deosebesc față de concepțiile religiilor antice și cum devine rugăciunea pentru autorități, expresie a raportului dintre Biserică și Stat. Părintele Vasile Coman trece, în acest capitol, prin întreaga istorie primară a Bisericii, aducând mărturii atât din Vechiul și Noul Testament, cât și din scrierile bisericești

Vasile Coman – Episcopul Oradiei, „Rugăciunile pentru autoritățile Statului în Cultul Creștin”, Editie îngrijită de Pr. Dr. Cristian Muntean, Editura „Renasterea”, Cluj Napoca, 2007, 126 p.

În încercarea de recuperare a operei *Episcopului Vasile Coman al Oradiei (1971 – 1992)*, am identificat o lucrare ce nu a văzut lumina tiparului într-un text integral, fiind publicată, ca studii separate, în revista timisoreană de teologie: „Mitropolia Banatului”. În sine, lucrarea este de fapt teza de doctorat în teologie pe care Părintele Vasile Coman a susținut-o în anul 1947, la catedra de liturgică a distinsului Profesor Petre Vintilescu, intitulată „*Rugăciunile pentru autoritățile statului în cultul creștin*”. Pentru mulți dintre cei care nu au apucat să citească volumul din studiile Părintelui Vasile Coman, consacrate acestui subiect, lucrarea ar părea ca fiind scrisă „la comandă”, pentru aservirea unui regim totalitar, uitând că la acea dată, 1947, abia se întrezărea „molima rosie” din destinul neamului românesc.

Citind lucrarea însă, începi să-ti lămurești, cu argumente, posibilele idei preconceptuate și importanța acestor rugăciuni în întreaga istorie a bisericii creștine. Autorul porneste acest demers de la alte lucrări consacrate acestui subiect începând cu cea a italianului Alexander Aurelius Pellicia: *De Christianae ecclesiae prece pro principibus*, din anul 1778, sau tratatul lui Binterism, din anul 1827, care se opreste asupra acestor rugăciuni în missa romano-catolică și, într-un chip special, asupra autorităților păgâne. Autorul consultă și alte lucrări din literatura teologică ortodoxă: ale lui Constantin Porfirogenetul, Codin C. Curopalatul, S. Dobolschi sau Petre Vintilescu, menționând că ele cuprind informații prețioase despre ceremoniile de la curtea împăraților bizantini, unde rugăciunile pentru căpeteniile imperiului erau cuprinse în cărțile de cult.

Lucrarea de față este structurată în patru capitole mari, după cum urmează:
Temeiuri biblice și mărturia primelor trei veacuri
Rugăciunea pentru autorități în cultul Bisericii Ortodoxe
Rugăciunea pentru autorități în Missa romano-catolică

Vasile Coman, „Rugăciunile pentru autoritățile Statului ...”

mediului și condițiilor externe, în cadrul cărora se desfășoară lucrarea mântuirii prin har.

Următoarele trei capitole ale lucrării Părintelui Vasile Coman se opresc asupra rugăciunilor pentru autoritățile statului, văzute interdisciplinar în cele trei culte: ortodox, romano-catolic și protestant. Din privirea tabloului sinoptic al celor mai vechi rugăciuni pentru autoritățile statului, prezentate în această lucrare, putem vedea și înțelege, mai responsabil, unitatea impresionantă a ideilor din cuprinsul lor, chiar și asemănarea unora dintre ele, în forma de expunere. Existența lor, de la începutul creștinismului, arată că împărăția întemeiată de Iisus Hristos pe pământ, nu are menirea de a desființa împărățiile lumii, ci rolul de a sfinti cadrul lor natural de existentă, de a le transfigura prin puterea harului, făcându-le să trăiască într-o lumină nouă. Pentru această lucrare, Biserica nu întrebuintează nici forța, nici constrângerea, ci rugăciunea. Rugăciunile pentru autorități, departe de a avea izvorul într-un motiv de oportunitate practică, se integrează perfect în concepția Bisericii creștine din primele veacuri, despre raportul dintre Dumnezeu și lume și despre misiunea Bisericii de rugătoare (ecclesia orans) pentru binele și desăvârșirea lumii și a oamenilor. Aceste rugăciuni ne mai arată că Biserica nu s-a pronunțat pentru o formă sau alta a autorității, schimbată după necesități istorice. Ea s-a rugat totdeauna pentru competențele statelor, indiferent de titlul pe care îl purtau ele: împărat, rege, print ori președinte al republicii. Ea s-a rugat chiar și atunci când aceste autorități au fost tiranice și n-a făcut-o dintr-o aservire față de regim ci, prin rugăciune, a exercitat o neîntreruptă acțiune de îndreptare a modului tiranic de conducere.

