

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL VIII, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2012
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

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

Membri: Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad.

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

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

Redactori: Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

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

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Dr. Vasile BĂNESCU, consilier patriarhal

Secretar General Editură: Ion-DraGoș VLĂDESCU

Tipografia Cărților Bisericești

Director general: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

Inspector general tehnic: Protos. Varsanufie JEBURA, consilier patriarhal

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

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

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

Adresă poștală: OP 53, CP 125, sect. 4, București, România

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

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

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

CUPRINS

Prolog 5

Studii

Corneliu CONSTANTINEANU

Narrative Interpretation in the Pauline Writings (II): Christological References and Narrative Motifs in Romans 5-8 13

Pr. Ioan C. TEȘU

Metafizica suferinței 25

Ciprian STREZA

Boala și suferința în tradiția liturgică a Bisericii 47

Monica OPRİȘ

Metodologia cercetării pedagogice în domeniul educației religioase. Specific, particularități, dificultăți 67

Octavian GORDON

«Bucură-te, cea plină de daruri!» Note critice și traductologice pe marginea epitetului mariologic κεχαριτωμένη 85

Dumitru-Mitruț POPOIU

Metoda istorico-critică și cea semiotico-critică în cercetarea biblică germană contemporană 161

Cezar UNGUREANU

Expresii antinomice în antropologia paulină. O perspectivă teologică asupra textului din 2 Co 4, 16 183

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL

Cuvântarea I la Sfintele Paști și despre zăbovire (trad., introd. și note Adrian Marinescu) 207

Dialog teologic

Ciprian Iulian TOROCZKAI

Antropologia teologică a lui Ioannis Zizioulas: Câteva considerații critice și răspunsul la ele 207**Recenzii**Olivier CLÉMENT, *Cântecul lacrimilor – eseu despre pocăință*, trad. de Ileana Brie, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 192pp. (Raul-Constantin TĂNASE) 249Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine Convorbiri despre viața duhovnicească*, Ed. Σοφία/Cartea Ortodoxă, București, 2012, 247pp. (Cristian ANTONESCU) 254Lev GILLET, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship Between Judaism and Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 1942/2002, 247pp. (Alexandru IONIȚĂ)..... 265„Cartea lui Iov” într-o lectură „laică, umană și rațională”. Alexandru BULANDRA, *Experimentul Iov*, Ed. Paideia, București, 2008, 112pp. (Nicolae DRĂGUȘIN) ... 269

P ROLOG

Prolegomene sau despre împărtășirea de Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții

Viața omului și lumea întreagă reprezintă o mare *taină*, alcătuită din bune și rele, din succese și dezamăgiri, din bucurie și întristare. În această *tonalitate* și prezentăm cititorului numărul de față al Revistei. Nu știm dacă propunerea noastră ar fi mai întâi aceea de a lectura paginile de mai jos într-o *cheie a durerii*, sau, altfel spus, să propunem pentru acest număr *întristarea ca principiu de lectură*. Este însă adevărat că tocmai *contextul tematic* al acestui număr dar și *întregul evenimentelor* care îl însoțesc pornesc de la o anumită raportare la *suferință* (πόνος, ἄλγος), care și determină un anume *leitmotiv*: *Postul în care pregătim aceste pagini pentru tipar* (nu sunt oare, întotdeauna, durerea și întristarea, tematici centrale ale acestuia?), *tematica jubiliară a acestui an în Patriarhia Română* (Sfântul Maslu – care are rolul aducerii în om a bucuriei, a vindecării și a succesului în lupta cu sine, cu neputințele sale și cu ceilalți – și îngrijirea bolnavilor), *subiectele alese de colaboratori pentru redactarea materialelor trimise spre publicare* (Iov, vindecarea oferită de Biserică, metafizica suferinței etc.).

Este însă un moment potrivit de a reveni asupra ideii de *cunoaștere a lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții* și a realităților care privesc împărtășirea de bunătățile și de binefacerile lui Dumnezeu prin intermediul *Tainei Sfântului Maslu* (facem acest lucru apelând și la ajutorul Păr. Dumitru Stăniloae, în special al gândurilor sale exprimate în legătură cu această dublă problematică în prima ediție a *Dogmaticii* sale, la care și trimitem pe scurt mai jos). Trebuie să spunem, în această ordine de idei, că tocmai cunoașterea lui Dumnezeu este realizată și experimentată de toți creștinii și de toți oamenii, mai ales prin *viața practică* sau în *împrejurările particulare ale vieții* (= pedagogie dumnezeiască, ca plan special al lui Dumnezeu).

„Acest mod de conducere îl numește Sfântul Maxim conducere prin judecată. Fiecare cunoaște pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiți oameni care-i solicită împlinirea unor îndatoriri, care-i pun răbdarea la grele încercări. Fiecare îl cunoaște în mustările cunoștinței pentru relele săvârșite; în sfârșit, îl cunoaște în necazurile, în insuccesele mai trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii, sau ale celor apropiați, ca urmări ale unor rele săvârșite,

sau ca mijloace de desăvârșire morală, de întărire spirituală, dar și în ajutorul ce-l primește de la El în biruirea lor și a altor piedici și greutăți ce-istau în cale. Este o cunoaștere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârșire. Este o cunoaștere palpitanță, apăsătoare, dureroasă, bucurioasă, care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care o face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu” (p. 140).

În această *sesizare a lui Dumnezeu* ca existență supremă și cauză a oricărei alte existențe, „persoana umană trăiește un raport de intimitate particulară cu Dumnezeu”, Îl cunoaște pe Acesta atât în calitate de *Creator* și, mai ales, *Proniator*, dar și ca *Mister* care Se oferă tuturor. Este vorba de un „raport intim al lui Dumnezeu cu mine”, care însă „nu mă scoate din solidaritatea cu alții, din obligațiile față de alții, față de familie, de nație, de locul meu, de timpul meu, de lumea din timpul meu”. Este un apel special al lui Dumnezeu către om, ca existență personală și specială, care se realizează „prin durerile, revendicările și direcțiile particulare” date fiecăruia în parte, dar care înseamnă o *conducere specială a unei persoane particulare*, însă spre o *șintă comună (allgemeines Ziel)*. Trăirea tainei lui Dumnezeu, starea de responsabilitate, nevoia de pocăință și dificultățile insurmontabile, ca *experiere existențială a lui Dumnezeu*, realizează și evidențiază conștientizarea așa-numitului *caracter patetic personal al lui Dumnezeu, prezența mai presus de înțelegere a lui Dumnezeu și interesul personal al lui Dumnezeu față de om*. Omul ajunge astfel la o *transparentizare și subțiere* reușind să sesizeze realitățile și să descopere sensul lor în relația dintre *aici* (Diesseits) și *acolo* (Jenseits). Se încorporează astfel *relația deplină între persoană și persoană, ca relație de putere, totodată trezirea responsabilității noastre și faptul de a avea permanent gândul la Persoana lui Hristos și a ne afla permanent în relație cu El*. Se ajunge astfel la a înțelege că „Dumnezeu Se coboară la noi și ni Se face cunoscut în toate”. Bineînțeles:

„Mai dureros se impune misterul apofatic al lui Dumnezeu în suferința dreptului. Iov este chinuit nu numai de durere, ci și de neînțelegerea cauzelor ei. Prin pilda lui Iov, Dumnezeu arată că iubirea față de El și se semeni trebuie să treacă prin proba de foc a suferinței” (pp. 144-145).

Iov reprezintă de altfel o paradigmă căreia i se acordă din ce în ce mai mult atenție, lucru indicat de numeroasele lucrări apărute în ultima vreme, care tratează această temă și care solicită *un anumit tip de lectură*. Iov caută întâlnirea cu Dumnezeu și urmărește *unirea cerului cu pământul sau dialogul personal direct cu Dumnezeu* realizat în Hristos. De aceea, căutarea *omului neputincios*, atât în Vechiul cât și în Noul Testament, nu este altceva decât căutare a lui Hristos. Mai mult decât atât, perspectiva *căutărilor* lui Iov trebuie orientată și înțeleasă emina-mente *eshatologic*. Întreaga suferință a acestuia privește *restaurarea* în Hristos dar și întâlnirea cu Acesta „la sfârșit” (εις τὰ ἔσχατα) (N. Drăgușin – recenzii: „Cartea lui Iov” într-o lectură „laică, umană și rațională”. Alexandru Bulandra,

Experimentul Iov, Ed. Paideia, București, 2008, 112pp. și «Cartea lui Iov» într-o lectură teologică. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Iov* (trad. și note Laura Enache), Ed. Doxologia, Iași, 2012, 260pp.).

Suferința în sinea ei întrunește și calitatea de a fi *delimitativă*, solicitând hotărârea *apartenenței* și motivând *mobilizarea* persoanei: «...spre a fi ai Altuia, ai Celui care a înviat din morți, ca să aducem roade lui Dumnezeu» (Rom 7, 4). Iubirea-de-oameni (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu și golirea de Sine prin actul de dăruire a Sa oamenilor (κενώσεις) realizează *restaurarea* acestora (înțeleasă în teologia occidentală juridic – *reconciliere*), ca fire creată de Dumnezeu și îndreptată spre Acesta. Evanghelia ca *veste bună*, poartă mesajul *stării de fericire* a creștinului, ca *existență doxologică*, sub condiția de nou popor, în Hristos și în Sfântul Duh (C. Constantineanu, *Narrative Interpretation in the pauline Writings II: Christological References and narrative Motifs in Romans 5-8*). Tradiția patristică vine și ea cu nenumărate exemple, articulări și fundamentări în direcția condiției omului de a se afla *permanent între două lumi*, la întâlnirea dintre suferință și fericire. În tot cazul, rațiunile dumnezeiești cu privire la viața omului își au diverse temeuri, necunoscute minții omului, însă concretizabile în așa-numite *categorii ale suferinței* (Pr. Ioan Teșu, *Metafizica suferinței*). Acest lucru privește inclusiv așa-numita „durere” a părintelui duhovnicesc, care împreună-pățimește cu ucenicul său și participă efectiv și eficient la fiecare nou pas kathartic al acestuia. Împreună depășesc dificultățile, treptat-treptat, și doar împreună trăiesc bucuriile duhovnicești care încununează suferințele, agoniile, dezamăgirile, nereușitele și străduințele parcurgerii drumului care duce, într-un final, la întâlnirea personală și neintermediată cu Hristos (vezi recenzia lucrării: *Arhim. Rafail Karelin, Drumul spre cunoașterea de sine Convorbiri despre viața duhovnicească*, Ed. *Σοφία/Cartea Ortodoxă*, București, 2012, 247pp., realizată de C. Antonescu). Și aici poate fi înțeleasă, la modul cel mai propriu și cel mai realist, ceea ce numim *știință a științelor*, modelul oricărui proces de cunoaștere, progres și de prezentare a acestora. Propriu-zis, *investirea în ucenic* ca *investire în viitor*, și apelarea (= lecturarea, citirea) celui experimentat (= γέρον, om în vârstă) ca întemeiere a cunoașterii. Acest principiu își are, pornind de la contextul duhovnicesc, o valabilitate universală. Dacă ai *bătrânul experimentat*, îl ai și pe tânărul care se exersează și în care se investește.

Secularizarea, ca să încadrăm totul unui fenomen mai larg, a dat naștere în timp unor probleme de conținut, care a și determinat *luări de poziție esențiale* privind aspecte, spre exemplu, precum cel al *raportului dintre creștinism și iudaism*. Și aici primează nu doar o varietate de soluții la textul scripturistic și o interpretare nu numai nuanțată, ci și realistă a acestuia. Principiul *audierii și celeilalte părți* își are aici raționalitatea lui (Lev Gillet, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationships Between Judaism and Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 1942/2002, 247pp. – Al. Ioniță). În tot cazul, *dialogul personal* prezintă nu numai *normă minimală*, ci are de a face și cu *tratarea cu competență și profunzime a problematicilor*. Lucru evident în teologia Bisericii și în practica liturgică a acesteia. Tocmai acest dialog civilizează și rezolvă discrepanțele. În antichitatea grecească *cetățeanul* (πολίτης) era privit și reprezenta nu o *realitate*

individuală (= egocentrism și supremație egoistă, Individuumzentrismus), un simplu mecanism care trebuia să funcționeze, o piesă moartă într-un mecanism nepersonal, rigid, hundist. *Politica grecească* îl privea pe membrul cetății drept *existentă* (ζῶων πολιτικόν) aflată în directă legătură și în neîntrerupt dialog cu toți ceilalți locuitori ai cetății, fapt ce însemna și asumare și responsabilizare (față de celălalt). Comuniunea și dialogul ca bază a democrației politice grecești și ca fundament al viețuirii teologice de mai apoi. Acest lucru diferențiază *societatea secularizată* de cea a lui Hristos.

Întregul spectru al vieții creștine și în Hristos este determinat sau are de-a face, la nivel particular cu virtuți precum *pocăința*, început, mijloc și sfârșit al oricărei virtuți și al oricărui dialog mai profund cu Dumnezeu. Viața duhovnicească depinde în ansamblul ei de mai multe constante majore: *postul, rugăciunea, lectura textului inspirat, ascultarea, pocăința*, aflate propriu-zis *între praxis și teoria*. Acestea ies, bineînțeles, în evidență ca elemente definitorii ale așa-numitei *învieri duhovnicești* (Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor – eseu despre pocăință, trad. de Ileana Brie, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 192pp.*, recenzie realizată de R.-C. Tănase). O societate duhovnicească reală are la fundamentul ei aceste valori care promovează *cetățeni ai Raiului* (βίος καὶ πολιτεία): *sinceritatea, corectitudinea, dorința de a construi și nu cea de a dărâma și distruge, recunoașterea valorii și contribuției celui alt și nu invidierea și scoaterea lui din scenă* etc. Afirmarea, sprijinirea și promovarea celui alt înseamnă, în înțelegere patristică afirmare, sprijinire și promovare personală.

În plus, *perspectiva holistică și cosmologică* a Bisericii este și ea un lucru vădit. Ortodoxia se raportează la întreg, fiecare contribuție individuală trebuind să adere la *învățătura sobornicească*. Accentul cade pe întreg și pe participarea la acesta, și nu pe elementul izolat (C.I. Toroczkai, *Antropologia teologică a lui Ioannis Zizioulas: Câteva considerații critice și răspunsurile la ele*). Însă *ansamblul* își are regulile sale. Cea dintâi, nemiloasă, cea a subsumării: „Este bietul eu sub noi!” (Ctin Noica), căreia tinerețea nu i se poate, în unele cazuri, supune. Pentru că ea, deși nu atât de orientată și de experimentată, este plină de viață și, nevinovat și inocent, are un singur impuls: *acela de a ajunge cât mai sus, de a atinge înaltul cerului și culmi neatînse*. Așadar un anume gust al înălțării, total opus azvârlirii ei în abis. Orice societate productivă, care se dorește vie, modernă și eficientă, investește în viitorul ei, care este tinerețea ei. Orice om duhovnicesc și-a câștigat deja tinerețea, a fructificat-o, ca să aibă la senectute ce să culegă și de ce să se bucure. La început sânguință și durere, apoi mulțumire și fericire. Cine și-a chinuit tinerețea, și-a chinuit și apusul.

Așadar, toate cele mai dinainte (*leitmotivul*) au parte și de un *contramotiv*: Paștele care încununează drumul durerii, al tristeții și al mâhnirii date de neajunsurile proprii, de dezamăgirea personală, dar și de cele create intenționat de „aproapele”. Așadar: *Paștele ca leac al durerii și al întristării*. Textul patristic ilustrează din plin această *contraponderare a bucuriei*. Durerea pentru nedreptățile aduse asupra celui care nu numai că s-a problematizat asupra condiției proprii, ci și asupra celor pe care Dumnezeu i-a rânduit sub îngrijirea sa duhovnicească și nu numai (= să-i pregătească pentru *intrarea în Împărăție*) nu poate lua, într-un final,

altă formă decât cea a *împreună-prăznuirii* și a *îmbrățișării* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea I. Despre Sfintele Paști și despre zăbovire*). Lumea materială, care oferă confortul și avantajele ei, este insuficientă *întăririi personale și dialogului cu Dumnezeu*. Fiecare moment al vieții, ca sărbătoare ce trebuie trăită la nivelul maxim, solicită și *aducerea de roadă* (καρποφορεῖν) Creatorului. Aceasta ca normă a măsurii și pentru cel care măsoară cu corectitudine. Nu cel ce dă roadă se scoate, ci cel care împiedică rodirea și este sterp! Ca lucrurile să stea în firea lor și ca totul corespundă și să se încadreze ordinii teologice și nu înțelepciunii lummești (ἀλλευτικῶς οὐκ ἀριστοτελικῶς)

Vestea primită de Născătoarea de Dumnezeu, «Bucură-te cea plină de har!» (Χαῖρε κεχαριτωμένη), este una a *bucuriei depline, în Hristos*. Acest moment este receptat de tradiția patristică drept *nou început al lumii*, readucere a omului la comuniunea plină de bucurie și fericire cu Dumnezeu și restaurare a întregii creații. Extrem de interesant ni se pare a fi evoluția acestui salut ca formulă teologică în literatura scripturistică și bisericească românească veche, ca și compararea acesteia cu formele dobândite în timpurile teologice moderne (O. Gordon, «Bucură-te, cea plină de daruri!». *Note critice și traductologice pe marginea epitetului mariologic κεχαριτωμένη*). Evoluția lingvistică românească a acestei *expresii și formule teologice* se află nu numai la disjuncția dintre două tradiții textuale, ci și la întâlnirea dintre *filologic* și *teologic* („salut” sau „închinare”?), permițându-ne să vorbim astfel de existența unui *fenomen istoric*, ilustrativ pentru o bună parte a limbajului teologic de specialitate (simplu, fără a fi nici *limbă literară română bisericească*, nici *vocabular doctrinal* sau *jargonizare*, *limbaj/vocabular canonizat* sau *limbaj bisericesc ortodox*; mai mult, deși poate fi oarecum împărțit în subdiviziuni ale sale, nu suportă propriu-zis o împărțire neeficientă în: *jargon dogmatic*, *omiletic*, *patristic* etc., ci formează pur și simplu o *unitate de expresie*). În tot cazul, analiza și prezentarea acestei evoluții lingvistice ni se pare că reprezintă un real pas înainte în direcția unei *morfozări și conștientizări* a importanței pe care *limbajul tehnic* o joacă pentru *teologie* în general. Și ni se pare că în spațiul românesc avem deja semnele unei *innoiri și actualizări* a perspectivei ortodoxe.

Este clar că *dezvoltări secularizate* pot fi reperate și identificate, mai ales în teologia academică a ultimului secol, care nu a dorit să comunice cu textul innografic și liturgic. Este evident totodată că *limbajul teologic ortodox românesc* se află la întâlnirea unor corespondente și corespondențe latino-slavo-grecești, însă deja românzate (*dar* – slavonism, *har* – grecism), cu un real *aggiornamento terminologic* (neologizare, barbarizare – «plină de haruri» – etc.) operat de teologia academică de azi. Textul liturgic își are *mecanismele sale ca de ceasornic*, prezintă *jocuri de cuvinte bazate pe pluralitate de sensuri* (= topos al literaturii liturgice?), arată *dependența de limbajul scripturistic* totodată și o *ușoară demarcare* de acesta. Nu prea credem că procesul întâmplat a suportat o anume *canonizare a limbajului teologic ortodox de specialitate în limba română*, cu atât mai mult cu cât „limbajul bisericesc canonizat a evoluat și el, dar de o manieră mai lentă, într-un ritm independent și indiferent la schimbările din afara spațiului ecleziat”. Ideea pare totuși interesantă în ansamblul ei. Ceea ce trebuie înțeles dintr-o astfel de *analiză filologică* este faptul că „gnoseologia teologică se întemeiază nu pe text,

nici pe descoperiri textuale, ci pe experiența teologică, pe experiența directă a lui Dumnezeu”, ceea ce și justifică întreaga prezentare de până aici, doar completând-o și specializând-o.