Chiar dacă este scrisă la mijlocul secolului trecut, lucrarea Părintelui Vasile Coman aduce, în context contemporan, un răspuns neașteptat de viu pentru toți cei preocupați și frământați de această „colaborare liturgică” a Bisericii cu regimul „de tristă amintire”, stabilind criteriile de evaluare ale acestei colaborări și limitele de extensie, amestec ori implicare. Perioada comunistă, chiar dacă nu a făcut obiectul studiului din lucrare (este ușor de înțeles de ce), nu aduce modificări structurale la tema expusă, ci rămâne în limitele rugăciunilor consacrate acestei stări. Ele sunt departe de aberațiile unor intelectuali, din păcate cât se poate de ignoranți în domeniul religios, care dau verdicte în probleme ce îi depășesc și față de care nu au întreprins vreo cercetare. Asadar, după mai bine de o jumătate de veac, Episcopul Vasile Coman îi invită la o lectură pe o temă, care încă își mai caută punctele de sprijin, pe toți cei care vor să-și edifice cu adevărat acest subiect.

Părintele Episcop Vasile, la pagina 59 a volumului de față, în capitolul intitulat foarte sugestiv: „Însemnătatea teologică, morală și socială a rugăciunilor pentru

ai primelor trei veacuri: de la Policarp al Smirnei, Clement Romanul ori Iustin Martirul si Filozoful până la Tertulian, Ciprian, Origen sau Dionisie al Alexandriei. Permanenta rugăciunilor pentru autorități înseamnă recunoasterea statului din partea creștinilor ca o realitate voită de Dumnezeu, cu o autoritate de sine stătătoare, deoarece autoritatea reprezintă un element esențial pentru Biserică. Urmărind desfășurarea acestor rugăciuni în decursul timpului, putem constata cum creștinismul nu s-a pronunțat pentru o formă sau alta a autorității temporale. Acestea s-au schimbat după împrejurări istorice. Biserica s-a simțit responsabilă, în virtutea învățăturii sale, să se roage pentru autoritățile statului, indiferent de culoarea politică a partidului aflat la putere. Pe ea nu a interesat-o în rugăciuni nici forma de alegere, nici cea de conducere politică, ci s-a rugat ca reprezentantul autorității să fie spre binele oamenilor. Ea s-a rugat pentru autorități chiar și atunci când acestea nu erau creștine sau erau asupritoare. Pentru secolele IV – V, cele mai prețioase documente poartă numele generic de „Rânduiele liturgice” și stau la originea liturghiilor, ca izvoare directe într-o perioadă de cristalizare a cultului.

Alături de alte scrieri, precum cele ale Sf. Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Eusebiu de Cezareea, Ambrozie al Mediolanului ori Fericitul Augustin, putem conchide că, pentru această perioadă, rugăciunile pentru autoritățile statului sunt un bun comun al cultului creștin, atât în apus, cât și în răsărit. Ele nu au constituit prilej de dispute în primele veacuri, decât din partea unor curente esoterice, ce considerau lumea opera duhului celui rău și propovăduiau fuga de lume și de rânduielele ei.

În vremurile noastre tulburi, această dispută și-a întetit discursul în ciuda lipsei de consistență. Foarte mulți intelectuali acuză Biserica Ortodoxă de un anumit „pact cu diavolul”, aducând drept argument rugăciunea pentru autorități. Lecturând această carte, ne putem edifica asupra rolului acestor rugăciuni, a formelor de manifestare în cadrul cultului și, poate mai mult decât atât, a importanței pe care Biserica a găsit de cuviință să o acorde acestor rugăciuni, dincolo de speculațiile ce se fac astăzi pe seama lor. Ca să înțelegem firescul lor, ar trebui să vedem că aceste rugăciuni pentru autorități nu sunt impuse, în chip sau mod expres, de nici un canon al sinoadelor ecumenice. Ele existau în cult de mult timp și într-o formă atât de generalizată, încât nu se simțea nevoia să fie recomandate sau impuse printr-un canon special. Pentru creștinism, căpetenia statului este un „slujitor al lui Dumnezeu” în iconomia providenței, adică în lucrarea de susținere a planului natural de existență al oamenilor. În lucrarea sfântitoare pe care Biserica o îndeplinește prin slujitorii ei sfântiți și aleși după rânduielele canonice, autoritatea luminează a căpeteniei statului, nu a îndeplinit alt rol decât pe cel de susținător al

Vasile Coman, „Rugăciunile pentru autoritățile Statului ...”

Biserica încă este o împărăție, cu legi și asezăminte date de Dumnezeu și cu menire specială în viața oamenilor. Dar între cele două împărății independente există puncte de întâlnire și, totodată, posibilitate de colaborare rodnică. Sufletul acestei colaborări l-a întreținut mereu cultul, prin aceste rugăciuni pentru autorități. Cultul a realizat unitatea în dualitate, în relația dintre Stat și Biserică, indicându-ne sistemul colaborării dintre cele două puteri, ca pe cea mai fericită soluție a unei probleme îndelung dezbătute. Ca o ultimă concluzie deci, rugăciunile pentru autorități constituie în acest fel, în raportul dintre cele două împărății, o „simfonie”, în cuprinsul căreia se întâlnesc fără a se desființa.

În încheiere, afirmăm că analiza *Preasfântului Părinte Episcop Vasile* este una cât se poate de utilă pentru credincioșii de astăzi, iar despre vrednicul de pomenire ierarh orădean se poate spune că de luciditatea, spiritul său de echipă, respectul față de colaboratori și dreapta lui socoteală avem mare nevoie și acum și avem convingerea că felul său de a fi și, mai ales, de a vedea lucrurile a fost moștenit de către mulți dintre ucenicii și colaboratorii săi.

Stelian Gombos

autorități”, sustine că prin aceste rugăciuni Biserica continuă nu doar abordarea lui Dumnezeu, care poartă de grijă de oameni prin alesi săi, ci și mesajul iubirii de oameni, ca răspuns al iubirii lui Dumnezeu față de lume. Ele sunt expresia iubirii de oameni, pe care Biserica o propovăduiește neîncetat în toate timpurile. Prin aceasta ele au și o netăgăduită valoare morală. În creștinism iubirea nu este o teorie, ci un principiu de viață, care apropie oamenii, îi înfrățește și îi îndeamnă să trăiască în pace și bună înțelegere... Cu alte cuvinte, rugăciunile pentru autorități fac parte din rugăciunea de mijlocire a Bisericii, creează astfel de punți de legătură între conducători și conduși, contribuind la realizarea unui ideal comun. Ele inspiră conducătorilor și celor conduși, dragoste și respect, stabilind între ei raporturi de armonie. Prin ele, cultul creează și sustine un stil superior de viață socială... Mai trebuie să amintim că, prin rugăciunile pentru autorități, se permanentizează una din valorile esențiale unei societăți, și anume autoritate. Autoritatea și dispozițiile date de ea primesc, în lumina rugăciunilor amintite, un îndoit aspect. Ele sunt o expresie a voinței omenești, dar și o expresie a voinței lui Dumnezeu. Valoarea lor ar fi precară dacă ar fi numai în legătură cu voința omului care o dă. Când ele sunt o expresie a voinței divine, valoarea lor devine mult mai mare și mai obligatorie... De aceea, în viața socială și comunitară ea reprezintă o puternică forță de coeziune și solidaritate. Deci, rugăciunea pentru căpeteniile și autoritățile Statului influențează asupra conștiinței sociale în două direcții: Pe de o parte ea contribuie la menținerea și respectul autorității, iar pe de altă parte operează asupra autorităților pământene o acțiune de îndreptare, apropiere și răspundere față de cei mulți. Ele fixează indirect limitele, răspunderea și idealul după care căpetenia Statului are să-și îndeplinească misiunea. În acest fel, Biserica slujește lumii și contribuie la susținerea unei vieți organizate pentru binele societății” – aceste învățături alcătuind și rezumând, ca un fir roșu, toată concepția și pledoaria acestei cărți.