Toate acestea se încadrează bineînțeles *structurii liturgice* căreia creația întreagă îi este supusă. Au legătură directă cu *procesul de pregătire al omului și al lumii de întâlnire cu Hristos* la sfârșitul veacurilor. Și totul având în centru nimic altceva decât *împărtășirea cu Hristos* realizată la nivelul maxim în Sfânta Euharistie ca *încununare a vieții omului și a Sfintei Liturghii*, tocmai prin faptul că este înconjurată, ca lumea întreagă, de procese diverse și complexe, este integrată, cum spunea Păr. Dumitru Stăniloae, *dinamicii mai ample a lumii* (din afara Bisericii). În acest *context cosmico-liturgic*, omul nu poate decât să trăiască nu atât insuficiența sa și a creatului în sine, ci *măreția și splendoarea date lui de către Dumnezeu*. Adică, tocmai în limitările sale, omul realizează măreția lucrării lui Dumnezeu în viața sa în care totul este o singură Euharistie și o singură Liturghie (C. Streza, *Boala și suferința în tradiția liturgică a Bisericii*). Sfântul Maslu, ca Taină a însănătoșirii trupești și sufletești, reprezintă și el o *lucrare a harului* necesară *împărtășirii de harul tămăduirii, ușurării durerii trupești, întăririi sufletești, iertării păcatelor uitate și rămase nespovedite și vindecării de patimi* (distruge rădăcinile păcatelor, simțurile sunt curățite și sfințite). Este un mijloc *neomenesc* de însănătoșire de boală și de slăbirea sufletească (= componente ale existenței omenești). Privește trăirea unei vieți în sănătate și curăție și arată că omul nu poate găsi mila decât la Dumnezeu, Doctor al sufletelor și al trupurilor. Ca în orice altă taină, evenimentul central este concentrat în *epicleza preotului și împărtășirea de lucrarea Sfântului Duh* (ungerea cu untdelemn sfințit). Apostolii certifică vechimea și originea apostolică a Tainei:

«Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului, și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și, de va fi făcut păcate, se vor ierta lui» (Iac 5, 14-15).

Spectrul tematic al Revistei de față este însă mult mai amplu. Continuăm să punem la dispoziția cititorului și materiale care propun diverse perspective asupra *metodei teologice*, un punct important pentru tot ceea ce înseamnă activitate teologică: fie că este vorba de domeniul pedagogic al acesteia (M. Opriș, *Metodologia cercetării pedagogice în domeniul educației religioase. Specific, particularități, dificultăți*), fie de cel scripturistic (D.-M. Popoiu, *Metoda istorico-critică și cea semiotico-critică în cercetarea biblică contemporană*) sau oricare altul. În tot cazul, și prin aceste teme, care țin mai mult de *interpretarea corectă a lucrurilor și realităților* (spre exemplu, materialul semnat de C. Ungureanu, cu titlul: *Expresii antinomice în antropologia paulină. O perspectivă teologică a textului din 2 Co 4, 16*), reușim, cu aceeași rânduială a lui Dumnezeu, să atingem problematica centrală a revistei, care se raportează și ea cu ușurință la textul: «De aceea nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi» (2 Co 4, 16).

Condiția omului rămâne în fond, așa cum preciza, alături de mulți alți Părinți ai Bisericii, *Sf. Atanasie cel Mare*, aceea de a face față faptului că este creat și aflat la *întâlnirea între două lumi*, una suficientă și alta insuficientă, una truditoare și alta biruitoare. Așadar, omul, trăind durerea limitelor sale și ale timpurilor, caută cu tărie, speră și gustă până la urmă, trecând, depășind și ignorând pe cele trecătoare și neimportante, *Paștele adevărat*, care hrănește, plinește și răsplătește.

*

Anunțăm totodată cititorii noștri, lucru pe care nu am îndrăznit până acum să-l facem, lăsând un loc gol, că, împreună cu publicarea *StTeol* 1/2012, Redacția „Studii Teologice” a trebuit să-și schimbe încă o dată sediul, abia modernizat, dotat și aranjat, *Facultatea de Teologie Ortodoxă din București*, renunțând la angajamentul luat cu doar câțiva ani mai înainte, față de Sfântul Sinod, și anume: asumarea proceselor redacționale ale *Revistei Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română* (= Studii Teologice), fiind probabil, la această oră, singura facultate de domeniu din țară care nu are o revistă de specialitate în administrare. În tot cazul, Redacția „Studii Teologice”, interesată, în pofida dificultăților întâmpinate, de o *amelioare continuă a proceselor sale interne*, se străduiește să mențină și să atingă standardele și obiectivele pe care le-a stabilit de-a lungul timpului, inclusiv în condiția în care recunoașterea internațională și legislația internă îi asigură, lucru unic în România, punctajul maxim (= 3 pte) pentru fiecare material publicat, în situația promovării pe posturile didactice din învățământul superior.

Prof. Dr. Adrian MARINESCU

S TUDII

Corneliu CONSTANTINEANU

Institutul Teologic Penticostal - București

NARRATIVE INTERPRETATION IN THE PAULINE WRITINGS (II): CHRISTOLOGICAL REFERENCES AND NARRATIVE MOTIFS IN ROMANS 5-8

Keywords: *story of Christ, narrative motifs, identity,
“in Christ” reconciliation, community formation.*

Abstract

Having established, in the previous article, the methodological framework for a narrative reading of Paul's letters, this article offers an exegetical analysis of *Rom* 5-8 with special reference to the Christological references and narrative motifs for reconciliation. It begins naturally with a brief discussion of the context of *Romans* in general, and of the argument of *Rom* 5-8 in particular. Then, the study lays the foundations for a narrative analysis of the text by identifying concrete allusions to the story of Christ and pointing to the specific narrative features in the respective section of the letter. The conclusion is that Paul uses the story of Jesus Christ in *Rom* 5-8 with an important function for community formation, for the shaping of identity, values and practices of the community.

Introduction

This article, based on the theoretical/methodological framework for a narrative reading of Paul's letters, offers an exegetical analysis of *Rom* 5-8 with special reference to the function of the story of Jesus Christ for community formation, for the shaping of identity, values and practices of the community. In the light of Paul's argument for the complex dynamic of the incorporation of the believers “in Christ” through baptism, signifying a real sharing and participation in the same story of Christ, this study shows how Paul included his readers into the larger story of God's decisive reconciliation in Christ whereby they become themselves an integral part of the ongoing story of God's reconciliation of the

world. The reality of believers' reconciliation with God, and their new identity and status "in Christ", carry with them the responsibility of engaging in reconciling practices grounded in, and modelled by, Christ's work of reconciliation.

The structure of the paper is simple. It begins naturally with a brief discussion of the context of *Romans* in general, and of the argument of *Rom* 5-8 in particular. Then, the study lays the foundations for a narrative analysis of the text by identifying concrete allusions to the story of Christ and pointing to the specific narrative features in the respective section of the letter. The conclusion brings together the main points of the paper and draws several significant conclusions.

The Context of *Romans*

When the Jewish Christians began to return to Rome around the mid-50s, they found a completely new situation, with the Gentile Christians in leadership positions and a life marked by non-Jewish patterns of religious life as well as a diminished emphasis on key Jewish convictions and practices¹. In this new situation there was an increased potential for conflict, since the returning Jewish Christians were not restored to their positions of leadership and the Jewish practices were strongly resisted². In addition, the social, ethnic and cultural diversity of Rome, which resulted in a similar diversity in the house churches in Rome, led to different understandings and practices of the gospel, with different and even competing forms of leadership, and different stances vis-à-vis other believers and the outsiders³.

Thus, one of the major problems confronting the Roman Christians had to do with their differences, dissensions, and even divisions among various groups (particularly but not exclusively among the Jewish and Gentile believers), vis-à-vis such issues as ethnicity, religious practice (observance of dietary rules, of days, and of Jewish laws), and relationships with others within and outside the Christian community. This background explains Paul's interest in reconciliation, peace, love, unity, welcome – as he attempts not simply to put an end to any

¹ Gregory J. ALLEN, *Reconciliation in the Pauline Tradition: Its Occasions, Meanings, and Functions*, Th. D. Dissertation, Boston University, School of Theology, 1995, pp. 28-29.

² James C. WALTERS, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity*, Trinity Press International, Valley Forge, 1993, pp. 59-64. James Dunn concurs and states that it was due to the vulnerability of the returning Jews that Paul had to warn his Gentile readers against their feeling of superiority and self-confidence. This will also help one better understand Paul's counsel in chapters 14 and 15, adds Dunn. J. DUNN, "Introduction", *Romans 1-8*, coll. *Word Biblical Commentary 38A*, Word Books, Dallas, 1988, (CD-Rom, Electronic edition, Libronix Digital Library, 2002).

³ The concrete issues that Paul addresses in *Romans* 14-15 are a clear indication that there were "disputes over opinions" (14, 1), "passing judgments" on each other and "despising" one another (14, 10). See Calvin L. PORTER, "Paul as Theologian: Romans", in: *Encounter*, LXV (2004), 2, pp. 122 ff.

conflict and reconcile different groups⁴ but, especially, to articulate so forcefully the inner logic of the gospel as being incompatible with such behaviour. For Paul, these misunderstandings and the inappropriate conduct were not only a sign of the failure of the Christian community but a departure from, and a denial of, the very essence of the gospel. In order to address these issues thoroughly, as we will see shortly, Paul makes use throughout the letter of various narratives, symbols, and practices of reconciliation, by which he combines a sustained argument for the seriousness of the ethical implications that are intrinsic to the gospel and their life “in Christ”. As Paul himself made clear, the ultimate goal of the gospel, and therefore his own in writing Romans, was “to bring about the obedience of faith” (1, 5 and 16, 26). This thesis has been well established by James Miller in his study, *The Obedience of Faith*. There the author shows that the theme of “obedience” plays a significant role in Paul’s argument, as he uses it in connection with other key themes in the letter, and that by “the obedience of faith” Paul meant “specifically the obedience of welcoming one another after the model of Christ to the glory of God” (15, 7)⁵. He also finds that the term “obedience” indicated the proper response to the hearing of the gospel of Christ and that the obedience Christ showed plays a crucial role within the argument of Romans as ground and model for the believers’ obedient life as they embody their true identity “in Christ”⁶. As Miller points out, this aspect comes most clearly in view in *Rom* 5-8 and 12-15 where “Christ’s obedience not only makes Christian obedience possible (8, 3-4), it also serves as the model for that obedience (6, 4-5, 11-14; 15, 7)”⁷.

The Argument of *Rom* 5-8

In trying to determine Paul’s train of thought one should not limit it to just one main theme or idea since, as we saw, Paul has several different issues in mind when he writes. Thus, in *Rom* 5-8 we can identify a number of points that Paul makes. First, following on the previous argument, Paul continues to explicate the complex dynamic of Christian salvation in all its dimensions. He offers a fuller exposition of the Christian life, as a life “according to the Spirit”, with peace, reconciliation, suffering, love, freedom and hope as the essential features

⁴ A.J.M. WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, coll. *Studies of the New Testament and Its World*, T&T Clark, Edinburgh, 1988, pp. 64-65 and 140-142.

⁵ James C. MILLER, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans*, coll. *Society of Biblical Literature Dissertation Series 177*, SBL, Atlanta, 2000, p. 21.

⁶ J.C. MILLER, *Obedience*, pp. 51-54.

⁷ J.C. MILLER, *Obedience*, p. 54. Similarly, Richard HAYS, “PISTIS and the Pauline Christology: What is at Stake?”, in: E. Elizabeth JOHNSON, David HAY (ed.), *Pauline Theology: Looking Back, Pressing On*, Scholars Press, Atlanta, Vol. 4, 1997, p. 40.

of the life of those “in Christ”, representing the true, restored humanity⁸. The salvation is, of course, the achievement of Christ, as his death and resurrection are the ground for justification/reconciliation in the past, for the present Christian life (peace, celebration, suffering, love, reconciliation, hope), and for a secured future. What is relevant here is the way in which Paul connects and holds inseparably together the past, present, and future dimensions of salvation in a complex dynamic. Referring to *Rom 8* Campbell captures well and aptly articulates this aspect:

“The same dynamic construction that moves us beyond a sinful and enslaved past, enabling us to act rightly but independently of written Torah (8, 1-13), *also* guarantees our future inheritance and glorification (8, 14-39). That is, we move out of the complex of Death, where Flesh and Sin are also involved, into a present existence free from the past, and one also assured in relation to the future (where the continuation of that past state of Death would have issued in condemnation) – and this despite any present appearances to the contrary (see esp. 8, 33-35)”⁹.

As we will see, all these aspects of the nature and dynamics of salvation are held together by placing the entire argument in the context of the story of Christ and its implications for the Christian life. From this perspective we will be able to see reconciliation as an intrinsic part of the gospel which cannot be separated from its other two aspects – justification and hope.

Another concern that Paul addresses in this section has to do with the role of the law in Christian life. Some believers in Rome may have been anxious about “freedom” from the law and may have felt that they lost their true basis for ethics. Paul reassures them that freedom from the law does not mean freedom from ethical obligation, but rather a new foundation for their life: their new life “in Christ” and the grace in which they now stand (5, 2), which is indeed apart from the law, “is a new and adequate basis for ethical living”¹⁰. Thus, in Romans 5 and 6 and indeed in the whole section of 5-8¹¹ Paul articulates the intrinsic relationship between grace and the seriousness of the ethical stance of the believers.

⁸ N.T. WRIGHT, *The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans*, A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford, 1980, pp. 134 ff.

⁹ Douglas A. CAMPBELL, “The Story of Jesus in Romans and Galatians,” in: Bruce W. LONGENECKER (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, Westminster John Knox, Louisville, 2002, p. 103.

¹⁰ Thomas H. TOBIN, *Paul’s Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody, 2004, p. 11.

¹¹ This is indeed anticipated in 5, 1-11 and summarized again at the end of chapter 8.

The train of thought that begins in *Rom* 5, 2 and ends in 8, 30, with the repeated reference to the “glory of God”¹², may suggest that the entire section of 5-8 could be said to be also about the assurance of salvation or the certainty of Christian hope¹³. Within this larger framework there are, of course, other themes that Paul addresses, by which he particularly emphasizes “ways in which the Christian’s present status and future hope determine life in the present”¹⁴. But the overall thrust of the section points clearly to the secure future that the believers have, assurance grounded in the unfailing love of God towards all, demonstrated in the death of Christ for his enemies. In the face of suffering and struggles, Paul wants to assure the believers of their sure hope for the future and that God’s love does not fail. However, Paul knows that for any hope to be real one must take into account the reality of evil, suffering and pain. But he places everything in the larger eschatological perspective of the ultimate redemption of the entire creation (8, 18-30).

This brief overview has indicated which issues one should bear in mind when attempting to understand and interpret Paul’s argument in general and his presentation of reconciliation in particular. We are now ready to go into a detailed analysis of the Christological statements and allusions to the story of Christ and their significance for the specific question of the present study.

Identifying Allusions to the Story of Christ and Specific Narrative Features

Several significant features of *Rom* 5-8 may point to the validity of such a narrative endeavour: a) a simple reading through Romans reveals that Paul makes twice as many references to Jesus, Christ and/or Jesus Christ in chapters 5-8 (25x) compared with only 10 in chapters 1-4. This may be an indication that Paul did intend his readers to understand his argument in these chapters in close connection with the story of Christ and with their being in Christ¹⁵; b) there is also a clear shift in the use of personal pronouns in these chapters, from a clearly rhetorical “you” (chs. 1-4) to “we” and “us” as he addresses the “family” of those “in Christ”; c) while not discounting the theological aspect, many authors point to the important ethical dimension of chapters 5-8. A narrative read-

¹² N.T. Wright makes the point that “glory” here could be a clear reference to the indwelling presence of God with the people of Israel in the wilderness tabernacle or in the Temple, and that the whole argument from 5, 2 to 8, 20 “involves specifically the indwelling of God, by the Spirit. The whole passage thus emphasizes that what God did decisively in Jesus the Messiah is now to be implemented through the Spirit”. N.T. WRIGHT, *The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflection*, in: Leander E. KECK et al. (ed.), *The New Interpreter’s Bible*, Vol. 10, Abingdon Press, Nashville, 2002, pp. 509-10.

¹³ So, Wright, Schreiter, Moo and Fitzmyer, among others.

¹⁴ N.T. WRIGHT, *Romans*, p. 510.

¹⁵ N.T. WRIGHT, *Romans*, pp. 508-509.

ing will enable us to keep an appropriate balance between theology and ethics, between indicative and imperative in Paul, as “the story” of Christ has the capacity to account for both without playing one against the other; d) Paul may have had a greater concern in Romans with “assurance” rather than appropriation, that is, to encourage the believers to maintain their commitment and loyalty to Christ through difficult circumstances. If that is the case then “a narrative appeal to the life of Christ is both appropriate and empowering”¹⁶.

A closer reading of *Rom* 5-8 reveals that Paul builds his argument with a constant reference to Christ as if that is somehow required by the nature of the arguments that Paul develops here. Commentators usually remark on the density of references to Christ, particularly in 5-8. Wright, for example, remarks that while in chapters 1-4 Jesus is “hardly mentioned”, in chapters 5-8 he “is everywhere”¹⁷. He further notes that Paul’s larger argument in 5-8 opens with four paragraphs (5, 1-11, 12-21; 6, 1-11, 12-23), each ending with a Christological formula that sums up the paragraph, and ends in chapter 8 with another emphatic Christological summary¹⁸. Building on the initial Christological statements in 3, 24-26 and 4, 24-25, in chapters 5-8 Paul elucidates the narrative of salvation in all its dimensions with a constant reference to key Christological features in 5, 6-11, 15-21; 6, 3-11; 7, 4 and 8, 3, 31-39¹⁹. There is an overwhelming emphasis on grace and of the free gift within the process of salvation (5, 2, 12-21) while at the same time a concern for the serious ethical implications of this grace for the present, ongoing aspect of salvation.

One characteristic of Paul’s writing is that when he summarizes the basic content of his gospel he is able to do it by referring to a narrative sequence of events concerning Jesus Christ – the story which describes God’s redemptive intervention in history (cf. *1 Cor* 15, 3-8). To discuss the story of Christ in his letters, however, is not necessarily a straightforward task because to put together all the separate Christological statements that are spread throughout Paul’s letters does not give us an adequate picture of Paul’s thought about Christ. And this is so due primarily to the amount of knowledge about Christ shared already with the audience and which Paul does not feel a need to repeat, as well as to the contingent factors that determine particular formulations in different places. Therefore, one needs to analyze those statements as allusions to the larger narrative of Christ²⁰.

¹⁶ D.A. CAMPBELL, “Story of Jesus”, p. 122.

¹⁷ N.T. WRIGHT, *Romans*, p. 508.

¹⁸ N.T. WRIGHT, *Romans*, pp. 508-509.

¹⁹ These statements, as Wright points out, are not simply disconnected statements about Christ, but rather key Christological summarizations intended to point further to the entire story of Christ which Paul unfolds in Romans. See N.T. WRIGHT, *Romans*, p. 513.

²⁰ Ben WITHERINGTON III, *Paul’s Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994, p. 83.

The following Christological statements will be analyzed in this section: 4, 24-25; 5, 6-11, 15-21 (vv. 17, 19, 21); 6, 3-11 (vv. 4, 7, 9); 7, 4; 8, 3, 31-39 (vv. 29, 32). The intention is to establish which particular elements of the story Paul emphasizes, why, and how this advances his argument about reconciliation. We will identify key narrative features which will point unambiguously to the larger story of Christ. Our key question, however, is not so much about the story itself as about the way Paul uses it in order to advance his argument.

Paul's Christological Statements and Narrative Motifs

In *Rom* 4, 24-25 Paul states: "It will be reckoned to us who believe in him who raised Jesus our Lord from the dead, who was handed over to death for our trespasses and was raised for our justification". The clear narrative features in this passage cannot be missed: there is indeed a "striking personal dimension" given by the personal actors described by Paul – God, Jesus, and "us"; there is "action" undertaken here by God with reference to Jesus ("raised Jesus from the dead") in relation to "others", i.e., "us" – who are also somehow actively involved in this whole drama of God's action by "believe[ing] in him". The expression τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, "him who raised Jesus from the dead", in 4, 24 was one of the central elements of the initial narrative about Jesus. James Dunn rightly remarks that the statement "«God raised him from the dead» was evidently one of the earliest creedal-type affirmations of the first Christians"²¹. By pointing unambiguously to God as the object of "our" faith and as the one who raised Jesus, Paul includes the believers' righteousness and the work of Christ into the larger narrative of God's redemptive purposes for the world. This may also be a hint to the "origin" of the story of Jesus in God.

Two other issues are to be mentioned about this passage. First, the resurrected Jesus is κύριον ἡμῶν ("our Lord"), thus pointing to the present lordship of Christ over each believer, over the church, and indeed over the entire creation, an essential aspect for the argument that Paul will develop throughout chapters 5-8. Second, not only is the death and resurrection of Jesus inseparably connected, but also the emphasis ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν ("handed over to death *for our* trespasses and was raised *for our* justification") in v. 25 is important as it points to Christ's work done on behalf of *others*. Paul mentions twice that whatever Jesus has accomplished, he did it "for us". He does not elaborate here either on the nature of his death or on the mechanism of justification but simply states that Jesus' death was "for our trespasses" and that the result of him being raised is "our justification". The story of Christ and of the believer are bound closely

²¹ J. DUNN, *Romans*. The following texts illustrate this point: *Acts* 3, 15; 4, 10; 13, 30; *Rom* 7, 4; 8, 11; 10, 9; *I Cor* 15, 12, 20; *Gal* 1, 1; *Eph* 1, 20; *Col* 2, 12; *I Thess* 1, 10; *I Pet* 1, 21.

together. The “death for our trespasses” is no doubt a reference to the passion narrative.

Although some would take 5, 6 as the next Christological reference, one should not overlook too soon 5, 1-2: “Therefore, since we are justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ, through whom we have obtained access to this grace in which we stand...”. It is again, “our Lord” Jesus Christ that is placed at the very centre of God’s plan to redeem humanity, since Jesus plays the instrumental role in “our” relationship with God and also in the experience of everyday life (in “hope,” “glory,” “suffering”). Particularly significant is the expression διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (“through Jesus Christ”) which plays an important role in the overall argument of chapter 5 (it also appears in the key Christological summaries of verses 11 and 21 of the same chapter). As James Dunn shows, the expression has here a very full sense of Jesus’ *continuous* and *active* mediatorial role, in his resurrected existence²². As in the previous two verses, we have here also a closely interconnected dynamic between the story of Christ and that of the believers: whatever the believer *is* or *does*, it is only because of, and determined by, the Lord Jesus Christ who, in turn, *is* and *does* everything *for others*, the believers included.

When we come to *Rom* 5, 6-11, we find more explicit statements and narrative motifs of Christ and his work alongside the discussion of reconciliation. We learn now that it is υἱοῦ αὐτοῦ, “his son” (v. 10) who ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, “died for us” (v. 8) “while we were ἀσθενῶν («weak») ... ἀσεβῶν («ungodly») ... ἁμαρτωλῶν («sinners») ... ἐχθροὶ («enemies»)” (vv. 6, 8, 10) and ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, “by his blood” (v. 9) he has achieved reconciliation (v. 10). At the heart of this passage is the remarkable character of God’s love demonstrated by “the death of his son” (v. 10) in reconciling his enemies, in accordance to God’s own purposes²³. Inconceivable from a human perspective (v. 7), the blood of Christ was shed not for a righteous person but for the ungodly, for enemies. God’s initiative at the “right time” (κατὰ καιρὸν) has disclosed the desperate condition of humanity! There is also in this passage a strong reference to the continuous life of Jesus (v. 10), which is a strong assurance for the future salvation of the believers, especially as he is “our Lord Jesus Christ” (v. 11). One cannot miss Paul’s emphasis on both the greatness of the *fact* of reconciliation

²² See J. DUNN, *Romans*, chapter 5.

²³ This point has been highlighted by Larry Hurtado in his analysis of Paul’s divine-sonship motifs in *Rom* 5, 1-11. He shows that Paul’s various Christological motifs are not arbitrary but rather “subtly and yet eloquently meaningful” and that “divine-sonship rhetoric is invoked here most obviously to connote the connection between Jesus’ death and the divine purpose which is so much the emphasis in this epistle”. L. HURTADO, “Jesus’ Divine Sonship in Paul’s Epistle to the Romans”, in: Sven K. SODERLUND, N.T. WRIGHT (ed.), *Romans and the People of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 229.

and *the manner* in which it was realized: by a costly sacrifice, by an initiative of love, by an offer extended to enemies.

Rom 5, 12-21 presents yet another clarification on the life/accomplishments of ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ, “that one man Jesus Christ” (v. 15). In a meticulous contrast with the first Adam, through whom sin and death reigned in the world, Paul shows how much more abundant the “grace of God” and “the free gift” are in operation now because of Jesus Christ (vv. 5-16) and how those who received this grace reign themselves in life through Christ (v. 17). What is significant in this passage is a clear reference to the obedience of Christ not simply as a stark contrast to Adam’s disobedience, but particularly as the means by which he accomplished the “righteousness” for many: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, “by the one man’s obedience the many will be made righteous” (v. 19). The passage concludes on the same note of the superabundance of grace διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, “through Jesus Christ our Lord” (v. 21).

Most of the references to Jesus in chapter 6 are in the context of Paul’s discussion of baptism, of the incorporation of the believers “in Christ”, and the dynamic of the “newness of life” that results from such a powerful symbolism of dying and rising with Christ: “Therefore we have been buried with him by baptism into death, so that, just as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, so we too might walk in newness of life” (6, 4). Paul describes the way in which the story of the believers becomes incorporated into the very story of Christ, and how this affects directly and crucially the way they live their lives now. A similar strong emphasis of this new life “in Christ” is made in the context of Paul’s discussion of the law: “In the same way, my friends, you have died to the law through the body of Christ, so that you may belong to another, to him who has been raised from the dead in order that we may bear fruit for God” (7, 4).

The close link between the story of the believers and that of Christ is again highlighted by Paul in *Rom* 8. The chapter begins and ends with a strong affirmation about the secure destiny of believers “in Christ”: Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, “there is therefore now no condemnation for those who are in Christ Jesus” (8, 1) and “...nor anything else in all creation, will be able to separate us from the love of God in Christ Jesus our Lord” (8, 39). The narrative motifs are particularly clear in several verses, especially in vv. 3, 29 and 32. There we learn about the central role of Jesus Christ in God’s redemptive plan, i.e., about the mission of God’s Son who, by assuming sinful flesh, atoned for sin (v. 3), thus making possible that those whom God called are συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, “conformed to the image of his Son” (v. 29), and proving in this way the resolute divine love for humanity in the fact that God “did not withhold his own Son, but gave him up for all of us”, ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν

αὐτόν (v. 32). That he did not spare his own Son but was ready to sacrifice him “for us” is the strongest proof that God will continue to sustain the believers through the difficult present situation as well as in the unknown future (vv. 18-39). Furthermore, crucial for Paul’s argument in Romans 8 is the role of “the Spirit of life” who enables the believers to walk in the newness of life and peace in the present (vv. 5-6), gives them confidence for the future (v. 11), and conforms that they are “sons of God” (vv. 14, 19) and “children of God” (vv. 16, 21). Thus, we should note that Paul’s story of Christ, as in the previous chapters but more clearly here, includes the Father (who sends the Son), and the Spirit who resurrects Jesus from the dead, and incorporates other people “into Christ” and therefore into the same story²⁴.

E
O
L
O
G
I
C
E

Summary and Conclusion

In sum, we have seen several crucial aspects that stand out in Paul’s presentation of Christ in *Rom* 5-8. The most obvious and repeated emphasis is to the death of Christ as an expression both of God’s *love* and of Christ’s willing *self-giving* for humanity. The *reconciliation* he thus accomplished was a *grace*, a *free gift* offered to enemies. Further, the beginning and ending of this large section with clear and very strong references to *the lordship of Christ* (5, 1; 8, 39), show that this aspect is also crucial for Paul’s argument²⁵. Through the death and resurrection of Jesus Christ, God has unambiguously shown his *grace* and *love* and has proven his faithfulness/righteousness. Now, because Jesus is Lord, the entirety of human life and of creation is under the sphere of God’s declared love, and nothing can change that state of affairs. This assurance and confidence that the believer can have “in Christ” is one of the main points Paul makes in this section. However, Paul highlights also the implications of the lordship of Christ for the life of each individual believer and of the Christian community in the world: it is by showing their ultimate loyalty to the true Lord of the world, Jesus Christ, loyalty expressed “not least by their unity across traditional ethnic and cultural lines”, that the believers in Rome are able to extend the rule of Jesus²⁶.

²⁴ Douglas Campbell makes this point forcefully. He emphasizes that we should keep in mind all the actors of the story. He states: “... in speaking of a story of Jesus in Paul’s theology in Romans 8, it is imperative in my view not to limit the story to that specific actor, important as he is, but to grasp that any such story is simultaneously a story of God the Father, of the Spirit of God, and of the incorporation of people into that story. *To lose sight of any one of these aspects is to falsify our account of this story as Paul articulates it*”. “Story of Jesus in Romans”, p. 107 (*italics in the original*).

²⁵ A. Katherine GRIEB, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God’s Righteousness*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 2002, p. 3.

²⁶ N.T. WRIGHT, “Paul and Caesar: A New Reading of Romans,” in: Craig BARTHOLOBEW et al. (ed.), *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*, Paternoster Press, Carlisle, 2002, p. 181.

Another crucial aspect which Paul highlights about Christ is his *faithfulness and obedience*. In a careful study of all the references to “Jesus” in Romans, Leander Keck set himself “to distinguish the Christ assumed to be known in Rome from the “Jesus” Paul’s argument requires,”²⁷ and concludes that the distinctive emphasis in Romans presents “Jesus” as “faithful and obedient to God.”²⁸ This is significant indeed and, as we will see, supports our analysis of the story of Christ and of the incorporation of the believers in this story. Finally, there is a very close link in these chapters between *the gospel*, the theme of *peace and reconciliation*, and the believer’s life *in Christ*. Richard Longenecker puts forward an attractive argument that the letter to the Romans, or its major thrust, could be understood as Paul’s offer of a “spiritual gift” (1:11) to the believers in Rome, with Paul’s unique contribution found in Romans 5-8.²⁹ In other words, Paul wishes to strengthen the believers in Rome by sharing with them his understanding of the gospel – as he again makes plain in his doxology: “to him who is able to strengthen you according to *my gospel* and the preaching of Jesus Christ” (16:25). Thus, the entire focus of the letter, contends Longenecker, is to be found in the chapters 5-8, which highlight the unique Pauline themes “of ‘peace’ and ‘reconciliation’ with God, the antithesis of ‘death’ and ‘life,’ and the relationships of being ‘in Christ’ and ‘in the Spirit.’”³⁰

If Tobin is right that some believers in Rome were “anxious” about losing the law as their only guide to ethics, then the story of Christ offers them a model (and a shape) which they could follow, and a complex dynamic in which they find themselves as the new people of God, “in Christ,” empowered for a new life.³¹ By using the story of Christ, Paul is drawing the readers into this new story: not simply into what God has done in Christ, but into what he continues to do with all of those “in Christ.” For a full and detailed narrative analysis of the story of Christ and reconciliation in Romans 5-8 I can only point you to my work on the *Social Significance of Reconciliation in Paul’s Theology: Narratives Readings in Romans*³².

²⁷ Leander E. KECK, “Jesus’ in Romans”, in: *Journal of Biblical Literature*, CVIII (1989), 3, p. 444.

²⁸ L.E. KECK, “Jesus’ in Romans”, p. 444.

²⁹ Richard N. LONGENECKER, “The Focus of Romans: The Central Role of 5:1-8:39 in the Argument of the Letter”, in: Sven K. SODERLUND, N.T. WRIGHT (ed.), *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, pp. 49-69.

³⁰ R.N. LONGENECKER, “Focus of Romans”, p. 50.

³¹ T.H. TOBIN, *Paul’s Rhetoric*, pp. 11, 155-160.

³² Corneliu CONSTANTINEANU, *Social Significance of Reconciliation in Paul’s Theology: Narratives Readings in Romans*, T&T Clark Continuum, London/New York, 2010.

Rezumat: Interpretare narativă în scrierile pauline (II): referințe hristologice și elemente narative în *Romani* 5-8

E
O
L
O
G
I
C
E

Articolul „Narrative interpretation in the Pauline writings (II): Christological references and narrative motifs in Romans 5-8” construiește pe metoda narativă de interpretare în scrierile pauline și oferă o analiză exegetică a pasajului din *Epistola către Romani* 5-8, cu un accent deosebit pus pe referințele hristologice și elementele narative din acel text biblic.

În lumina argumentului Apostolului Pavel pentru dinamica complexă prin care credințioșii sunt incluși „în Hristos”, prin Botez, semnificând o împărtășire și participare reală a credințioșilor în aceeași narațiune hristică, acest studiu arată modul în care Apostolul Pavel folosește anumite referințe hristologice și elemente narative din istoria răscumpărătoare a lui Hristos tocmai pentru a-și atinge și susține scopul propus. Mai exact, prin includerea cititorilor epistolei în narațiunea reconcilierii divine prin Hristos, Apostolul Pavel dorește să ilustreze adevărul că ei sunt acum o parte integrantă din istoria în curs de desfășurare prin care Dumnezeu continuă să împace lumea cu Sine.

Articolul începe cu o discuție scurtă despre contextul general al *Epistolei către Romani* urmată de o prezentare succintă a argumentului teologic al capitolelor 5-8 în structura epistolei, după care începe exegeza propriu-zisă. Din analiza atentă a textului reiese clar că apostolul folosește anumite elemente din narațiunea lui Hristos la care face dese aluzii: 4:24-25; 5:6-11, 15-21 (vv. 17, 19, 21); 6:3-11 (vv. 4, 7, 9); 7:4; 8:3, 31-39 (vv. 29, 32). Cel mai clar și des folosit element din narațiune lui Hristos este cel referitor la *moartea Sa*, care este prezentată atât ca o expresie a *iubirii divine*, cât și ca *dăruirea de sine* și voită a lui Hristos pentru umanitate. Reconcilierea rezultată astfel a fost un *har*, un *dar* nemeritat oferit celor răzvrățiți. Hristos este prezentat, de asemenea, ca *Domn* al întregii realități, ceea ce oferă încredere credințioșilor care trec prin persecuții și dificultăți. Un alt element narativ crucial pe care Apostolul Pavel îl accentuează este *ascultarea* lui Hristos. Aceasta este prezentată în contrast cu neascultarea lui Adam prin care a intrat păcatul în lume. Iisus, al doilea Adam, a fost însă ascultător în toate lucrurile față de Dumnezeu și a adus astfel răscumpărarea întregii creații.

Argumentul propus de autor în acest articol este acela că Apostolul Pavel folosește în mod intenționat narațiunea lui Hristos, în special acele aspecte din narațiune care descriu dragostea lui Hristos și dăruirea de sine, credințioșia și ascultarea Sa, tocmai pentru a le oferi credințioșilor din Roma un model de urmat și o bază nouă pentru viața lor. Apostolul Pavel le arată că, în virtutea încorporării credințioșilor „în Hristos”, ei sunt acum parte din aceeași narațiune/istorie a răscumpărării lumii și că sunt împuterniciți să trăiască o viață nouă ca popor al lui Dumnezeu. În felul acesta, se arată cum narațiunea lui Hristos este folosită de Apostol pentru formarea morală a comunității, pentru modelarea identității, valorilor și a practicilor credințioșilor din Roma, în lumina a ceea ce a făcut Hristos. Narațiunea lui Hristos funcționează ca fundament pentru răscumpărare, dar și ca model pentru viața nouă a credințioșilor.

Pr. Ioan C. TEȘU

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” - Iași

METAFIZICA SUFERINȚEI

Keywords: *illness, suffering, passion, salvation, patience, perfection.*

Abstract

Prezentul studiu încearcă să prezinte învățătura Părinților duhovnicești ai Spiritualității Ortodoxe referitoare la sensurile profunde ale necazurilor și suferințelor prezente, ale încercărilor și pătimirilor „fără de voie”, de care omul are parte, uneori, chiar din zorii vieții sale. Dincolo de a fi dovezi ale „mâniei” sau ale „bătăii” din partea lui Dumnezeu, acestea poartă în ele înțelesuri ascunse adânci, descoperite prin credință, în relație cu Dumnezeu și cu înalta lume spirituală, și conducând spre purtarea lor cu demnitate spirituală și noblețe sufletească. Expresie a „tainei iubirii milostive a lui Dumnezeu” față de om, adevărată „mucenicie a conștiinței”, suferința este un „dascăl bun”, o „școală a virtuților creștine”, pentru că prin răbdarea lor cu nădejde statornică în ajutorul lui Dumnezeu acestea devin forme ale pocăinței și întoarcerii la viața virtuoasă, mijloace de vindecare, de sporire și de exersare duhovnicească.

Greu de înțeles și mai ales de suportat sau de răbdat, suferințele, necazurile și bolile poartă în ele *sensuri ascunse profunde*, din a căror descifrare omul se poate folosi atât în ceea ce privește conduita imediată față de ele, dar și în privința folosului lor veșnic¹. Fiind niște *semnale de alertă*², durerile și suferințele

¹ Ni se pare extrem de îndreptățită afirmația potrivit căreia „discursul despre suferință e una, suferința trăită, experimentată, este cu totul altceva, și cine este lovit de suferință nu mai are chef să țină discursuri despre suferință. Și nu numai că nu are chef să țină discursuri despre suferință, dar își dă seama cât de zadarnice, cât de false sunt cuvintele despre suferință” (Pr. Claudiu DUMEA, *Misterul suferinței*, Sapienția, Iași, 2005, p. 9). Inventariind pozițiile ortodoxe față de problema suferinței și a bolii, *Jean-Claude Larchet* arată că: „Unii teologi ortodocși subliniază valoarea duhovnicească a suferinței (Harakas, 1990; Breck, 1999); alții, raportându-se la învățătura Părinților răsăriteni – care se deosebește net de tradiția gândirii apusene, de inspirație augustiniană –, consideră că suferința nu ține de planul lui Dumnezeu cu privire la om; suferința nu are valoare în sine; ea nu mântuiește aprioric, ci poate chiar să dezumanizeze și să-l împingă pe om la rău; ea nu trebuie deci nici căutată cu dinadinsul și nici întreținută. Însă, atunci când nu poate fi evitată, ea trebuie asumată creștinește, pentru a trage din ea folos duhovnicesc, urmându-l în aceasta lui Hristos, Care prin acceptarea patimilor a transfigurat suferința (Larchet, 1999). Medicina este, deci, datoare să lupte împotriva suferinței, să o aline și s-o înlăture cu totul, veghind însă ca bolnavul să-și păstreze starea de conștiință. Folosirea unui drog ca morfina, în această situație; nu suscită nici o obiecție” (Jean-Claude LARCHET, *Creștinul în fața bolii, suferinței și morții*, trad. din limba franceză de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2004, p. 39).

le omenești ridică în mintea și în sufletul încercat numeroase întrebări și dileme: de ce a fost ales tocmai el sau căror fapte ori evenimente se datorează aceasta; de ce au venit asupra sa chiar în acel moment, un moment pe care îl consideră oricum a fi prea timpuriu, indiferent de vârsta fragedă sau înaintată la care ele apar; care sunt mijloacele de îndepărtare a lor sau care trebuie să fie conduita sa în fața durerii, a bolii, a suferinței?

Întreaga literatură duhovnicească socotește suferințele și bolile a fi expresie a „tainei iubirii milostive a lui Dumnezeu” față de om, pe care vrea să îl îndrume către mântuirea sufletului, prin *evenimente fericite* sau, în mod extrem, prin *împrejurări existențiale dificile*. În toate evenimentele vieții prezente, fie fericite, fie triste, ne vorbește același Dumnezeu, care încearcă, fie prin primele, fie prin cele din urmă, să Se apropie de noi, să ne descopere adevărata cale, care conduce spre mântuire și fericirea veșnică, și să ne susțină în parcurgerea ei. Dacă momentele și realitățile pozitive ale vieții constituie o cale binecuvântată de cunoaștere a Părintelui Ceresc, evenimentele dramatice din viața noastră reprezintă o formă dureroasă, experimentală și existențială de aflare a sensului adevărat al vieții – acela de pregătire pentru viața viitoare și veșnică. Durerile, bolile și suferințele, necazurile, încercările și pătimirile „fără de voie”, dincolo de a fi expresii ale „mâniei lui Dumnezeu” sau pedepse din partea Sa, constituie forme de manifestare ale iubirii Sale milostive, forme de „certare” iconomică și pedagogică din partea lui Dumnezeu, care «nu se dorește moartea celui păcătos» (Iz. 18,23), ci vrea ca acesta «să se întoarcă și să fie viu» (Iz. 18,23). Mai presus de toate, atunci când creștinul suferind le înțelege *înaltul rost curățitor* sau *expiatoriu și mântuitor*, din cale negativă de descoperire a iubirii infinite și a atotînțelepciunii Sale, „situațiile-limită”, experiențele dramatice și dureroase devin mijloc de îmbunătățire morală, cale spre mântuire, izvor al pocăinței, semn al *alegerii extraordinare* din partea lui Dumnezeu, spre sănătatea sufletească și răsplătă veșnică.