În concluzie vom sustine, odată cu autorul acestei lucrări – la pagina 126 - că „Rugăciunile pentru autorități, presupun, înainte de toate, recunoașterea acelor autorități, cu rost deosebit de pozitiv în societate. Altarul și tronul sunt simboluri a două ordini și puteri deosebite: unul reprezintă ordinea supranaturală și puterea divină, celălalt ordinea naturală și puterea omenească. Dar rugăciunile pentru autoritățile temporare au militat totdeauna pentru apropierea celor două simboluri. Ele presupun existența societății organizate, adică a statului, ca realitate voită de Dumnezeu în planul de guvernare a lumii. Statul este deci o împărăție ce nu poate fi supusă altei împărății văzute. În rugăciunile pentru autorități se face adeseori mențiune despre libertatea și independența autorității față de asupririle dusmanilor.

Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii Perspectivă teologic...”

2007 *Homo eticus*, Ed. Agnos, Sibiu, 2007 *Tristetea lumească si bucuria duhovnicească*, Ed. Agnos / Sf. Manastire Crasna, 2007 *Etosul ortodox, etos al frumusetii*, Ed. Agnos / Sf. Manastire Crasna, 2007 *Morală, Liturghie si Eshatologie la Sf. Ioan Gură de Aur*, Ed. Agnos / Sf. Manastire Crasna, 2007 Acestea sunt câteva repere bio-bibliografice ale Prea Cuviosului Părinte Teofan Mada.

„Dialogul Iubirii Perspectivă teologic. pedagogică a Părintilor Bisericii asupra dialogului”, pentru iubitorii de teologie, începe de la dialogul pe care-L poartă Mântuitorul Iisus Hristos cu femeia Samarineancă, scenă prezentată în Evanghelia după Ioan IV, 1-42 din care ne cere să înțelegem că iubirea dumnezeiască nu are limite în teretnice, nefăcând discriminare între neamuri, chemându-le pe toate la mântuire.

Lucrarea cuprinde trei mari capitole: *I Necesitatea existentială a dialogului iubirii*, (p. 18), *II Elemente fundamentale ale dialogului Iubirii*, (p. 55), *III Scopul dialogului iubirii*, (p. 72), și care la rândul lor cuprind alte subcapitole pe care le vom prezenta la momentul potrivit. Este de remarcat vasta bibliografie, în limba greacă, pe care o folosește autorul.

În primul Capitol *Necesitatea existentială a dialogului iubirii*, autorul prezintă pe Dumnezeu ca poetul Iubirii, scotând în evidență frumusețea Ortodoxiei fiecărei epoci, arătând importanța Bisericii pentru fiecare om în parte, care practic este un „nou cosmos” și „un nou paradis” după cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog.

O frumoasă împletire între Ortodoxie și Învierea Domnului, este prezentată în lucrarea de față și care ne numește „fiii Învierii” (p. 19), chemându-ne la unirea reală cu Hristos prin Sfânta Euharistie, fiind un singur trup, din carnea Sa și din „oasele Sale”. Omul Nou sau omul restaurat este certitudinea Învierii lui Hristos care a desăvârșit iubirea și care ne cheamă continuu la această stare prin comuniune, prin libertate, înțelegere, iubire, pace și prin mesajul dătător de viață. (p. 20)

Hristos este mântuirea noastră, prin întruparea Sa, Dumnezeu devine om și omul devine îndumnezeit, legându-se un dialog vesnic (p. 21), fără de care omul nu poate exista. Acest dialog, această legătură este darul jerfei lui Hristos pentru că firea umană cea căzută și pervertită a primit darul iertării prin iubirea dumnezeiască iar noi suntem chemați la îndumnezeire, reușind să legăm un dialog sincer al iubirii Lui.