Ele nu sunt dorite, nici voite de Dumnezeu, ci au pătruns în firea celor create și în viața omului, singura ființă care are conștiința reflexivă a suferinței sale, amplificându-i sau diminuându-i apăsarea, în funcție de convingerile sale morale. Din acest motiv, întreaga spiritualitate ortodoxă ne recomandă să nu le căutăm și să nu le cerem, însă, în momentul în care vor pătrunde în viața noastră, zguduindu-ne profund întreaga ființă – trup și suflet –, „să facem filosofia lor”, adică să încercăm să le înlăturăm, iar când aceasta a devenit deja imposibil, să căutăm să le depășim în plan spiritual, să le smulgem și să le exploatăm sensul lor mântuitor, chiar dacă aceasta se petrece pe fondul subțierii, slăbirii și al șu-

² Nu doar teologia, ci și medicina contemporană a început să redescopere sensurile profunde ale bolii, inclusiv prin publicarea unor lucrări de frontieră, precum: Reudiger DAHLKE, *Boala ca șansă. Cum să descifrăm mesajul ascuns al bolii*, trad. din limba germană de Daniela Ștefănescu, Ed. TREI, București, 2008 sau Gh. BADIU, *Durerea, prieten sau dușman?*, Ed. Medicală, București, 1986.

brezirii puterilor trupești. Durerea, suferința, boala pot fi considerate a fi un dușman al vieții noastre, nedorit și nepofit, dar care se insinuează și pătrunde în ea, uneori atunci când suntem cel mai puțin pregătiți pentru o astfel de „vizită”, însă ceea ce face credința ortodoxă este să încerce să îl ajute pe om să facă din acest dușman, dacă nu un prieten, măcar un aliat cu care călătorește alături pe calea strămtă a mântuirii. Uneori i-o ia înainte acesta (atunci când durerea pare mai mare decât puterea de suportare a celui încercat), alteori cel bolnav îl depășește prin răbdare și nădejde, însă vor merge împreună până la porțile veșniciei, acolo unde va înceta orice durere trupească, sufletul luându-și plata ostanelilor și a răbdării sale, sau, dimpotrivă, osânda pentru revolta, nemulțumirea și neînțelegera valorii mântuitoare a încercărilor sale.

Din *Viața Sfântului Antonie cel Mare* aflăm că este mai potrivit ca omul să nu încerce să descoase în mari amănunte cauzele suferințelor, ca nu cumva să cadă în tristețe și în revoltă, ci să și le asume și să caute să desprindă *folosul lor duhovnicesc*. Dacă totuși încearcă să afle rațiunile lor ultime, aceasta nu trebuie să aibă ca scop îndreptățirea de sine, ci, dimpotrivă, învinovățirea pentru lipsa de cumpătare și discernământ, pentru neorânduiala sa lăuntrică și din deprinderile sale de viață, identificate adesea între cauzele bolilor și ale suferințelor. În scrierile duhovnicești ortodoxe, descoperim o multitudine de *scopuri și sensuri ale încercărilor din viața omului*. Câteva din rațiunile profunde ale suferințelor, bolilor și necazurilor – trupești și sufletești –, din care omul gustă în viața sa, uneori chiar din zorii ei, așa cum sunt ele trăite și descrise de Părinții de Dumnezeu inspirați ai spiritualității ortodoxe, caută să le evidențieze și prezentele considerații, în speranța unui real folos sufletesc.

Rostul sau scopul pătimirilor „fără de voie”

Scopul general al acestor „pățimiri” fără de voie, potrivit Sfinților Părinți, îl constituie *întoarcerea de la păcat la virtute, redobândirea sănătății sufletești*, prin lucrarea faptelor bune, și *primirea de răsplată veșnică*. Rostul lor este ca, prin slăbiciunile și durerile trupului, să se obțină sănătatea sufletului, prin cele vremelnice dureroase, cele veșnic fericite. Considerând că rostul acestor încercări este «să ne trezească atunci când moțăm, să ne deștepte și să ne facă mai cu băgare de seamă»³, Sf. Ioan Gură de Aur identifică un întreit scop al acestora: 1) *exersarea și dezvoltarea puterilor trupești și sufletești*; 2) *ruperea deplină de păcat*; 3) *dobândirea mântuirii sau a fericirii veșnice*⁴. Sf. Maxim Mărturisitorul

³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Predici despre statui. Partea a II-a*, Predica a XIV-a, trad. din original de Șt. Bezdechi, Ed. Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noului Severin, 1938, p. 59.

⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în limba franceză de Jean Doublet, trad. în limba română de Diac. Gheorghe Băbuș, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 289: «Dumnezeu urmărește un întreit scop în ispitirile noastre. Prin ele noi ne dezvoltăm energia noastră și noi înșelăm forțele noastre. Prin ele ni se oferă o ocazie strălucită de a arăta cerului și pământului ruptura noastră cu diavolul și unirea noastră de neatins cu

socotește «durerea conformă cu rațiunea»⁵ a fi un «antidot»⁶, urmare a căutării de către om a plăcerii. Durerea, consideră el, este «o datorie pe care trebuie să o plătească în chip natural»⁷ omul, spre a dobândi *nepățimirea* sau *detașarea sa deplină de plăcerile cele păcătoase*. Această durere «usucă veninul plăcerii de mai înainte»⁸, adică plăcerea iluzorie pe care a produs-o păcatul. Prin aceasta, durerile și suferințele trupești sunt *stăvilă împotriva păcatelor săvârșite* și în a căror robie a căzut omul, dar, în același timp, și împotriva unor păcate și mai mari. În acest mod, spune Sf. Ioan Gură de Aur, Dumnezeu, atunci când ne pedesește, nu o face «pentru păcatele trecute, ci pentru a ne îndrepta pe viitor»⁹. Prin primirea acestor încercări, «păcatul e vestejit»¹⁰, iar prin răbdare până la capăt, «e ars deplin»¹¹.

Sf. Maxim Mărturisitorul, în scrierea sa *Cuvânt ascetic*, recunoaște un *rol pedagogic profund* al necazurilor și suferințelor, considerând că prezența acestora în viața noastră are ca scop: a) *îndrumarea noastră spre eliberarea de păcatele în care am trăit până în acel moment*; b) «îndreptarea atenției prezente»¹², adică *dobândirea discernământului duhovnicesc și stăruirea în trezvie* și c) *ocolirea păcatelor viitoare*, în care am putea cădea, dacă am fi deplin sănătoși¹³. Atunci când sunt *efecte ale unor păcate personale*, suferințele se dovedesc a avea un *rol curățitor*, fiind un dascăl bun și neamăgitor către adevărata cale și stare de autentică sănătate – virtuțile. Prin nenorocirile și suferințele din viața prezentă, învață același Sf. Ioan Gură de Aur, se «taie o mare parte din

Dumnezeu. Ele sunt, în sfârșit, cele care ne arată mărimea și prețul cuceririi veșnice a cărei condiție sunt ele».

⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 61: E vremea să înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu, în Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, trad., introd. și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Harisma, București, 1994, p. 337.

⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 6...*, p. 337.

⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 6...*, p. 337.

⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 26: Nabucodonosor, sluga Domnului...*, p. 105.

⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *E primejdios lucru pentru un predicator și pentru ascultători ca predicatorul să predice pe placul ascultătorilor. Folositor lucru și semn de foarte mare dreptate e osândirea propriilor păcate*, V, în vol.: *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. din limba greacă și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 470.

¹⁰ TALASIE LIBIANUL, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, în: *Filocalia...*, volumul IV, p. 33.

¹¹ TALASIE LIBIANUL, *Despre dragoste, înfrânare...*, p. 33.

¹² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. II, trad., introd. și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Harisma, București, 1993, p. 37.

¹³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic...*, pp. 37-38.

chinurile de dincolo»¹⁴, căci, prin pedepsirea trupului, i se dă sănătate sufletului, adică părții celei mai nobile din om¹⁵.

Sf. Simeon Noul Teolog ne îndeamnă să fim pregătiți moral oricând spre a primi necazuri, boli și suferințe, mulțumind lui Dumnezeu, pentru că acestea ne *aduc izbăvire de multe datorii* ce le avem față de El, din cauza păcatelor pe care le săvârșim¹⁶. Astfel, durerile și necazurile sunt un fel de *readucere forțată la virtute*, pentru cei care au părăsit-o de bunăvoie¹⁷ și au ales păcatul și plăcerile cu care acesta i-a ispitit și amăgit. Contribuind la redescoperirea virtuților și a adevăratei vieți, suferințele conduc la *intensificarea nevoințelor și a eforturilor duhovnicești*.

«Cunoști și-ți amintește cum trăiai mai înainte, înainte de încercarea aceasta – spune Sfântul Ioan Hrisostom –. Cercetează bine felul tău de viețuire din vremea aceia și compară-l cu acesta, pe care-l duci după ce-a venit încercarea peste tine, și vei vedea folosul pe care îl ai de pe urma acestei încheștări cu demonul. Acum postul tău e mai aspru, privegherile tale mai îndelungi, dragostea ta de a citi mai mare și rugăciunea mai stăruitoare; seriozitatea și smerenia ta, cu totul deosebite»¹⁸.

Prin aceasta, încercările sunt *adevărate căi de redobândire a stării de sănătate spirituală*, pe care omul a pierdut-o prin îmbolnăvirea și orbirea, prin vătămarea sa ontologică produsă de păcate și de patimi. Fiind *mijloace de luptă împotriva păcatelor* – reale „boli ale sufletului” și a patimilor – „cancerul vieții spirituale”, necazurile și suferințele sunt, în același timp, o *cale de aducere aminte de Dumnezeu*, de poruncile pe care ni le-a dat și de promisiunile făcute celor ce le împlinesc, *mijloace de apropiere de Părintele Ceresc*, de conștientizare și simțire a existenței și lucrării Lui în lume, a prezenței Sale în viața și în sufletul celui suferind. Sf. Marcu Ascetul, considerând că «desăvârșirea este ascunsă în crucea lui Hristos»¹⁹, învață că «întâmplarea dureroasă face pe înțelept să-și aducă aminte de Dumnezeu și întristează pe măsura ei pe cel ce a uitat de Dumnezeu»²⁰. «Orice suferință fără voie să te învețe să-ți aduci aminte de Dum-

¹⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre necazuri și biruirea tristeții (I). Către Staghirie, ascetul care era chinuit de demon. Cuvânt de sfătuire*, în volumul *Despre mărghinita putere a diavolului Despre căință Despre necazuri și biruirea tristeții*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 125.

¹⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, trad. din limba franceză de Diac. Gheorghe Băbuț, Ed. Pelerinul Român, Satu Mare, 1997, p. 179.

¹⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete morale ale lui Simeon Evlaviosul*, în *Filocalia...*, vol. VI, p. 101.

¹⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 26...*, p. 105.

¹⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre necazuri și biruirea tristeții (I). Către Staghirie...*, p. 155.

¹⁹ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, 31, în: *Filocalia...*, vol. I, p. 288.

²⁰ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească...*, p. 291.

nezeu, spune același Părinte filocalic; în acest caz, nu-ți va lipsi prilejul spre pocăință²¹. Dacă *necazurile redeșteaptă conștiința noastră și ne readuc aminte de Dumnezeu*, refuzul, respingerea sau împotrivirea față de ele produc uitarea Lui, ori, după aceiași Părinți duhovnicești, uitarea lui Dumnezeu, necredința, necunoașterea sau ignorarea ei, sunt bolile cele mai grave ale sufletului și, totodată, „cei trei uriași ai patimilor”, originea și cauza tuturor relelor și durerilor din lume. Înfruntând necazurile prezente, creștinul înlătură relele viitoare și pedepsele pentru ele. Iar atunci când vin asupra noastră, nu trebuie să problematizăm sau să teoretizăm, să speculăm sau să raționalizăm, ci să ni le asumăm și să încercăm să le depășim, atât în plan trupesc, dar mai ales sufleteș, spre veșnică răsplată.

Același Sf. Marcu Ascetul consideră «reaua pătimire» drept «cale a Apostolilor»²² și ne recomandă ca, atunci când au venit necazurile, să nu întrebăm de ce sau prin cine au venit, nici să ne revoltăm și încrâncenăm, ci să le primim «cu mulțumire, fără întristare și fără pomenirea răului»²³, căci, «cel ce se împotrivesc necazurilor se războiește fără să știe cu porunca lui Dumnezeu»²⁴, odată ce Mântuitorul Însuși ne încredințează că «în lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea» (Ioan 16,33). Reală «mucenie a conștiinței»²⁵, *necazurile constituie o probă a iubirii noastre de Dumnezeu*, de viața veșnică și de bunurile viitoare, căci «în necazuri și-au dovedit sfinții dragostea de Hristos și nu în tihnă»²⁶. Dacă până la venirea necazurilor, omul se roagă exterior, ca un străin, odată cu luarea pe umeri a acestei cruci «de fiecare zi»²⁷, creștinul se adresează lui Dumnezeu ca un fiu către Tatăl său iubitor, capabil să-și sacrifice și să-și ofere viața sa, nu doar bunurile personale, pentru viața, sănătatea și fericirea copiilor săi iubiți. Pentru răbdarea și nădejdea sa, el și-L va face pe Dumnezeu „ca pe un datornic”, iar plata din partea Acestuia nu va întârzia la infinit să se arate, ștergând lacrimile cele mai grele, vindecând și tămăduind rănilor și durerile trupești și sufletești cele mai apăsătoare. Sfântul Maxim consideră că necazurile constituie o *formă de slăvire a lui Dumnezeu*, dar nu prin cuvinte, ci prin viața însăși, prin dureri, osteneli și pătimiri, atrăgându-și răsplată veșnică²⁸. Sf. Ioan Gură de Aur apreciază că *necazurile și încercările îl înțelepțesc pe om și îl fac filosof*.

²¹ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească...*, p. 291.

²² SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, în: *Filocalia...*, vol. I, p. 334.

²³ SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce cred...*, p. 338.

²⁴ SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce cred...*, p. 338.

²⁵ SF. PETRU DAMASCHINUL, *Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin. Cartea a doua. Cuvântul XXIV: Despre simțirea inimii*, în: *Filocalia...*, vol. V, p. 274.

²⁶ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoiță. Cuvântul XVI: Despre felul virtuților*, în: *Filocalia...*, vol: X, p. 85.

²⁷ S SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoiță. Cuvântul IV. Despre poftirea lumii...*, p. 42.

²⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice. Suta a doua, 72*, în: *Filocalia...*, vol: II, p. 203.

«De mare folos ne este chiar aici, spune el, în această viață pământească, necazul, pentru că ne face sufletul mai înțelept și mai filosof; dar după această viață necazul ne pricinuieste în viața viitoare mii și mii de bunătăți nu egale cu ostenele și durerile, ci cu mult mai mari, calitativ și cantitativ, decât necazurile de aici»²⁹.

Necazurile sunt, potrivit aceluiași Sfânt Părinte, «dascăl bun»³⁰, «care ne învață să prețuim lucrurile de care ne bucuram mai înainte»³¹, «laboratorul care îl pregătește pe om să abordeze corect durerile cele fără de voie și, în final, moartea însăși»³². Suferința ne face *mai receptivi față de realitățile spirituale ale vieții și față de bucuriile lumii viitoare*. Ea este o autentică „școală a virtuții”, un „laborator al pregătirii mântuirii”, pentru că sufletul sensibilizat de dureri și suferințe se smerește și, astfel, devine mai deschis față de harul lui Dumnezeu, mai înclinat spre sensurile mistice profunde ale vieții, mai încrezător în bucuriile viitoare.

«Durerea, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, are, în ideea ei, un alt destin; ea dezvoltă în noi toate virtuțile, ea înmoaie puternic sufletele noastre, ea stinge cele mai arzătoare poftă ale noastre. În sfârșit, al treilea rod al durerii este că ea ne face să nu fim încântați de această lume și ne face să aspirăm la ceruri»³³.

Suferințele prezente, înfruntate și depășite în spiritul moralei și al virtuților creștine, clădesc și întăresc credința³⁴, îi dau sufletului încredere tot mai puternică în certitudinea dobândirii mântuirii, «sunt amanetul unei răsplătiri mai îmbelșugate»³⁵, decât toate plăcerile și bunurile pe care și le-ar fi putut omul procura și acumula în această viață, dacă ar fi fost deplin sănătos. Într-o exprimare concisă, Sf. Ioan Gură de Aur spune că «suferințele și necazurile ne sunt de folos fie că suntem drepți, fie că suntem păcătoși. Dacă suntem drepți, ca să ne facă mai străluciți, dacă suntem păcătoși, ca să ne cumințească și să ne ușureze

²⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt despre învierea morților*, IV, în: vol. *Predici la sărbători împărătești...*, p. 125.

³⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt despre învierea morților...*, p. 125.

³¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt despre învierea morților...*, p. 125.

³² GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creștină. II. Omul și Dumnezeu. Omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. de Diac. Drd. Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 488.

³³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Bogățiile oratorice...*, p. 411.

³⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia IX, trad. de PS Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălescu și Cristina Untea, Ed. Christiana, București, 2005, p. 154.

³⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Primele patru omilii despre statui*, Omilia I..., p. 29.

pedeapsa de dincolo»³⁶. Durerile și suferințele, necazurile și încercările sunt «răscumpărarea păcatelor pe care le-am săvârșit»³⁷. Ele au ca rost, pe de o parte, spălarea păcatelor, ștergerea și iertarea fărădelegilor personale; iar, pe de altă parte și după ce își vor fi împlinit primul rost, primirea cununilor cerești, căci, «cu cât mai mare este suferința, cu atât mai slăvită este și cununa răsplătirii»³⁸. Pentru cei păcătoși, *necazurile aduc iertarea fărădelegilor săvârșite*, iar pentru cei virtuoși și drepecți, «răbdarea în suferința este o cunună strălucită, care lucește mai lăminat decât soarele»³⁹. Pe măsură ce se îndesesc și se măresc necazurile prezente, se adună și răsplata viitoare, se înmulțesc și se înfrumusețază cununile cu care va fi încoronat sufletul, pentru virtuțile sale⁴⁰.

Limitele încercărilor

Durerea și suferința alterează profund conștiința. Atunci când vine asupra omului, în mintea lui răsar numeroase și frământătoare întrebări: De ce chiar el? De ce chiar atunci? Cât va mai dura? Cum se va sfârși? În plus, *capacitatea de a suporta durerea* diferă de la o persoană la alta, fiind covârșitor influențată de structura ei psihologică, de temperamentul și de caracterul ei, precum și de convingerile sale de natură spirituală. Studiile medicale demonstrează faptul că *femeile sunt capabile să suporte o durere mult mai mare decât bărbații* și aceasta pentru că însăși condiția de femeie conține o anume cantitate de suferință. Ea este mult mai familiarizată cu aceasta decât bărbatul, gustând periodic din ea, așa cum se întâmplă în perioada „curățirii sale lunare”, dar mai ales atunci când naște. Sf. Ap. Pavel are profundă dreptate atunci când spune că femeia însărcinată trece prin mari chinuri și dureri, până să nască, dar, odată ce a adus pe lume o făptură nouă, copilul, uită de toate, căci, strângându-l la pieptul ei, lacrimile ei de durere se prefac în lacrimi de fericire.

Un fapt obiectiv la fel de adevărat este acela că *oamenii au grade de toleranță sau de suportabilitate diferite* și în funcție de experiența lor de viață, de maturitatea lor duhovnicească, de situațiile legate de bolile altora, precum și de suferințele personale⁴¹. Cel care nu a cunoscut anterior boala sau suferința,

³⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre mărghina putere a diavolului*, Omilia I, 8..., p. 26.

³⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții*, trad. de Cristian Spătărelu și Daniela Filioleanu, Ed. Egumenița, s.l, s.a., p. 333.

³⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Duminica a 31-a după Cincizecime*, în vol.: *Predici la duminici și sărbători*, trad. și orânduite după Duminicile și sărbătorile anuale ale Bisericii Ortodoxe de Episcopul de Roman - Melchisedek, ed. a II-a, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 194.

³⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Duminica a 31-a după Cincizecime...*, p. 194.

⁴⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Primele patru omilii despre statui*, Omilia I..., p. 24.

⁴¹ Algeziologia, știința durerii, definind durerea a fi „o experiență senzorială și emoțională dezagreabilă, dată de o leziune tisulară veritabilă sau potențială sau de o descriere cu termeni ce se referă la o asemenea leziune” (Ostin C. MUNGIU, *Algeziologie generală*, ed. a II-a (revizuită și adăugită), Ed. Dan, Iași, 2007, p. 7), vorbește despre un „prag de toleranță a

în propria sa ființă, este tentat ca, atunci când asupra sa se abate o astfel de încercare, fie ea ușoară și trecătoare, să îi supradimensioneze, să îi exagereze intensitatea, considerându-se un damnat fără motiv. Cei care, însă, s-au obișnuit cu boala, care s-au familiarizat cu suferința, ajung să o considere ca și un membru al familiei sau măcar al existenței lor, o cunoștință foarte apropiată, o prezență intimă. O persoană care a trecut prin numeroase traumatisme fizice sau spirituale, care a primit tratamente și s-a supus unor terapii, are, de obicei, o mai mare rezistență în fața durerii, o mai mare putere de a accepta și suporta boala. În suferința cronică și mai ales în boala oncologică poți întâlni numeroase persoane a căror dureri sunt la pragul dintre viață și moarte, dar care, cu mult eroism moral, se bucură de fiecare clipă de viață în plus și sunt mulțumite chiar și pentru câteva clipe în care durerea se mai îmblânzește, până la o intensitate oricum greu de imaginat, nu doar de suportat, de către cel care nu cunoaște cu adevărat boala.

Pe măsură ce omul *se adâncește în purtarea suferinței sale*, se produce un paradox, în sensul că i se lărgește capacitatea de a o suporta. Pentru un astfel de om, *fiecare etapă a bolii, dincolo de o nouă cantitate de suferință, este o nouă treaptă spirituală*, o nouă victorie asupra sa și asupra bolii sale. Cu fiecare nouă suferință sunt, parcă, duse mai departe limitele firii și, ceea ce este absolut surprinzător este faptul că, pe măsura diminuării puterilor fizice, dar, parcă, a dezvoltării celor spirituale, omul își descoperă noi capacități, necunoscute lui atunci când era sănătos. *Suferința îl întoarce pe om la rădăcinile sale ontologice, la sinele său profund, la structura sa arhetipală, îl pune în dialog sincer cu sine însuși.* Sinele acesta, *purificat de suferință și restaurat prin pocăință*, are ocazia să Îl redescopere pe Dumnezeu, Cel pe Care Îl poartă în adâncul sufletului său și pe Care L-a ignorat constant, ceea ce l-a condus la durerile sale. Suferința este o „venire în sine”, o reîntoarcere la noi înșine, o aplecare asupra propriei persoane, de care omul se îndepărtase atunci când toate păreau a-i merge bine. Reîntors și restrâns la firescul său și al tuturor, omul are astfel ocazia să se descopere pe sine la modul autentic, iar întrucât el este un *inel de legătură între cele două lumi* – cea materială și cea spirituală, care se caută una pe alta – și întrucât *existența sa nu poate fi împlinită decât în relație cu Dumnezeu*, Creatorul și Arhetipul său, are ocazia să Îl redescopere pe Dumnezeu, în adâncul sufletului său. Restabilit și reasezat în matca sa ontologică, în granițele ființei sale, în limitele firii proprii, *omul aflat în suferință ajunge să dobândească despre sine o cunoaștere existențială obiectivă, cât mai aproape de esența sa.* Și,

durerii”, cu sensul de „intensitatea maximă a unui stimul dureros care provoacă durere unui subiect care este pregătit să-l tolereze” (Dr. I. CRISTEA, *Terapia durerii*, Ed. Medicală, București, 1996, p. 5). Capacitatea de suportabilitate sau pragul de toleranță, marcând comportamentul față de durere, ține de personalitatea celui suferind, de nivelul său educațional și cultural, de condițiile sociale și economice, de experiențele dureroase anterioare (Prof. dr. doc. C. ARSENI, Dr. I. OPRESCU, *Durerea*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1982, p. 193), și, în mod fundamental, de convingerile sale spirituale și religioase.

pentru că boala *deschide un câmp larg sensibilității*, îl apropie mai ușor pe om de Dumnezeu. Sufletul celui bolnav îl caută pe Dumnezeu pretutindeni, Îl strigă cu mai multă tărie și stăruință, Îl găsește mai repede și se apropie de El cu mai multă ușurință. Într-un fel Îl poți afla pe Dumnezeu, prin bucurii și împliniri și cu o altă deschidere sufletească Îl găsești alături de tine, în clipele de încercare, durere și suferință.

Omului bolnav îi este de mare folos să conștientizeze *prezența lui Dumnezeu*, alături de el, nu doar prin darurile pe care i le oferă, dar și în clipele de cumpănă și de necaz. Chiar și atunci când pare absent, chiar și atunci când pare mut și surd, neputincios sau indiferent față de suferința noastră, El este alături de noi, veghind, într-un fel sau altul, la ușurarea stării noastre generale, la restabilirea sănătății noastre sufletești, chiar și cu prețul unei dureri trupești, la mântuirea noastră. Sf. Isaac Sirul vorbește despre un «dar» special, pe care îl primește omul în necazuri și suferință. Încercând să răspundă la întrebarea: Care este, deci, mai înainte: încercarea și apoi darul sau întâi darul și după el încercarea?, este ferm convins că, *în atotștiința Sa, Dumnezeu nu supune omul la încercări sau probe inutile și fără a-i oferi acestuia puterea de a le înfrunta*. Astfel, El dă sufletului, în ascuns, «o mărire peste măsura lui»⁴². Sfântul Părinte numește această putere «duhul harului»⁴³, pe care omul îl primește înainte de a fi încercat. Totodată, consideră Sf. Isaac Sirul, *încercările sunt proporționale cu harul*, în sensul că «după măsura harului aduce Dumnezeu peste suflet necazurile altor încercări»⁴⁴. Pe măsura primirii și răbdării acestora, este și alinarea, «pe măsura întristării e și mângâierea»⁴⁵. Darul acesta special este *darul răbdării în pătimiri* și el este oferit de Dumnezeu tuturor celor ce suferă, în virtutea bunătății și a milostivirii Sale. Fiecare lucrare a lui Dumnezeu definește un atribut al Său, iar acesta o calitate a ființei Sale. În Dumnezeu nu există vreo *distanță între ființă și lucrări*, așa cum există la om. *Fiecare lucrare dumnezeiască poartă o energie divină care, la rândul ei, este o manifestare a harului, într-o plenitudine de daruri*. Darul acesta revarsă asupra omului suferind *puterea sau harisma răbdării*. La început, el are o formă generală, fiind, apoi dezvoltată de către fiecare, în funcție de *receptivitatea sau sensibilitatea sa față de realitățile duhovnicești ale vieții sale*. Darul acesta are o lucrare multiformă: pe de o parte, ajută la primirea sau asumarea suferințelor noastre fără revoltă; pe de altă parte, la răbdarea lor cu tărie; el rodește în nădejdea spre ajutorul lui Dumnezeu și al semenilor și în puterile personale de a înfrunta boala; pe de altă parte, *izvorăște sentimentul pocăinței* și „dezleagă” izvoarele plânsului și al lacrimilor spirituale; îi dă omului

⁴² SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință. Cuvântul XLVI: Despre felurile diferitelor încercări și câtă dulceață au în ele încercările ce ne vin și le răbdăm pentru adevăr. Și despre treptele și felurile de viațuire, prin care trece omul cel înțelept...*, pp. 242-243.

⁴³ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință, Cuvântul XLVI...*, p. 242.

⁴⁴ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință, Cuvântul XLVI...*, p. 242.

⁴⁵ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință, Cuvântul XLVI...*, p. 242.

tăria stâncii, în fața valurilor și încercărilor vieții și nu în ultimul rând, îi leagă sufletul de speranța răsplăților viitoare.

Așadar, *Dumnezeu nu ne încercă niciodată inutil, ci noi înșine ne provocăm cel mai adesea suferințe și încercări, și nu ne încercă niciodată peste măsura puterilor noastre de a înfrunța necazurile*. Atunci când omul se revoltă față de încercările primite, este semn că nu a conștientizat bogăția de daruri spirituale, pe care le-a dobândit; atunci când le primește fără să cârtească și le asumă și caută să desprindă din ele folosul lor duhovnicesc, înseamnă că, *sesizând lucrarea harului și plinătatea de daruri primită*, le pune în lucrare, iar, pe măsura încercărilor sale, adâncindu-se nu doar în înțelegerea tainei suferinței sale, ci și în descoperirea profunzimii relației cu Dumnezeu și a ajutorului negrăit primit, încât patul de suferință sau de boală devine, prin excelență, un *loc al autocunoașterii profunde și al înaltei cunoașteri de Dumnezeu*. Prin urmare, în orice durere, boală sau suferință, pe lângă încercarea de a o ușura și înlătura, până când aceste lucruri se vor întâmpla și dacă acest lucru îi este cu putință, de cel mai mare folos duhovnicesc, îi este, omului, pe de o parte, să înțeleagă faptul că *Dumnezeu nu îl încercă niciodată inutil*, ci spre folos sufletesc veșnic și nici *nu îl încercă peste puterile sale de suportă*; iar pe de altă parte, că el a primit puterea de a-și purta crucea și că, pe măsura înmulțirii sau a agravării durerilor sale, Dumnezeu îi oferă proporțional darul milostivirii Sale. *Cei care par a suferi greu sunt cei care se împotrivesc lucrării harului*. În privința limitelor sau intensității necazurilor și suferințelor, Sfinții Părinți dezvoltă cuvintele Sf. Ap. Pavel, care spune:

«Credincios este Dumnezeu, Care nu vă va lăsa să fiți ispitiți peste ceea ce puteți și va face împreună cu ispita și sfârșitul ei, ca puteți îndura». Chiar și atunci când ni se par îngrozitoare, ni se recomandă să medităm la cuvintele psalmistului David: „Certându-mă, m-a certat Domnul, dar morții nu m-a dat (Ps 117, 18)» (1 Cor 10, 13).

Principiul fundamental enunțat și dezvoltat de Sfinții Părinți răsăriteni în această privință, este acela că suferințele sau necazurile noastre, oricât de grele, îndelungate și apăsătoare ni s-ar părea nouă, *nu depășesc limitele de îndurare și puterile de suportare ale ființei umane*. Ele sunt, așadar, suportabile, adaptate firii umane, însă ceea ce le face să pară mai ușoare sau, dimpotrivă, infernale, este percepția noastră față de ele, gândul și starea spirituală cu care noi însoțim durerea și suferința trupească. Toți Sfinții Părinți care au încercat să pătrundă în *taina sau misterul suferinței*, cei mai mulți dintre ei experiindu-o în propria lor viață și în propriul lor trup, subliniază acest adevăr. Sf. Ioan Gură de Aur, spre

exemplu, spune că «Dumnezeu ne-a dat lupte pe măsura noastră și nu a lăsat peste puterile noastre nicio durere sau osteneală»⁴⁶ și tot el insistă pe faptul că

«Dumnezeu dă fiecăruia dintre noi ispite după măsura puterii lui. După cum spune Apostolul, ispitele pe care le înfruntăm sunt pe măsura noastră. Și Dumnezeu nu îngăduie să fim încercați mai presus de puterile noastre, ci atunci când vine o ispită ne dă și calea de ieșire din ea, ca s-o putem răbda (1 Cor 10, 13). Prin asemenea metode, tămăduiește și mântuiește Domnul sufletele noastre, și de aceea trebuie să-I mulțumim și să-L slăvim»⁴⁷.

Într-un mod similar, Sf. Vasile cel Mare spune că «Domnul, Cel care rănduiește toate cu măsură, nu ne pune la încercări mai mult decât îngăduie puterile, ci încearcă ocazional pe cei ce luptă pentru credință, fără să îngăduie să fie ispitiți mai greu decât le este puterea»⁴⁸. Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre «încercări mari și încercări abia simțite, supărări grele și supărări ușoare, ispite mari și ispite mici»⁴⁹, însă indiferent de momentul apariției lor, de intensitatea și durata acestora, «Dumnezeu nu îngăduie niciodată să fim ispitiți peste puterile noastre»⁵⁰. Comparând sufletul cu un aur de mare preț și pe Dumnezeu cu un bijutier iscusit, care vrea să-l pună în valoare, Sf. Ioan Gură de Aur spune că, așa cum bijutierul probează calitatea aurului, trecând prin foc și observând valoarea lui după rezistența în flacără, la fel și dumnezeiescul Părinte verifică, pe de o parte, valoarea sufletelor, iar, pe de altă parte, detașarea lor de lumea materială și îndreptarea spre cele spirituale, trecându-le prin „cuptorul necazurilor”. Însă, ne îndeamnă Sfântul Părinte, să nu ne tulburăm și să nu ne speriem, nici să nu ne descurajăm și să nu deznădăjduim în fața acestor încercări și suferințe, gândindu-ne că

«Dacă giuvaergiul știe cât timp trebuie să lase aurul în cuptor și când să-l scoată, și nu-l lasă să stea până se strică sau arde de tot în foc, cu mult mai mult Dumnezeu știe aceasta; și când vede că am ajuns curați, ne scoate din încercări, ca nu cumva, din pricina mărimii și mulțimii rețelilor, să ne împiedicăm și să cădem. Să nu ne necăjim, deci, nici să fim mici la suflet de cădem în vreo nenorocire neașteptată, ci să ne lăsăm în voia Celui ce cunoaște bine necazul nostru, ca să ne curățe prin foc sufletul, cât timp va voi El. Face aceasta spre folosul și câștigul celor încercați»⁵¹.

⁴⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia a III-a, Ed. Icos, 1998, p. 51.

⁴⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții...*, p. 32.

⁴⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Epistole. Epistola 219*, I, în vol.: *Scrieri. Partea a treia*, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bogogae, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 451.

⁴⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții...*, p. 334.

⁵⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții...*, p. 334.

⁵¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie la vindecarea slăbănogului coborât prin acoperiș*, în vol.: *Omilia la săracul Lazăr. Despre soartă și Providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea*

Un al doilea principiu, enunțat de Sfinții Părinți, este acela că, pe lângă faptul că Dumnezeu nu ne încercă peste puterile noastre de a suporta, *necazurile sau suferințele noastre sunt adaptate sau proporționale cu păcatele sau virtuțile personale*. Experiența general-umană arată că nu puține sunt cazurile în care plătim lipsa de cumpătare și discernământ prin boli și suferințe proporționale. La păcate sau greșeli mai mici, trebuie să ne așteptăm la suferințe mai ușoare și mai scurte; la păcate sau erori grave, bolile provocate sunt mai grele și suferințele mai îndelungate. La fel de adevărat este și faptul că nu sunt deloc puține situațiile în care, în diferite momente ale vieții prezente, suntem rușinați și umiliți exact de păcatele sau patimile pe care le-am înfierat cel mai vehement la semenii noștri. Prin urmare, și *suferințele noastre sunt legate de firea noastră*, fiind proporționale, în cazul celor păcătoși, cu greșelile lor, iar la cei virtuțioși, ci biruințele duhovnicești personale. Dacă, din păcate, omul se afundă în suferință, mai întâi una duhovnicească și nevăzută, iar mai apoi având efecte asupra întregii lui ființe, dar prelungindu-se, spiritual, în veșnicie, la cei care luptă împotriva acestora, necazurile sunt uneori mai numeroase decât la cei dintâi și răsar de pretutindeni, căci, spune același Sf. Ioan Gură de Aur: «urmarea firească a îndeletnicirilor duhovnicești este a întâlni la tot pasul numai încercări»⁵². Necazurile și suferințele constituie o adevărată „școală a răbdării”, or, spune Mântuitorul Iisus Hristos: «Prin răbdarea voastră, vă veți câștiga sufletele voastre» (Lc 21,19) și «cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui» (Mt 24,13).

Sf. Vasile cel Mare învață că Dumnezeu ne lasă să cunoaștem necazul și durerea, «hotărând măsura suferințelor după credința pe care o are fiecare»⁵³, iar Sf. Ioan Gură de Aur considera suferințele și încercările noastre a fi o dovadă a iconomiei sau Proniei divine, a iubirii și milei Sale, acestea fiind treptate, metodice și urmărind un scop⁵⁴ – *sănătatea sufletului și mântuirea omului*. Sfinții Varsanufie și Ioan spun că *încetarea sau prelungirea bolii este un semn al atotînțelepciunii dumnezeiești*, pentru că «Dumnezeu, când vrea, dăruiește sănătate prin doctor și când vrea, prin cuvânt. Iar prelungirea bolii sau neprelungirea ei ține de preștiința lui Dumnezeu. Cei ce se lasă deci cu desăvârșire în seama lui Dumnezeu, sunt scăpați de griji. Și El face cum voiește și cum e de folos»⁵⁵. La fel, și Sf. Ioan Gură de Aur spune că Dumnezeu va pune capăt suferin-

după Dumnezeu, trad. din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 275.

⁵² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei. Omilia VIII, II*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 103.

⁵³ SF. VASILE CEL MARE, *Omiliile și cuvântări. Omilia a IX-a, I*, în vol.: *Scrieri. Partea întâi*, trad., introd. note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 434.

⁵⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții...*, p. 21.

⁵⁵ SF. VARSANUFIE ȘI IOAN, *Scrisori duhovnicești...*, pp. 494-495.

țelor noastre atunci când va vedea că ne-am curățit de păcate, că ne-am căit, că ne-am schimbat cu adevărat viața și ne-am statornicit în practicarea virtuților. De aceea, spune el,

«să lăsăm în seama Lui dar grija de a hotări sfârșitul nenorocirilor noastre, iar noi să continuăm de a trăi cu sfințenie. Lucrul nostru este reîntoarcerea la virtute; iar lucrul lui Dumnezeu este de a pune sfârșit suferințelor noastre. El dorește mai mult ca tine însuși sfârșitul acestui foc, dar El așteaptă ca să fii mântuit»⁵⁶.

În toate durerile și suferințele noastre, trebuie să realizăm faptul că toate acestea nu sunt «pentru biruirea»⁵⁷, ci *spre cercarea și răsplătirea noastră*, pe măsura răbdării pe care am arătat-o și a folosului duhovnicesc, pe care l-am cules din ele. Însă, mai presus de toate, creștinul încercat nu trebuie să uite niciodată că toate nevoițele sale sunt ajutate și întărite de Dumnezeu. El ne este permanent alături, „drămuind” înțelept încercările noastre, după puterile noastre și susținându-ne să le putem duce la bun sfârșit.

«Dumnezeu – spune Sfântul Ioan Gură de Aur –, nu numai că nu ne lasă să cădem în încercări mai mari decât puterile noastre, dar chiar în încercările care vin peste noi pe măsura puterilor noastre, chiar în acelea, El este lângă noi ca să ne ajute și să ne întărească, dacă noi mai întâi facem tot ce stă în puterea noastră, de pildă, dacă suntem râvnitori, dacă ne punem nădejdea în El, dacă-I mulțumim, dacă primim totul cu îngăduință, dacă răbdăm. Nu numai în primejdii mai mari decât puterile noastre, dar chiar în cele pe măsura puterilor noastre avem nevoie de ajutorul de sus, dacă vrem să le înfruntăm curajos»⁵⁸.

Căci, pe potriva încercărilor este și ajutorul, pe măsura necazurilor și a suferințelor primim și mângâierea.

Necazurile celor păcătoși – frica gheenei»⁵⁹; încercările dreptilor – «dragostea Împărăției»⁶⁰

Încercând să pătrundem într-o nouă dimensiune a suferinței, se ridică o nouă întrebare: dacă suferințele păcătoșilor sunt cauzate de păcatele lor, cei dreپți și bineplăcuți lui, care își conformează viața adevărilor credinței și în-

⁵⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Primele patru omilii despre statui...*, p. 75.

⁵⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuri la Epistola a doua către Corinteni*, Omilia IX, trad. din limba elină, după ediția Oxonia, 1847, de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1908, ed. revizuită de Constantin Făgețean, Ed. Sophia, București, 2007, p. 93.

⁵⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie la vindecarea slăbănogului...*, pp. 276-277.

⁵⁹ SF. MARCU ASCETUL, *Epistolă către Nicolae Monahul*, în: *Filocalia...*, vol. I, p. 402.