Tot în acest capitol, autorul prezintă *Dialogul comuniunii iubitoare*, arătând într-un mod impecabil, chiar desăvârșit, importanța și frumusețea acestui dialog, scotând în evidență că „Cine nu a învățat să Îl iubească pe Dumnezeu și pe

**Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii
Perspectivă teologic pedagogică a Părintilor Bisericii
asupra dialogului”, Editura Agnos, Sibiu Sfânta
Mănăstire Creasna, Prahova, 2007, 105 p.**

Una din cele mai frumoase teme pe care teologia ortodoxă le prezintă este Teologia iubirii, poruncă pe care însuși Mântuitorul Hristos a aplicat-o întâia oară prin întruparea Sa, prin patimile, răstignirea și Învierea Sa cea aducătoare de viață. Iubirea prezentată în diferite tratate și studii, acest sentiment nobil ce-L definește pe Dumnezeu, are drept scop întoarcerea noastră din rătăcita cădere, la Dumnezeu cel iubitor.

Autorul lucrării „Dialogul Iubirii. Perspectivă teologic pedagogică a Părintilor Bisericii asupra dialogului” este Ieromonahul Teofan Mada, un monah intelectual, contemporan, doctor în Teologie Morală al Facultății de Teologie *Andrei Saguna* din Sibiu, care de 10 ani se află la diferite studii post-universitare în străinătate, îmbogățindu-și formația teologică și culturală la Ierusalim (Israel), Regensburg, München, Freiburg și Paderbon (Germania), Mirfield, Leeds, Durham, Oxford și Londra (Anglia), participând în acești ani la numeroase conferințe și simpozioane Internaționale pe diferite teme teologice, pastorale, spirituale, filosofice și sociologice. A fost membru al comunităților monahale Saint Jean du Desert din En - Karem (Israel) și Community of Resurrection din Mirfield, West Yorks (Anglia). Ca monah s-a nevoit în Sfântul Munte Athos, la Mănăstirea Crasna (Prahova) și Parva (Bistrița). Își desfășoară de câțiva ani activitatea în Grecia, fiind doctorand al Facultății de Teologie a Universității Aristotelis din Tesalonic și preot slujitor la Catedrala Mitropolitană a Mitropoliei de Ierissou, Sfântul Munte Athos și Ardameriou.

Pe plan publicistic a scris numeroase studii și articole adăugând și frumoasele cărți publicate în decursul anilor, amintind aici: *Conștiință și Compromis*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006 *Despățimirea. De la etică la ființialitate*, Ed. Agnos, Sibiu, 2007 *Viata în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Ed. Agnos, Sibiu, 2007 *Pacea viriutilor și tulburarea patimilor*. Ed. Agnos, Sibiu,

Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii Perspectivă teologic...”

deschiderea noastră față de alții la fel cum a făcut Mântuitorul Hristos cu femeia de alt neam „*Hristos începând dialogul cu samarineanca a trecut cu vederea concepțiile sociale ale epocii Lui, ce interziceau discutia (conversația) publică...*” (p. 57) din care observăm că atât societatea din acea perioadă dar și cea contemporană nouă, a reușit să ne îngrădească dialogul interuman și sincer datorită slăbirii credinței și a vieții spirituale, duhovnicești.

Subcapitolul întâi, *Adaptare, întâmpinare și ascultare*, ne prezintă pașii pe care Mântuitorul i-a făcut pentru ca femeia Samarineancă, care era săracă din punct de vedere spiritual, pentru a înțelege mesajul Lui, de aceea Scriptura folosește expresii metaforice și parabolele iar autorul spune că: „*până și întruparea Lui în lume a fost o adaptare a mesajului Lui la modul de înțelegere și la condițiile umane de atunci*” - (p. 59) și astfel să se concretizeze întâmpinarea, prin simplitatea cuvintelor. Dumnezeu Fiul a venit în întâmpinarea omului căzut, pentru care S-a jertfit, făcându-se cum spunea și Apostolul Pavel, „*tuturor toate*” (I Corinteni 9, 22) și așa omul, din mediul lui propriu, să fie salvat. Mediul lui propriu este starea în care se află zi de zi, starea de păcat și care trebuie înlăturată. Aici autorul prezintă foarte frumos diferența dintre cei doi termeni, „*păcatos*” și „*păcat*”, iar față de cel din urmă trebuie să luptăm, Avva Isaac Sirul spune: „*Nu-l urâ pe păcatos: totii suntem responsabili, și dacă vrei pentru Dumnezeu să-l ajuti, plânge pentru el. Și de ce să-l urâști? Urâște păcatele lui, și să te rogi pentru el ca să te asemeni cu Hristos*”. „*Această diferență - spune părintele Teofan - dintre păcatos și păcat constituie de fapt și punctul de contact și de dialog cu celălalt*” (p. 61).