⁶⁰ SF. MARCU ASCETUL, *Epistolă către Nicolae Monahul...*, p. 402.

cearcă să-I urmeze Lui, pe calea împlinirii poruncilor, cei care, așadar, nu mai au păcate, s-au eliberat de ele, în baza cărui fapt sau potrivit cărei rațiuni necunoscute de noi suferă? Și, adesea, suferă mai mult decât cei răi și păcătoși? Încercările, suferințele și durerile pe care le suportă cei păcătoși sunt considerate o dovadă a economiei divine, o manifestare a Proniei dumnezeiești, a iubirii și milei Tatălui Ceresc, Care dorește să întoarcă din păcate și să mântuiască fiecare faptură a Sa. Sf. Ioan Gură de Aur învață că Dumnezeu, în marea Sa iubire de oameni, nici nu îi pedepsește pe cei răi imediat după săvârșirea unui păcat, pentru că dorește să le mai ofere încă timp și ocazii de pocăință. El întârzie pedeapsa, din dorința de a vedea întoarcerea fapturii Sale celei mai de preț și mântuirea ei.

«Așa lucrează Dumnezeu de obicei – spune Sfântul Părinte –: când am păcătuit, nu se răzbură îndată, ci așteaptă, ne dă timp să ne căim și să ne îndreptăm; dar, fiindcă n-am fost pedepsiți, noi ne închipuim că greșelile noastre s-au uitat și pedeapsa se arată în momentul când ne gândim la ea mai puțin. Tot astfel, când după păcatul nostru n-am fost pedepsiți, să nu ne încredem în noi, dacă n-am schimbat viața, știind că vom cădea atunci când nu ne vom gândi la aceasta. Așadar, dacă ai păcătuit și n-ai fost pedepsit, să nu te crezi la umbră de orice pericol, ci, din contră, să te temi mai mult de aceasta, știind bine că lui Dumnezeu îi e ușor să te pedepsească oricând va voi. Căci pentru aceea nu te-a pedepsit atunci, pentru ca să-ți dea timp de a te căi»⁶¹.

Sfinții Părinții ai credinței ortodoxe arată că judecata divină la adresa păcătoșilor se manifestă în trei forme: unii plătesc pentru păcatele lor numai în lumea și în viața aceasta, având posibilitatea de a o părăsi vindecați de păcate și absolviți de pedepse; alții plătesc pentru o parte din răutățile lor aici, iar pentru altă parte după moarte; iar alții vor primi „dincolo” pedepsele pentru fărădelegile săvârșite. Modul în care sunt alese aceste persoane rămâne o *taină a atotînțelepciunii lui Dumnezeu*, însă, probabil în cea dintâi categorie se află acei oameni care au avut timp de pocăință, nu atât în sensul duratei ei, cât mai ales al intensității, în timp ce în celelalte două categorii intră persoanele care nu au arătat decât prea puțină sau târzie pocăință, aceasta nereușind să acopere mulțimea păcatelor săvârșite, multe dintre acestea rămânând neispășite.

Același Sfânt Ioan Gură de Aur consideră că Dumnezeu «pedepsește și nu pedepsește» integral, aici, pe pământ, «răsplătește și nu răsplătește» deplin în viața prezentă, și aceasta dintr-o înaltă rațiune a Sa. El nu îi pedepsește pe toți cei păcătoși și conform faptelor rele săvârșite de ei în această viață, pentru că atât ei, cât și toți ceilalți oameni să nu își piardă credința în învierea și judecata viitoare⁶², dacă faptele lor ar fi fost sancționate doar în această lume. Nici nu îi

⁶¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Primele patru omilii despre statui...*, pp. 67-68.

⁶² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la 23 aprilie, la pomenirea Sfântului Marelui Mucenic Gheorghe*, în vol.: *Predici la duminici și sărbători...*, p. 284.

lasă pe toți cei răi să plece din această viață fără a plăti deloc pentru relele săvârșite, ca nu cumva noi că credem că El nu poartă de grijă lumii pe care a creat-o, fiind insensibil și indiferent la ceea ce se petrece în ea, prin lucrarea omului⁶³. Pedepsirea doar a unor păcate în această viață trebuie să ne întărească încrederea în mila lui Dumnezeu și în puterea rugăciunii Bisericii, după moartea noastră. Nepedepsirea tuturor relexor în viața aceasta este tot o dovadă a iubirii lui Dumnezeu, pentru că dacă toate păcatele ar fi pedepsite aici, în această viață, «de mult ar fi pierit neamul omenesc»⁶⁴, iar, pe de altă parte, are rolul de a ne întări credința în existența și teama unui «scaun înfricoșător de judecată, după plecarea de aici»⁶⁵. Tot astfel, nerăsplătind deplin celor drepti toate faptele bune săvârșite în viața aceasta, Dumnezeu întărește *învățătura despre judecata și viața viitoare*, în care aceștia își vor primi răsplata deplin⁶⁶.

Pedepsirea celor răi, fie ea chiar și parțială, are ca scop *trezirea lor din păcat, deșteptarea conștiinței acestora și întoarcerea la pocăință și virtute*, dar, în același timp, are un rol pedagogic, pentru că atât suferința altora, cât mai ales cea personală, este un „dascăl” bun, dar foarte aspru, care ne învață tainele mântuirii. Suferințele și pedepsirea lor în această lume, ne deschid mai bine ochii sufletului, descoperindu-ne ceea ce trebuie să facem în viața prezentă, iar dacă nu am făcut-o până atunci, în ceea ce ne-a mai rămas din ea. Faptul, însă, că Dumnezeu nu pedepsește deplin păcatele pe pământ și nici nu răsplătește fiecare faptă bună în viața aceasta, îl face pe om să descopere și să creadă în viața viitoare, în care își vor primi judecata, răsplata sau pedeapsa deplină toate faptele noastre, incluzând și efectele sau reverberațiile produse de ele asupra celorlalți și de-a lungul timpului. Pedepsele trimise asupra celor răi au ca scop să folosească nu doar acestora, spre îndreptare, ci și celor buni, care să își intensifice și mai mult eforturile lor bune, după cum răsplata celor drepti, fie ea chiar și una nedeplină, încă din această viață, trebuie să trezească până și în sufletul celor mai răi dorința de a se mântui. Arătând că Dumnezeu a rânduit o «scadență păcatului: viața de aici și veacul ce va să fie»⁶⁷, Sf. Ioan Gură de Aur descoperă *rațiunea sau motivația* pentru care Dumnezeu împarte astfel pedepsele și răsplata: păstrarea conștiinței treze a omului, a preocupării sale față de viața spirituală și a dorinței de a-și dobândi mântuirea. Altfel, totul ar fi, pentru toți, de un relativism moral și de o delăsare spirituală conducătoare la moartea veșnică a iadului.

⁶³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la 23 aprilie...*, p. 284.

⁶⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre soartă și Providență. Cuvântul IX*, în vol.: *Omilia la săracul Lazăr...*, p. 184.

⁶⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Matei*, Omilia XIII, V, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 164.

⁶⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre necazuri și biruirea tristeții (I). Către Staghirie...*, p. 149.

⁶⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la săracul Lazăr*, Cuvântul VI..., p. 149.

«Dacă ar pedepsi în lumea aceasta pe toți răii, spune Sfântul Ioan, și ar cinsti în lumea aceasta pe toți oamenii buni, ar fi de prisos ziua judecății. Și iarăși, dacă n-ar pedepsi pe niciun rău și n-ar cinsti pe niciunul din oamenii buni, atunci cei răi ar ajunge mai răi și mai ticăloși, după cum mulți dintre cei buni ar ajunge mai trândavi, iar cei care voiesc să hulească pe Dumnezeu L-ar huli și mai mult și ar spune, în toată libertatea, că lumea este lipsită de purtarea de grijă a lui Dumnezeu»⁶⁸.

Dacă suferințele și necazurile păcătoșilor sunt pedepse pentru păcatele lor, nu puține sunt situațiile în care persoane aparent „bune” și lipsite de păcate, potrivit criteriilor noastre de apreciere, să sufere, și încă îngrozitor, astfel încât să fim chiar noi înșine revoltați de „pățimiri” nedrepte ale acestora, până la a ne îndoii de dreptatea, ba chiar de existența lui Dumnezeu.

Trebuie, însă, să ne gândim că *doar Dumnezeu cunoaște cu adevărat sufletul și inima omului*. Noi îi judecăm pe ceilalți, de cele mai multe ori, după aparențe: după cum se îmbracă și cum vorbesc, din ce casă ies și din ce mașină coboară. Din nefericire, există printre noi mulți care par vrednici de a li se acorda o cinste specială, după astfel de criterii, atât de mulți care la „aparențe” stau foarte bine, și-au construit o imagine pozitivă, însă la „esențe”, în profunzimile ființei lor, sunt adevărate „cadavre vii”, „suflete moarte”, după expresia lui Gogol. De multe ori se întâmplă ca noi să disprețuim anumite persoane, „contabilizând” respectul pe care îl merită din partea noastră după situația lor materială precară, după „jena” financiară în care se află. Nu trebuie, însă, să uităm că sufletul încercat, necăjit și întristat este mai aproape de Dumnezeu și capabil de realizări spirituale pe care rar le întâlnim la cei care trăiesc în belșug și opulență. Pe cei săraci, suntem tentați să îi marginalizăm, să îi ignorăm și să îi disprețuim, neconsiderându-i vrednici de atenția și prețuirea noastră. Însă mulți dintre ei pot avea o viață morală mai înaltă decât cei dintâi și decât noi. Prin urmare, doar Dumnezeu știe cu adevărat cine este drept și cine păcătos și ce răsplată merită fiecare. Atunci când suntem intrigăți asupra suferințelor unor persoane crezute sau „părute” bune, să ne gândim că ar putea fi și o eroare de judecată din partea noastră asupra caracterului lor moral.

Pe de altă parte, fiecare dintre noi se naște cu păcatul strămoșesc și amplifică efectele acestuia, prin păcatele personale. În viața fiecărui om, există perioade în care a trăit departe de Dumnezeu, și-a irosit viața după propriul său plac, contrar voinței divine. O frumoasă rugăciune din cadrul Sfintei Liturghii, prin care se cere mila pentru cei „adormiți”, despre Dumnezeu: «Numai Tu, Singur, ești fără de păcat, dreptatea Ta este dreptate în veac și cuvântul Tău, adevărul!». În plus, putem descoperi în istoria spiritualității răsăritene numeroase cazuri de persoane asemenea tâlharului de pe Cruce, care au trăit în fărâdeleși și păcate, dar atunci când L-au cunoscut sau descoperit pe Dumnezeu, și-au

⁶⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre mărghinina putere a diavolului*, Omilia I,7..., p. 22.

schimbat total viața, devenind paradigme de pocăință și credință. Povestea tâlharului de pe Cruce sau a fiului risipitor se repetă în viața fiecăruia, pentru că toți avem perioade în care am fost mai legați de cele lumești și materiale, trupești și trecătoare, până când un eveniment al vieții, fericit sau, cel mai adesea, trist, ne-a zguduit și ne-a smuls din această stare aparent fericită, făcându-ne să ne punem întrebări profunde privind sensul existenței noastre și să căutăm răspunsuri existențiale. Mai devreme sau mai târziu, prin bucurii sau prin necazuri, fiecare om are un moment de „venire în sine”, de conștientizare a stării sale, nu atât materiale, cât mai ales morale, un moment de „convertire”, în sensul de întoarcere spre cele spirituale și spre Dumnezeu, clipe de „metanoia”, în accepția originară a cuvântului – de „schimbare a minții, a gândurilor” și conducând spre transformarea întregii ființe.

Or, această întoarcere și această pocăință pentru viața risipită în lucruri și preocupări superficiale, departe de Dumnezeu, cere timp de pocăință. Noi nu putem și niciodată cât durează curățirea deplină de păcate a cuiva, nici câte și cât de grele au fost ele. Aceasta este o judecată a atotștiinței lui Dumnezeu. S-ar putea ca nouă să ni se pară că o persoană trăiește de mulți ani virtuos, săvârșind fapte bune și bineplăcute lui Dumnezeu, dar, cu toate acestea, suferă. Noi, însă nu putem ști ce păcate sau fărădelegi anterioare ispășește o astfel de persoană și cât va dura aceasta. Și, prin urmare, judecata noastră se dovedește a fi una subiectivă, aparentă și imperfectă în a identifica și categorisi dreptii și păcătoșii. Cu toate acestea, există, însă, în viața prezentă, numeroase cazuri în care oameni care au spălat prin lacrimile lor de pocăință păcate săvârșite anterior, să aibă parte de dureri, boli, necazuri și suferințe, de multe ori greu de înțeles, de acceptat și purtat de «omul trupesc», despre care vorbește Sf. Ap. Pavel, în comparație cu cel „duhovnicesc”. Sf. Isaac Sirul, referindu-se la încercările celor drepti, spune că, la aceștia, necazurile sunt înspăimântătoare și izvorăsc din toate părțile⁶⁹. Sf. Ioan Gură de Aur identifică zece motive ale suferinței dreptilor:

- Pentru a fi feriți de mândrie, spre a nu cădea în această blestemată patimă, încrezându-se în puterile proprii și cu virtuțile dobândite.
- Pentru a nu fi cinstiți de către oameni mai mult decât se cuvine, fiind considerați zei și sfinți, ceea ce i-ar putea, din nou, arunca în patima mândriei.
- Pentru ca, prin virtutea răbdării lor, credința lor în Dumnezeu să strălucească și mai tare și să fie îmbrățișată de cât mai mulți.
- Pentru a înmulți și dovedi și mai mult dragostea lor față de Dumnezeu, prin păstrarea neabătută a credinței în El, a răbdării și a nădejzii în ajutorul Său.

⁶⁹ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoiță. Cuvântul XLVI: Despre felurile diferitelor încercări...*, p. 101.

- Pentru a se întări credința oamenilor în învierea morților și în Judecata de Apoi, la care își vor lua adevărata răsplată cei care au suferit în lumea aceasta.
- Pentru a ne oferi tuturor modele de răbdare în suferință și mângâiere în durere, exemple sublime de sfințenie, încă din viața aceasta.
- Pentru a căpăta și noi putere și încredere că, dacă aceștia au putut suporta necazurile și suferințele la care, de multe ori pe nedrept, au fost supuși, și noi avem puterea să o facem, ceea ce trebuie să oferim noi fiind voința de a împlini aceasta.
- Pentru a distinge asupra fericirii și nefericirii și a vedea care sunt cele sfinte și fericite și care sunt cele păcătoase și nefericite.
- Pentru ca, prin răbdarea necazurilor, cei drepti să se arate mai curați și nepătimitori.
- Pentru ca, depășind prin credință și răbdare încercările, să abandoneze toate înținăciunile aici, în lumea aceasta⁷⁰.

Aceste încercări ale dreptilor, având forme dintre cele mai diverse, apar odată cu primele fapte bune și virtuți săvârșite, căci, ne spune Sf. Marcu Ascetul: «Cel ce a împlinit o poruncă să aștepte ispitirea pentru ea. Căci dragostea față de Hristos se probează prin cele potrivnice»⁷¹. Sf. Isaac Sirul apreciază că:

«de aceea a lăsat Dumnezeu pe sfinții Lui să fie încercați de toate încercările, ca ei să primească iarăși cercarea și proba ajutorului Lui și să vadă câtă purtare de grijă are de ei; dar și ca să dobândească din încercări înțelepciune și să nu rămână neînvățați, lipsindu-se de câștigul ambelor părți ale deprinderii. Căci ei câștigă astfel prin cercare cunoștința tuturor și nu ajung de batjocura dracilor»⁷².

Din perspectiva celui care, trăind în virtute, suferă astfel de dureri, boli și necazuri, Sf. Ioan Gură de Aur spune:

«de cad în încercări unii oameni virtuoși, să nu se tulbure, ci mai degrabă asta să le dea bune nădejdi, că năvala încercărilor le este pricină de cununi și premii; iar de vin necazurile peste noi, care suntem cu păcate, nici noi

⁷⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie care s-a rostit în Antiohia, în Biserica cea veche, la cuvântul Apostolului: „Folosește puțin vin pentru stomacul tău și pentru deseale tale slăbiciuni” (I Tim. 5,23)*, în vol.: *Puțul care s-a tâlmăcit din limba elinească de arhiepiscopul și mitropolitul a toată Ungrovlahia Kir Grigorie Dascălu pentru folosul neamului nostru*, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 25-26.

⁷¹ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia...*, vol. I, p. 295.

⁷² SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoițe. Cuvântul XLVIII: Din ce pricină a îngăduit Dumnezeu încercările pentru cei ce-L iubesc pe El*, p. 250.

să nu ne necăjim, știind că, dacă primim cu mulțumire toate necazurile ce vin peste noi, atunci năvala lor va fi în orice timp curățire de păcate»⁷³.

Pentru cei sfinți, spune tot el, «nimic nu este mai solemn și mai măreț ca și moartea; nimic mai salvator și mai dulce»⁷⁴, Omul duhovnicesc, care s-a ostenit în lupta împotriva răului și a păcatelor, cel care

«umblă pe calea lui Dumnezeu și în fiecare zi așteaptă să intre în împărăția Lui, nu se tulbură, nu se cutremură, nu se necăjește atunci când se află în față cu moartea, adică, de pildă, când îi moare vreo rudă sau vreun prieten. Căci știe că moartea, pentru cei care au trăit în virtute pe pământ, nu este decât trecerea într-o viață mai bună, călătorie într-un ținut mai frumos, cale ce duce la încununare»⁷⁵.

Pentru astfel de „oameni cerești” și „îngeri pământești”, pe care nici măcar moartea nu-i mai sperie, socotindu-o un sfârșit firesc al unei vieți efemere și poartă de intrare în adevărata viață – cea de comuniune cu Dumnezeu, Căruia I-au slujit cu statornicie, și cu sfinții Săi, suferințele și durerile trecătoare se fac prilej și «temei de sărbătoare»⁷⁶.

Summary: The metaphysics of suffering

The actuality and universality of human suffering is one of the most painful truths of human existence; man's life may be described as a constant struggle against physical and moral afflictions, hardships, suffering and pain, illness and death. In this respect opinions, beliefs, behaviours and conduct range from denial and rejection, to despair and despondency or, on the contrary, acceptance in the Christian spirit, understanding their deep significance and consequently facing and overcoming them with dignity and spiritual loftiness. Therefore Orthodox spirituality has developed a teaching full of Christian optimism and trust in God's assistance, which lends hardships, pain and suffering a positive and salvific quality.

A major truth stressed by the Holy Fathers of Eastern Orthodoxy, in discussing this issue and meditating upon its spiritual significance, is the fact that suffering is neither wanted nor intended by God, but has afflicted the created nature and human life as a consequence of the ancestral sin and is enhanced by personal sins. Suffering should not be sought nor asked for, but once it has entered one's life it should be accepted or, as the God-inspired Fathers teach, one should develop a „philosophy of suffering”, that

⁷³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Facere (II)*, Omilia XL, III, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 22, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 76.

⁷⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Bogățiile oratorice...*, p. 10.

⁷⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții...*, pp. 90-91.

⁷⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Facere (II)*, Omilia XLII, III..., p. 285.

is, strive to avoid it through discernment and watchfulness, bodily and spiritual self-control; however, once we experience suffering, we should find its salvific dimension, identify its causes, and attempt to manage it or limit its effects; when this is no longer possible, we should bear it patiently hoping for the assistance and reward of our Heavenly Father.

The general purpose of all „unwanted” suffering in this life is turning from sin to virtue, from spiritual death to spiritual life. A genuine „martyrdom of consciousness”, a „school of Christian virtues” and „laboratory of salvation”, „unwanted” suffering and pain is a path towards the recovery of spiritual health, lost through the sickness and blindness, through ontological damage caused by sins and passions, as spiritual disease and forms of spiritual cancer. According to St. John Chrysostom, afflictions and hardships are „good teachers”, awakening people from their self-contentment and complacency and occasioning self-knowledge and insight, as well as the opportunity to discover God, the Supreme Healer, the Source of mercy as well as comfort for body and soul.

Orthodox spirituality also teaches us that God never allows us to suffer beyond our endurance, which means that all suffering is bearable; however the „limit of bearability” or ability to accept, stand and overcome suffering differs according to each person’s psychological structure, character and temperament, and especially spiritual beliefs. However hard and long our suffering may seem, it never goes beyond the human capacity to endure. What makes it seem easier or, on the contrary, terrifying, is our perception of it, our spiritual state accompanying it. Moreover, as St. Isaac the Syrian points out, God grants the afflicted man a special „gift” - „the spirit of grace”, proportionally with the hardships. Its results are varied and multiform: it helps us receive or accept suffering without revolt, bear it patiently, it strengthens our hope in the aid of God and our neighbours, it prompts us to repent, weep and shed spiritual tears, it enables us to hope for help and reward from our Heavenly Father; in brief, it grants the suffering man the strength of a rock before the waves of life.

Present suffering is also proportional with one’s personal sins or virtues, so that the most afflicted ones are either the most sinful or the most righteous. For the latter hardships are greater and frequent, testing their love of God and the rich spiritual world. To both the former and the latter, earthly pain and suffering are not signs of God’s punishment and „wrath” and even though they are called the „Judge’s Stick”, they prove divine love and wisdom, and express God’s all-merciful love for world and man – the king and priest of the created world, his dearest creature.

Ultimately, pain, suffering and illness may be considered enemies of our present life. Although unwanted, they enter it sooner or later, when we are not ready or prepared for such a „visit”. Once we set out together down the narrow and harsh road to salvation, we should attempt to transform suffering – if not into a friend, at least into an ally, grasping the deep salvific significance of all life events, be they good or bad, enabling us to find happiness; however, not a bodily, transient happiness, but spiritual, eternal bliss.

Ciprian STREZA

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” - Sibiu

BOALA ȘI SUFERINȚA ÎN TRADIȚIA LITURGICĂ A BISERICII

Keywords: *disease, suffering, sin, salvation, the Mystery of the Holy Unction, prayer for the sick.*

Abstract

Boala și suferința sunt intrinsec legate de *existența umană post-adamică*. Ele circumscriu și însoțesc viața omului de la naștere și până la moarte. Orice boală este pentru fiecare om o *experiență ontologică*, profundă care îi pune la grea încercare resorturile interioare, îi „chestionează” veridicitatea credinței dar și valorile esențiale ale vieții lui. Suferința este pentru societatea modernă un fapt și o realitate reprobabilă, în condițiile în care în zilele noastre industria confortului și a satisfacerii plăcerilor imediate au cuprins toate sferele existenței umane.

„Valorizarea excesivă a vieții biologice, considerată ca singura formă de viață posibilă pentru om, a sănătății psiho-somatice, socotită ca o posesiune a unui bun ce se rezumă aproape exclusiv la planul material și pentru care trupul apare ca fiind organul esențial, teama de tot ceea ce poate pune în pericol, reduce sau suprimă această posesiune, refuzul și fuga de orice tip de suferință și ridicarea analgeziei la statutul de valoare a civilizației și de finalitate socială, teama de moartea biologică, considerată ca sfârșit absolut al existenței, toate acestea îi fac pe mulți dintre oameni să-și aștepte mântuirea de la medicină și să facă din medic un nou preot al timpurilor moderne, un rege cu drept de viață și de moarte asupra lor, un profet al destinului lor”¹.

Datorită acestui impact major pe care boala și suferința îl au asupra vieții umane, Biserica le-a acordat o mare atenție, incluzându-le în teologhisirea dar și în cultul ei cu scopul de a-l ajuta astfel pe om de *a le înțelege și a le depăși prin viața de comuniune cu Iisus Hristos cel răstignit și înviat*. Participând la viața liturgică a Bisericii omul poate afla vindecarea suferințelor sale trupești și sufletești situând aceste experiențe importante ale vieții în cadrul legăturii sale cu Dumnezeu, singurul cadru în care toate realitățile umane își găsesc răspunsul și rezolvarea. Tradiția euhologică a Bisericii privind vindecarea bolilor și a suferin-

¹ Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii*, trad. din lb. fr. de Pr. Vasile Mihoc, Sibiu, 2005, p. 12.

țelor este atât de bogată încât se poate afirma că *nu există nicio rugăciune, ectenie sau slujbă în care să nu fie menționată o cerere specială pentru sănătatea trupului și a sufletului*. Și nu doar atât: *cultul Bisericii conține pe lângă Taina Sfântului Maslu și o serie de multe alte rugăciuni pentru vindecarea feluritelor boli care apasă existența umană*.

Importantă pentru credincioși este însă înțelegerea perspectivei din care Biserica adresează aceste rugăciuni lui Dumnezeu pentru a evita astfel devalorizarea și „instrumentalizarea” lucrării ei sacramentale, asocierea ei cu practica medicală sau chiar cu cea magică. De aceea este absolut necesară cunoașterea *teologiei patristice privind boala și suferința*, teologie care este conținută intrinsec în textul rugăciunilor care se citesc pentru cei aflați în dureri și neputințe trupești și sufletești.

Boala și suferința în istoria mântuirii

Tradiția patristică afirmă în unanimitate că Dumnezeu nu poate fi considerat ca autor al bolilor, al suferinței și al morții. «Dumnezeu, Care a făcut trupul, n-a făcut și boala, tot astfel cum El, deși a făcut sufletul, n-a făcut nicidecum și păcatul», după cum afirmă Sf. Vasile cel Mare². Creația lui Dumnezeu a fost dintru început «bună foarte» (*Fac* 1,31) și Sfinții Părinți învață că omul însuși în această stare primordială nu cunoștea boala, moartea și stricăciunea, având «o sănătate desăvârșită» după cum spune Fer. Augustin³. Boala și diformitățile fizice nu sunt concrescute firii umane, după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa⁴ iar Sfântul Maxim, sintetizând învățătura patristică despre starea primordială, afirmă: «Primul om, luându-și ființa de la Dumnezeu, a venit la existență [...] liber față de păcat și de stricăciune, căci nici păcatul, nici stricăciunea n-au fost create împreună cu el»⁵; iar «schimbarea pentru pătimire, stricăciune și moarte [...] omul nu a avut-o la început»⁶.

Căderea omului în păcat prin nesocotirea poruncii divine și îndepărtarea omului de Dumnezeu au adus moartea, stricăciunea, boala și suferința în firea umană.

«De unde ne vin slăbiciunile, bolile și celelalte rele din care se naște moartea?» – se întreabă Sf. Grigorie Palama – «De unde vine moartea însăși? Din neascultarea noastră de porunca dumnezeiască, din călcarea legii pe care ne-a dat-o Dumnezeu, din păcatul nostru originar în raiul lui Dumne-

² Ὁμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός, în: PG 31, 332B.

³ FER. AUGUSTIN, *Cetea lui Dumnezeu*, XIV, 26 (cf. Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii...*, p. 19).

⁴ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Fericiri*, III, 5 (cf. Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii...*, p. 20).

⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie 21*, în: *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 62 (PG 90, 312B).

⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie 21*, p. 42 (PG 90, 408C).

zeu. Astfel că bolile, infirmitățile și greutatea încercărilor de tot felul vin din păcat. Prin el, într-adevăr, ne-am îmbrăcat cu haina de piele a acestui trup bolnăvicios, muritor și cuprins de suferințe, am trecut în această lume trecătoare și pieritoare și am fost osândiți să ducem o viață care este prada multor rele și nenorociri. Boala este deci ca un drum scurt și greu în care păcatul a dus neamul omenesc [și] capătul acestui drum, limita sa ultimă, este moartea»⁷.

Părăsirea Binelui a făcut ca sufletul să devină pătimitor, cunoscând întristarea și suferința, iar această stare a cuprins și trupul omenesc, după cum afirmă același sfânt părinte, căci: «moartea survenită în suflet prin păcat a corupt nu numai sufletul [...], ci a cuprins și trupul, cu necazuri și patimi, făcându-l stricăcios și, în sfârșit, supunându-l morții»⁸. Trupul omenesc a dobândit prin păcat o materialitate, o grosime și o opacitate pe care nu le-a avut de la început și pentru a putea supraviețui în noile condiții de viață, fiind de acum supus instabilității și permanentei transformări și curgerii spre moarte, Dumnezeu l-a îmbrăcat cu haine de piele (*Fac* 3,21), expresie care simbolizează deopotrivă caracterul material, animal al existenței dobândite prin păcat cât și faptul că acest nou mod de viață nu este cel natural al omului, fiind adăugat existenței lui⁹.

După cădere, diavolul a putut lucra cu putere asupra firii umane depărtate de Dumnezeu, devenind o cauză a bolilor, intrând în om și posedându-l, după cum arată adesea și Sfânta Scriptură. În această nouă existență, omul perpetua prin fiecare păcat slăbiciunea firii dobândită de la Adam și cu cât încerca să se elibereze de tirania morții și a durerii, fugind spre plăcerile poftelor imediate, cu atât întărea asupra lui osânda păcatului¹⁰. Moartea, stricăciunea, păcatul, boala și suferința fiind intrate atât de adânc în ființa umană, nimeni în afară de Dumnezeu nu putea să vină în ajutorul omului căzut. Dar Dumnezeu fiind Sfințenia, Viața, Nesticăciunea nu se putea întâlni cu moartea, cu păcatul și cu diavolul decât într-un trup muritor. De aceea Stăpânul, din nemăsurată iubire de oameni, s-a îmbrăcat în haina trupului omenesc, desființând moartea și păcatul și din el, și scoțându-l pe om din robia diavolului¹¹. Prin Înviere, firea umană a fost eliberată de stricăciune și de moarte, de boală și de suferință. Prin Înviere, Trupul lui Iisus a devenit nemuritor și spiritual, liber de limitările spațiului și ale timpului, înzestrat în mod natural cu simțiri și funcții spirituale noi, iar acest fericit Trup înviat al lui Hristos, în care funcționează noile simțiri spirituale divino-umane, vederea spirituală, gustarea spirituală a devenit principiul noii umanități care trăiește o nouă viață și anume viața divino-umană a lui Hristos. Această nouă

⁷ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, XXXI (PG 151, 388BC).

⁸ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Către Xenia* (PG 150, 1048C).

⁹ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *De anima et resurrectione* (PG 46, 148C-149A).

¹⁰ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie, Prolog*, în: *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 9 (PG 90, 256BC).

¹¹ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului*, PG 44, 173C, 176AB.

viață se împărtășește tuturor credincioșilor prin Sfintele Taine, prin intermediul materiei văzute, a ritualului cultic și a actelor sacramentale.

După Înviere și Înălțarea la cer, întâlnirea și comuniunea cu Hristos pe care au avut-o contemporanii săi se petrece într-un mod cu totul nou, căci Mântuitorul, devenit Duh și după umanitate, Se sălășluiește în om prin lucrările văzute ale Bisericii și îi sădește în adâncurile sufletului această nouă viață, dăruindu-i o nouă existență, cea a umanității Sale îndumnezeite. Totul însă are loc prin intermediul materiei văzute care devine astfel mijlocul descoperirii prezenței lui Hristos în Biserică, căci «cele văzute ale Domnului s-au transformat în Tainele Bisericii» după cum mărturisește Leon cel Mare¹². În locul prezenței corporale a lui Hristos în lume, a pășit prezența spirituală prin credință și prin Sfintele Taine, care însă nu este mai slabă ca aceea, ci mai intensă, pentru că se întemeiază cu totul pe Duhul Sfânt...»¹³.

„Hristos este sălășluit în noi și noi simțim taina prezenței Lui și cu El ne întâlnim de acum în interiorul nostru prin Sfintele Taine” – spune Părintele Dumitru Stăniloae. „A trebuit să Se scufunde Fiul lui Dumnezeu în natura omenească și să moară și să învieze pentru ca noi, scufundându-ne în apa Botezului, să putem să Îl primim pe Sine cu totul în noi sau mai bine zis să ne scufundăm cu totul în viața Lui dumnezeiască, să ne împărtășim de toate darurile de care natura Lui omenească s-a umplut prin Patimile și Învierea Sa”¹⁴.

Prin Sfintele Taine, omul se poate atinge de Hristos dar nu cum au făcut-o toți pe care El i-a vindecat în timpul vieții Sale pământești, ci într-un mod mult profund și mult mai tainic prin fiecare act sacramental al Bisericii, prin intermediul materiei văzute și a actelor preotului, prin care Hristos Se atinge prin lucrarea Lui de trupul omului, atingeri care se adâncesc și în sufletul omului, căci prin trupul Mântuitorului se comunică nu numai sensibilitatea Lui curată omenească, ci și sensibilitatea curată a sufletului Lui și puterea dumnezeirii aflată în El.

„Hristos pătrunde astfel cu trupul Său, sau cu energia trupului Său curat, în trupul nostru, prin materiile folosite în Taine, sau prin gesturile preotului” – spune părintele Dumitru Stăniloae –, „ca să pună și în trupul nostru începutul sfințirii, care nu se produce însă dacă nu are loc și un efort din partea pritorului Tainei”¹⁵.

¹² Sermo 74,2; PL 54, 398A.

¹³ Odo CASEL, „Mysteriengegenwart”, în: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1955), pp. 154-155.

¹⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 2003, pp. 43-44.

¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p. 18.

Hristos este viu și lucrător prin toate Sfintele Taine. El însuși le-a instituit și le-a practicat pentru că a dorit ca prin ele să își prelungească prezența Sa nevăzută în Biserică și să își continue lucrarea Sa în mijlocul noului Său popor ales «până la sfârșitul veacurilor» (Mt 28, 20). El este și acum săvârșitorul lor nevăzut, ele fiind prelungiri și continuări ale lucrărilor săvârșite în timpul vieții Sale pământești:

„El S-a botezat și de aceea a poruncit ca toți să se boteze. El Însuși a primit pe Duhul Sfânt, ca om, după Botez, urmând ca toți să-L primească de la El, în Taina Mirului. El a iertat păcatele și a rămas să le ierte mai departe prin preoți... El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce și prin înviere și săvârșește prima Euharistie, poruncind apostolilor și urmașilor lor să o săvârșească, El însuși fiind permanent în ea ca jertfă și jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelență și rămâne în chip nevăzut în această lucrare și calitate prin arhieriei și preoții văzuți cărora le comunică această calitate de organe văzute ale Tainelor săvârșite de El în chip nevăzut. El a binecuvântat Nunta și a vindecat pe bolnavi, iar Biserica săvârșește toate cele șapte Taine, pentru că Hristos le-a săvârșit vizibil cât a fost pe pământ și le săvârșește după înălțarea Sa la ceruri, sau după intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa»¹⁶.

De ce boala și suferința rămân în viața umană și după Învierea Mântuitorului?

Aceasta este una din marile întrebări ale creștinismului la care Părinții Bisericii au dat un răspuns nuanțat arătând că, prin întreaga economie a mântuirii, Iisus Hristos a desființat păcatul din firea umană, a pus capăt tiraniei diavolului, a schimbat sensul morții ca trecere spre viața de veci, dar El nu a suprimat posibilitatea păcatului, nici lucrarea demonilor, nici moartea fizică, pentru a nu forța voința liberă a omului care adesea devine cauza acestor neajunsuri și suferințe ale firii umane¹⁷. Mântuitorul a luat asupra Sa trăsătura pătimitoare în care stătea puterea morții și a păcatului și a întărit firea umană, făcând din neputințele existenței umane, acte ale voinței Sale libere, umplându-le de putere dumnezeiască, dându-i vieții omului astfel un nou început. Din înțelepciune dumnezeiască omul rămâne însă în această lume, legat de schimbările ei, supus prefacerii și curgerii vremii, îmbătrânind și îmbolnăvindu-se, experiând în continuare boli și suferințe. Dar pronia divină vrea să le folosească pe toate acestea în folosul sufletesc al omului. Chiar dacă în condiția vieții sale pământești, nu este cu putință pentru om ca să scape de boală și să nu fie măcinat de vârstă, căci faptul de a rămâne totdeauna în aceeași stare nu este o proprietate care să îi aparțină în

¹⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 24-25

¹⁷ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 19; Sf. IRINEU AL LYONULUI, *Contra ereziilor*, IV, 37 (cf. J.-Cl. LARCHET, *Teologia bolii...*, p. 47).

lumea această, ci abia în cea viitoare¹⁸, totuși perspectiva prin care toate aceste neajunsuri sunt trăite în creștinism este cu totul nouă: *moartea biologică nu mai este osândă a firii, ci a păcatului*¹⁹, bolile și suferințele, chiar dacă sunt urmări ale păcatelor și ale lucrării diavolești, devin mijloace pedagogice ale providenței divine pentru curățirea omului de păcat și pentru întărirea lui în relația cu Dumnezeu.

Perspectiva tradiției bisericești privind boala și suferința

Întreaga tradiție patristică, așa cum apare ea exprimată în textele euhologice ale Bisericii, vorbește despre *sănătate* ca despre un dar mare ce este constant cerut de la Dumnezeu, dar care trebuie însă întors Dăruitorului prin *mulțumire* și prin *paza sfintelor porunci*, prin *dăruirea întregii existențe lui Dumnezeu*. Boala însoțește viața omului datorită păcatului care lucrează încă în firea umană, dar ea este însă limitată la natura fizică a trupului, fiind un mod prin care Dumnezeu vorbește cu omul mult prea mult preocupat de plăcerile materiale ale simțurilor, certându-l și îndreptându-l pentru a-i dărui sănătatea pierdută a sufletului. În acest sens Sf. Ioan Hrisostom remarcă:

«Deoarece, în mod obișnuit, când sufletul este bolnav nu simțim nicio durere și, dimpotrivă, dacă trupul este puțin stingherit, îi oferim toate îngrijirile pentru a-l elibera de stânjeneala sa, tocmai de aceea Dumnezeu pedepsește trupul din pricina păcatelor sufletului, pentru a reda sănătatea părții celei mai nobile a omului prin pedepsirea celei mai puțin nobile»²⁰.

Suferința și boala sunt pentru creștini *prilejuri de creștere duhovnicească*, de *întărire în răbdare și în rugăciune*, de *câștigare a smereniei, a pocăinței și a blândeții*. Prin ele omul se spiritualizează și îi urmează lui Hristos, răstignindu-se lumii acesteia, suferind cu mulțumire și răbdare pentru a dobândi fericirea vieții veșnice. Biserica, în rugăciunile ei, arată că Dumnezeu este aproape de cel aflat în suferință, căci, prin toate, El urmărește folosul sufletesc al omului, iar în cererile care se fac se solicită ajutorul harului care să le plinească pe toate după voia Ziditorului a toate. Este interesant de urmărit cum această teologie și concepție de viață ce vine din creștinismul primar a dat naștere unor texte liturgice încadrate în Sfânta Liturghie care mai apoi au fost grupate într-o slujbă anume ce a primit numele de *Taina vindecării celor bolnavi* sau *Taina Sfântului Maslu*. Toată această teologie conținută în textele euhologice ale Tai-

¹⁸ TEODOR DE PETRA, *Viața Sfântului Teodosie*, XLVIII, 25-49, 1-2 (J.-Cl. LARCHET, *Teologia bolii...*, p. 51).

¹⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie 61*, în: PG 90, 633CD, Filocalia vol III, p. 339.

²⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Ioan*, XXXVIII, 1 (cf. J. Claude Larchet, *Teologia bolii...*, p. 70).

nei Sfântului Maslu apare și în rugăciunile din *Molitfelnic* dedicate unei game largi de tipuri de boli și suferințe, precum: *Rugăciunea la toată neputința*²¹, *Rugăciunea pentru chemarea milei lui Dumnezeu*²², *Rugăciunea pentru dureri de cap*²³, *Rugăciunea pentru cei bolnavi de năjit*²⁴, *Rugăciunea pentru bolnavul care nu poate dormi*²⁵.

Taina Sfântului Maslu, taina vindecării trupului și a sufletului

Toate tainele instituite și practicate de Mântuitorul țin una de alta și sunt inseparabile, căci prin toate lucrează unul și același Hristos, Care vine și Se unește prin intermediul materiei văzute cu fiecare credincios, coborându-Se până la cele mai mici necesități ale vieții omenești pentru a o umple de fericirea veșniciei viitoare. Aceasta este și perspectiva din care trebuie privită *Taina Sfântului Maslu*, ca lucrare sacramentală a Bisericii prin care Hristos Se atinge de trupul și sufletul celui aflat în suferință, pentru a-l tămădui și pentru a-i dărui iertarea de păcate și curățirea sufletului de păcate, pentru a-l face un mădular viu al Bisericii, pentru a se putea împărtăși și de celelalte Sfinte Taine. Boala și suferința sunt doar preambulul rugăciunilor ce alcătuiesc acest ritual sacramental, căci comuniunea cu Hristos, Doctorul sufletelor și al trupurilor este singura care poate aduce vindecare și ușurare existenței umane.