Capitolul III intitulat *Scopul dialogului iubirii* prezintă patru trepte pentru a fi înțeles în deplinătatea lui.

1 *Vindecarea de patimi*, prin care omul poate să cunoască Adevărul, înoindu-și viața prin lepădare de tot răul, care datorită căderii sale și prin neascultare s-a îndepărtat de Dumnezeu și de dialogul cu El. Problema pocăinței este prezentată ca „*dar al lui Dumnezeu dat nouă și care e darul nădejzii după căderea noastră în păcat*” (p. 73). Pocăința trebuie să fie pentru fiecare din noi o stare de trăire creștină, iar prin aceasta pe Dumnezeu îl avem ca prieten „*Pocăința este o întoarcere neîntreruptă la Dumnezeu și găsim și căutare a celui Iubitor*” (p. 77).

2 *O nouă înțelegere existentială*. După vindecarea de patimi, omul dobândește o nouă stare a existenței sale, are de acum alt scop, îmbrățișând dialogul iubirii adică primindu-L pe Dumnezeu acceptă dreapta credință, „*Ortodoxia vieții ca adevăr trăit*” (p. 81) găsimu-și prin aceasta locul și rostul

Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii Perspectivă teologic...”

om, este grav bolnav, izolat, fără comuniune iubitoare, nebinecuvântat și fără har,... (p. 30), practic este un egocentrist care se vede doar pe sine, trăind în patatul mândriei, neînțelegând scopul sublim al vieții creștinului.

Omul prin excelență este sociabil, dialogant, comunicativ iar prin Hristos apare relația *eu-tu-El* arătând raportul de iubire dintre semeni dar în același timp și cu divinitatea, astfel acest raport „*reprezintă o ființă în comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele*” (p. 33), iar „*iubirea - spune Ieromonahul Teofan - devine har puternic a iubirii Sfintei Treimi către sine și către noi*”. Frumusețea acestui raport, transcendent chiar, dintre om și Dumnezeu, prin iubirea treimică îl face pe cel creat să constientizeze că Lumea aceasta va trăi cu iubirea lui Hristos (p. 39) și nu cu libertatea desartă și cu egocentrismul uman.

Subcapitolul intitulat *Refuzul dialogului iubitor*, prezintă gresitul înțeles al termenului „libertate” prin care omul refuză dialogul cu Dumnezeu datorită înstrăinării sale de harul divin și care crede că poate exista armonie și iubire fără Creator, însă Mântuitorul Hristos cheamă neîncetat prin intermediul Evangheliei la dialogul iubirii, iar ascultarea față de Hristos înseamnă mărturia iubirii care-l eliberează pe om de această rătăcire pentru că „*El ne face liberi cu adevărat.*”

Tot din acest subcapitol aflăm că toate căderile omului își au izvor dintr-un fals dialog, pe care mulți dintre contemporanii noștri îl practică, fără să-și dea seama, se amăgesc pe ei înșiși, prin autodeterminare și complacere a situației adică trăind în păcat și rămânând în această stare, spune părintele Teofan Mada - „*se pierde harul lui Dumnezeu*” (p. 46).

În subcapitolul patru, numit: *Caracterul vindecător al dialogului iubirii* autorul prezintă dialogul sincer cu Dumnezeu care are drept scop vindecarea noastră prin restabilirea omului sau a persoanei în „*autenticitatea ei și prin urmare eliberarea lui de cel rău*” (p. 51). La fel cum omul se întregeste în relația de iubire cu semenul său, tot așa și Dumnezeu, prin dialog sincer și deschis, reușește să-l determine pe om să se lepede de egocentrismul ce-i împietrește inima și-i îngheață iubirea. Iar Sf. Ioan Gură de Aur, pe care autorul îl citează frecvent în lucrarea de față, spune: „*De vreme ce boala e înghețarea iubirii tu încălzeste-l pe cel ce a suferit înghețarea. Ce să faci, deci, spui, dacă nu se încălzeste. Insistă să faci ceea ce depinde de tine*” (p. 54), astfel fiecare din noi avem puterea de a demonstra iubirea lui Hristos oamenilor care au inima împietrită și iubirea înghețată, și cum altfel decât printr-un dialog al iubirii sincere dintre *eu-tu și Hristos*.

În capitolul II intitulat *Elemente fundamentale ale dialogului iubirii*, Ieromonahul Teofan Mada, ne arată că primul pas pentru a intra în dialog este

LISTA AUTORILOR

Constantinescu, Iulian Mihai, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Craiova

Cristescu, Vasile, Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru I. Cuza” din Iasi

Cutaru, Caius, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Dughi, Tiberiu, Drd., Lector la Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Farcasiu, Lucian, Pr. Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Jugrin, Daniel, Drd., Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru I. Cuza” din Iasi

Munteanu, Daniel, Dr., Facultatea de Teologie Evanghelică a Unuversității din Erlangen (Germania)

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Popescu, Dumitru, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, din cadrul Universității Bucuresti, Membru de onoare al Academiei Române

Tulcan, Ioan, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Vlad, Vasile, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Ieromonah Teofan Mada, „Dialogul Iubirii Perspectivă teologic...”

în lume. Viata lui este iubirea lui Dumnezeu iar în iubire depășeste orice dependentă de cele relative și secundare, practic își începe viața duhovnicească printr-o „*atitudine plină de răbdare, înțelegere și deschidere față de tot omul*” (p. 83).

3 *Deschiderea și iubirea spre ceilalți*. Dumnezeu prin iubirea Sa eternă nu dorește ca omul să trăiască izolat față de ceilalți pentru că toți împreună suntem legați unii față de alții și suntem datori să împărtășim această iubire dumnezeiască cu aproapele nostru pentru că - spune părintele Teofan Mada - „*Iubirea cu cât este oferită cu atât mai mult îl îmbogățește pe cel ce o oferă*” (p. 89) și în fiecare clipă, prin acesta îl mărturisim pe Hristos în fața oamenilor, pentru că în momentul „*Când învățăm să-l iubim pe celălalt, ne învățăm pe noi să iubim milioane de suflete, lumea întreagă, asemănându-ne lui Hristos*” (p. 91).

Acest tratat se încheie cu un subcapitol de referință și de meditație pentru toți, numit: *Spre unitatea și comuniunea universală*, reliefând faptul că toți suntem chemați să ajungem la împăcarea cu Dumnezeu prin iubire, ascultare și închinare, dar nu la închinarea de care stia Samarineanca, ci în „*duh și adevăr*” și nu pe un munte sau altul. Unitatea strânsă dintre persoanele treimice se redescoperă și-n creatură nu prin impunere, ca de la un stăpân la rob, ci prin relația de părinte-fiu sau prieten, datorită iubirii dumnezeiești, astfel că în cultul creștin trebuie văzut actul de mulțumire a omului față de Dumnezeu ca Euharistie iubitoare pentru că: „*Liturghia Euharistică este întâi de toate taina harului, masa bucuriei credincioșilor*” (p. 95) și prin acesta îl cunoaștem pe Dumnezeu, însă doar lepădând tot păcatul și toată patima care ne ține în afara iubirii Lui, iar „*Dacă ne vom curății inima de tot gândul neplăcut lui Dumnezeu de toată miscarea inimii cea potrivnică legii iubirii Tatălui, Îl vom vedea pe Dumnezeu ca Iubire*”.

La finalul acestei recenzii a lucrării: „*Dialogul Iubirii. Perspectivă teologică pedagogică a Părinților Bisericii asupra dialogului*” consider că alte comentarii sunt de prisos, lăsându-vă pe dumneavoastră să „*gustați*” din acest „*Dialog al iubirii*” în care se poate citi printre rânduri trăirea duhovnicească a autorului. În multitudinea de publicații cu tematică religioasă sau teologică, mai mult sau mai puțin merituose, apărute în ultima perioadă, cred că acest tratat a Ieromonahului Teofan Mada, „*tratat duhovnicesc al iubirii*”, dacă îmi este permis să-l numesc așa, nu ar trebui să lipsească din biblioteca fiecărui tânăr seminarist, teolog, preot și nu în ultimul rând din colecția de cărți religioase din casa fiecărui creștin.

Paul Krizner