Tămăduirea bolilor și a suferințelor în epoca apostolică (Iac 5,15)

Practica apostolică a *vindecării prin ungere cu untdelemn* este atestată în cunoscutul pasaj din Epistola Sfântului Iacob: «De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui» (5,15)²⁶. Textul acesta biblic pe care se fundamentează *practica apostolică a rugăciunii pentru cei bolnavi* vorbește despre modul în care era săvârșită această lucrare sacramentală. Pot fi identificate trei elemente distincte și anume:

- chemarea preoților Bisericii,
- ungerea cu untdelemn „în numele Domnului” și

²¹ *Molitfelnic*, București, 1984, p. 347.

²² *Molitfelnic*, p. 348.

²³ *Molitfelnic*, p. 351.

²⁴ *Molitfelnic*, p. 353.

²⁵ *Molitfelnic*, p. 354.

²⁶ Iacob 5, 14-15: «ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι [τοῦ] κυρίου· καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κὰν ἁμαρτίας ἢ πεποικώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. ἔξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη».

– rugăciunea credinței care tămăduiește pe cel bolnav de boala trupului și a sufletului²⁷.

Toate acestea arată că *lucrarea sacramentală de vindecare* era văzută în epoca primară ca o *lucrare a lui Hristos* prin intermediul slujitorilor văzuți, lucrare care era săvârșită în mod cert în cadrul cultului centrat pe *Sfânta Liturghie*, fiind însă și strâns legată de *Taina Mărturisirii*. După modelul vindecărilor săvârșite de Mântuitorul în timpul vieții Sale pământești, Biserica a înțeles că tămăduirea pe care omul o cere și pe care o primește de la Dumnezeu trebuie să își atingă scopul ei, și anume adâncirea comuniunii cu Dăruitorul tămăduirii prin mulțumire și prin împlinirea poruncilor. „Chemarea preoților Bisericii” și rugăciunea făcută pentru cel bolnav vorbesc despre modul în care Sfinții Apostoli au înțeles să continue *lucrarea de vindecare a celor suferinzi* începută de Mântuitorul. În paralel, exista și altă practică pomenită de Sf. Ev. Marcu care vorbește despre *tămăduirea celor bolnavi prin punerea mâinilor* (Mc 16, 18) sau *prin ungere cu untdelemn* (Mc 6, 12-13).

Important este de remarcat faptul că în epoca apostolică în care cultul era bazat pe *improvisație toate lucrările sacramentale ale Bisericii erau legate de Sfânta Liturghie* iar prezența preoților la casa celui bolnav nu avea caracterul unei „vizite medicale”, ci era expresia unei practici liturgice, care presupunea un ritual anume²⁸. Astfel, ungerea cu untdelemn și rugăciunea se făcea „în numele Domnului”, nefiind vorba de o *simplă practică terapeutică a ungerii cu ulei de măsline* larg răspândită în lumea antică, ci de un *act sacramental legat de invocarea numelui lui Hristos*, invocare ce avea un caracter epicletic. Astfel de epicleze simple pot fi găsite în *Didahia* 10, 5²⁹, în care expresia „Maranatha” are sensul imperativ de: «Vino, Doamne!»³⁰, sau în *Actele apocrife ale lui Toma* scrise în jurul anului 200 în care repetata chemare a Numelui Mântuitorului și a Sfântului Duh avea caracter epicletic³¹. În același timp expresia „în numele Domnului” arată că această lucrare sacramentală vine de la Hristos și se săvârșește cu puterea Lui, fiind un *act sacramental legat în mod cert de săvârșirea*

²⁷ Σ.Ν. Σάκκου, *Ερμηνεία εις την Ἐπιστολήν τοῦ Ἰακώβου*, Θεσσαλονίκη 1975, pp. 156-157.

²⁸ Σ. Ἀγουρίδου, *Υπόμνημα εις την Ἐπιστολήν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου*, Ἀθήναι, 1956, p. 90.

²⁹ Anton HÄNGGI, Irmgard PAHL (eds.), *Præx Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 66.

³⁰ O analiză detaliată a sensului acestei exclamații poate fi găsită la Palle DINESEN, „Die Epiklese im Rahmen altkirchlicher Liturgien. Eine Studie über die eucharistische Epiklese”, în: *Studia Theologica* 16 (1962), pp. 42-107.

³¹ Gabriele WINKLER, „Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet”, în: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), pp. 216-220; A se vedea și G. WINKLER, „Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten”, în: *Oriens Christianus* 80 (1996), pp. 177-200.

Liturghiei, diferențindu-se astfel de orice practică terapeutică și magică a lumii antice.

Mărturia aceasta a Sfântului Iacob oferă însă și alte informații importante despre modul în care era săvârșită *Taina Sfântului Maslu*. Astfel, ritualul sacramental cuprindea *rugăciunea preoților și ungerea cu untdelemn a celui bolnav*, iar succesiunea acestor acte liturgice este indicată de folosirea în textul grec a participiului aorist: ἀλείψαντες care dă acest sens frazei «De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, după ce l-au uns cu untdelemn în numele Domnului»³². Adică, mai întâi era ungerea cu untdelemn iar apoi rugăciunea preoților, fapt care i-a făcut pe unii cercetători să afirme că *nu există mărturii în Noul și în Vechiul Testament despre sfințirea uleiului cu care să fie unși bolnavi*³³. Cert este că din tradiția nescrisă a Bisericii și din mărturiile despre practicarea Sfântului Maslu în primele trei secole se știe că ritualul cuprindea dintru început o rugăciune de binecuvântare a uleiului la începutul Liturghiei, și una după ungerea cu untdelemn și mărturisirea păcatelor publică la sfârșitul Sinaxei euharistice.³⁴ Aceasta este *nucleul apostolic al ritualului Sfântului Maslu*.

«Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui». Expresia „rugăciunea credinței” este mărturia caracterului sacramental al ritualului descris de Sf. Ap. Iacob, căci prin ea se arată că sănătatea trupească dar și sufletească era una din problemele comune și nu individuale ale primelor comunități creștine, iar cererea de vindecare făcută prin Tainele Bisericii este semnul acestei comuniuni și garanția împlinirii ei de către Hristos. Tot în această frază este indicată legătura indestructibilă între *Taina Pocăinței* și cea a Sfântului Maslu: «de va fi făcut păcate se vor ierta lui». Verbele ἀφεθήσεται și ἐξομολογήσθε se referă în mod cert la *Taina Mărturisirii* iar condiționalul κἄν apare aici pentru a sugera posibilitatea pentru cel bolnav de a-și mărturisi păcatele în același ritual complex al vindecării trupului și sufletului³⁵.

Este limpede că, pentru creștinii din epoca primară, *vindecarea trupească era strâns legată de cea sufletească*, iar *cele două sfinte Taine erau celebrate*

³² Γ.Ν. Φιλία, *Μετάβαση από την ἀπλή ἄλειψη στην εὐλογία τοῦ ἐλαίου*, ΟΙΚΟΔΟΜΗ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΙΑ, ἔκφρασις ἀγάπης καὶ τιμῆς εἰς τὸν Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σερβίων καὶ Κοζάνης Κύριον Διονύσιον, Τόμος Β', Κοζάνη, 1991, p. 435.

³³ Γ.Ν. Φιλία, *Μετάβαση από την ἀπλή ἄλειψη στην εὐλογία τοῦ ἐλαίου*, p. 438.

³⁴ Γ. Φουντούλη, *Ἀκολουθία τοῦ Εὐχελαίου*, στη σειρά «Κείμενα Λειτουργικῆς» 15, Θεσσαλονίκη 1978, p. 6.

³⁵ Γ. Ν. Φιλία, „Ἡ ἀπαλλαγὴ παντός μολισμοῦ σαρκός καὶ πνεύματος» Πτυχές τῆς σχέσεως τῶν μυστηρίων εὐχελαίου καὶ μετανοίας”, ἰν: *Θεολογία*, τομ. 65, τεύχ. 1, 1994, p. 173.

împreună în contextul Sinaxei euharistice, așa cum vor arăta și textele euhologice scrise de mai târziu.

Textele euhologice pentru cei bolnavi din Rânduielele bisericești

Tripticul acesta *Pocăință-Maslu-Euharistie* este un dat al Tradiției apostolice, căci primii creștini au trăit viața sacramentală a Bisericii în unitatea ei, celebrând în și prin Sfânta Liturghie toate Sfintele Taine, toate lucrările sfințitoare ale lui Hristos. Din această perspectivă trebuie interpretate și primele mărturii ale Rânduielelor bisericești despre *Taina Sfântului Maslu*. Chiar dacă ele menționează câte o singură rugăciune pentru sfințirea untdelemnului destinat ungerii celor bolnavi, trebuie totuși postulată, chiar dacă nu este menționată, și celebrarea Euharistică precum și mărturisirea păcatelor, căci dobândirea vindecării trupesti era văzută ca fiind inseparabilă de vindecarea sufletului de păcate³⁶. Astfel, în *Tradiția Apostolică* a Sf. Ipolit Romanul, o rânduială bisericească timpurie, datând, posibil, chiar de la începutul sec. al III-lea, *untdelemnul pentru bolnavi este binecuvântat la Liturghia euharistică*, îndată după sfințirea pâinii și a vinului:

«Dacă aduce cineva drept ofrandă untdelemn, [episcopul] să mulțumească în aceeași ordine ca și la pâine și vin. Să mulțumească însă nu spunând aceleași cuvinte, ci în același sens astfel: „Ca sfințind acest ulei, să dai, Dumnezeuule, sănătate celor ce se ung cu el și gustă din el. Așa cum ai uns împărați, preoți și profeți, tot așa să dea tuturor celor ce gustă din el și se folosesc de el întărire și sănătate»³⁷.

Tot în cadrul Liturghiei era sfințit uleiul și în *tradiția liturgică a Alexandriei* după cum arată și cele *trei rugăciuni de binecuvântare a untdelemnului* din *Euhologhionul lui Serapion de Thmuis*³⁸: una pentru untdelemnul și apa oferite de credincioși la Euharistie, o a doua pentru Marele Mir baptismal, iar a treia pentru untdelemnul vindecării. Important de remarcat este faptul că prima rugăciune intitulată: *Εὐχή περὶ τῶν προσφερομένων ἐλαίων ἢ ὑδάτων* [Rugăciune pentru uleiurile și apele aduse ca ofrandă] face parte din canonul euharistic, rostindu-se după împărțirea poporului:

«Binecuvântăm prin Numele Unuia-Născut al Tău, Iisus Hristos, aceste făpturi; numim peste această apă și acest untdelemn Numele Celui ce a pățimit, a

³⁶ Γ. Ν. Φιλία, „Ἡ ἀπαλλαγὴ παντός μολισμοῦ σαρκός καὶ πνεύματος...”, p. 176.

³⁷ Bernard BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster 1963, p. 35. A se vedea traducerea românească a *Tradiției Apostolice* a Sfântului Ipolit în: I.I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, Edit. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 575.

³⁸ M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, coll. Orientalia Christiana Analecta 249, Roma, 1995, p. 52 și: Π. Τρεμπέλα, *Μικρόν Εὐχολόγιον*, Ἀθήναι, 1950, p. 178.

fost răstignit, a înviat și șade de-a dreapta Celui Nefăcut. Dăruiește acestor făpturi o putere tămăduitoare, ca prin băutura ei și ungerea lui să ne slobozim de orice demon și orice boală și împărtășirea de aceste făpturi să se facă leac tămăduitor și leac de izbăvire în Numele Unuia-Născut al Tău, Iisus Hristos, prin Care Ție se cuvine slava și puterea în Duhul Sfânt în toți vecii vecilor. Amin!»³⁹.

Tot în acest *Euhologhion* apare și o altă rugăciune intitulată: *Εὐχή εἰς ἔλαιον νοσοούντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ* [Rugăciune pentru untdelemnul bolnavilor sau pentru pâine sau pentru apă], care pare a fi o rugăciune singulară, însă în mod cert și ea a fost citită în context liturgic:

«Te chemăm pe Tine, Cel ce ai toată puterea și stăpânirea, Mântuitorul tuturor oamenilor, Tatăl Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, și ne rugăm să trimiți din ceruri peste acest untdelemn o putere tămăduitoare, ca să fie pentru cei ce se ung sau gustă din aceste făpturi ale Tale spre depărtarea a toată boala și neputința, spre antidot al oricărui demon, spre izgonirea oricărui duh necurat, spre alungarea oricărui fierbințeli și tremur și a oricărui neputințe, spre *har bun și iertarea păcatelor*, spre leac al vieții și mântuirii, spre sănătatea și întregirea sufletului, trupului și duhului [ὀλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος], spre înzdrăvenire desăvârșită. [ῥῶσιν τέλειαν]. Să se teamă, Stăpâne, orice lucrare satanică, orice demon, orice sfat al celui potrivit, orice lovitură, orice bici, orice durere, orice chin, nălucire, clătinare sau umbră rea de Numele Tău sfânt pe care l-am chemat acum, și de Numele Unuia-Născut, și să se depărteze de la cele dinăuntrul și din afara robilor Tăi aceștia; ca să slăvească Numele lui Iisus Hristos, Care S-a răstignit pentru noi și a înviat, și a luat asupra Lui bolile și neputințele noastre și va veni să judece viii și morții. Că prin El Ți se cuvine slava și puterea în Duhul Sfânt în toți vecii vecilor. Amin!»⁴⁰.

Este evident faptul cum în această *rugăciune epicletică* omul este privit ca un tot psiho-somatic iar vindecarea nu este cerută doar pentru trup, ci și pentru suflet, iar faptul că în *Euhologhionul lui Serapion* nu poate fi găsită nicio rugăciune specială pentru iertarea păcatelor se poate presupune că acest text euhologic putea fi citit și în cazul Tainei Pocăinței⁴¹.

În *Constituțiile Apostolice*, o rânduială bisericească de la sfârșitul sec. al IV-lea, apare o rugăciune cu titlul: *Εὐχαριστία ἐπὶ ὕδατος καὶ ἐλαίου* [Rugăciune de mulțumire pentru apă și ulei] în care se cere sfințirea prin lucrarea lui Hristos a uleiului și a apei pentru ca ele să fie spre vindecarea sufletelor și a

³⁹ M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis* ...p. 67, în: I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 873.

⁴⁰ M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis* ...p. 66; „Rugăciunea 33”, în: I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 866.

⁴¹ Γ. Ν. Φιλία, «*Ἡ ἀπαλλαγὴ παντός μολισμοῦ σαρκός καὶ πνεύματος*», p. 178.

trupurilor celor în suferință⁴². Rugăciunea era rostită în cadrul Liturghiei de către episcopul care conducea sinaxa euharistică, iar textul menționează că: dacă episcopul nu este de față atunci preotul întâistătător să sfințească uleiul și apa⁴³.

O astfel de rugăciune de sfințire a uleiului poate fi găsită și în *Testamentum Domini*, un text liturgic sirian din sec. al V-lea, în care se dă indicația ca preotul, care urmează să sfințească untdelemn pentru vindecarea trupeză și sufletească a celor ce pățimesc, să pună înaintea altarului vasul acela [care conține untdelemn] să spună *cu supunere* așa:

«Doamne Dumnezeu, Care ne-ai dat Duhul Mângâietor, Domn, nume mântuitor, neclintit, Care Se ascunde de cei nebuni și Se descoperă înțelepților; Hristoase, Care ne-ai sfințit pe noi, Care ai făcut înțelepți cu îndurarea Ta pe slujitorii Tăi, pe care i-ai ales prin înțelepciunea Ta; Care ne-ai trimis cunoașterea Duhului Tău prin sfințenia Ta când ne-ai dat puterea Duhului Tău; Care ești tămăduitorul oricărei boli și suferințe, Care ai dat darul vindecării celor care s-au făcut prin Tine vrednici de acel dar, trimite peste untdelemnul acesta, care este preînchipuirea arvunei Tale, plinirea îndurării Tale celei binefăcătoare, ca să-i slobozească pe cei chinuiți, să-i vindece pe cei bolnavi și să-i sfințească pe cei ce se întorc când vin la credința Ta; că puternic și slăvit ești în vecii vecilor. Amin!»⁴⁴.

Unii liturghiști au văzut în indicația tipiconală mai sus menționată de a aduce vasul cu ulei înaintea altarului un *indiciu privind contextul euharistic în care se săvârșea sfințirea uleiului pentru ungerea celor bolnavi*⁴⁵.

Tămăduirea sufletului și a trupului prin Taina Pocăinței și a Sfântului Maslu – mărturii patristice

Taina Maslului a fost intrinsec legată de *Taina Spovedaniei* iar acest adevăr este reliefat de comentariile patristice făcute la textul biblic din *Iac 5, 14-15* pe care această practică s-a bazat⁴⁶. Astfel, în sec. al III-lea deja, Origen, ma-

⁴² *Constituțiile Apostolice* VIII, 29, la M. METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, coll. Sources Chretiennes 336, Paris, 1987, p. 232; I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 759.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ I.E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mazence, 1899, p. 49; I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 800 (cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, I, 24, trad. rom. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996, pp. 75-77).

⁴⁵ E. MELIA, „Le Sacrement de l'onction des maladies dans son développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle”, în: *La maladie et la mort du chrétien dans la Liturgie*, Conférences Saint Serge, XXI^e Semaine d'études Liturgiques, Paris 1-4 juillet 1974, coll. BELS 1, Roma, 1975, p. 203; 'I. Φουντούλη, *Άκολουθία τοῦ Εὐχέλαιου...*, p. 6; Π.Ι. Σκαλτσῆ, *Ίστορικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀκολουθίας τοῦ Εὐχέλαιου*, în: *Το ἱερόν μυστήριον τοῦ Εὐχέλαιου (Εἰσηγήσεις, Πορίσματα Ἱερατικοῦ Συνεδρίου τῆς Ἱερῶς Μητροπόλεως Δράμας ἔτους 2000)*, Δραμα, 2000, p. 55.

⁴⁶ Σ. Ν. Σάκκου, *Ἐρμηνεία εἰς τὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἰακώβου...*, pp. 160-161.

rele exeget alexandrin comentează acest pasaj biblic, într-un fragment, în care enumera modalitățile în care pot fi iertate păcatele:

«Mai există și o a șaptea iertare, dură și încordată, prin pocăință, când păcătosul își spală așternutul său în lacrimi, iar lacrimile i se fac pâini, ziua și noaptea, când nu roșește [nu se rușinează] a arăta preotului Domnului păcatul și a cere leac... în aceasta se împlinește și ceea ce spune apostolul Iacov: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate se vor ierta lui»⁴⁷.

Și în Siria sec. al IV-lea apar *Maslul* și *Spovedania* strâns legate într-un text din *Demonstrația* lui Aphraates, în care autorul numește diversele utilizări ale untdelemnului sfințit ca «taină de viață dătătoare care revarsă desăvârșire asupra creștinilor, preoților, împăraților și proorocilor, care aduce lumină în întuneric, unge bolnavii și îi întoarce pe cei aflați în pocăință»⁴⁸. Sf. Ioan Gură de Aur, în preajma anului 361, în tratatul său *Despre preoție*, se oprește tocmai asupra *interdependenței și unității Sfințelor Taine în lucrarea pastorală a Bisericii* arătând că:

«Dumnezeu a dat preoților o putere mai mare decât părinților noștri trupești, nu numai când ne pedepsesc, ci și când ne fac bine. Deosebirea între unii și alții este tot atât de mare pe cât de mare este deosebirea între viața de acum și viața viitoare. Părinții noștri ne nasc pentru viața de acum; preoții, pentru viața viitoare; unii nu ne pot apăra nici de moartea aceasta trupească și nici nu pot îndepărta bolile ce vin peste noi; ceilalți, de multe ori, au mântuit chiar suflete bolnave și pe cale de a pieri, pentru că le-au făcut unora mai ușoară pedeapsa, iar pe altele chiar de la început nu le-au lăsat să cadă în păcate, nu numai cu ajutorul învățăturilor și al sfaturilor, ci și cu ajutorul rugăciunilor. Preoții au puterea să ne ierte păcatele nu numai când ne nasc din nou prin Sfântul Botez, ci și după ce ne-au botezat. „Este cineva bolnav dintre voi, spune Scriptura, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn întru numele Domnului; și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul și de va fi făcut păcate i se vor ierta lui»⁴⁹.

⁴⁷ ORIGEN, *In Leviticum Homiliae*, II, 4, la W.A. BAEHRENS (Hrsg.), coll. GCS 29, 1920, p. 296. Trad rom: ORIGEN, *Omilii și adnotări la Levitic*, 2, trad. rom. A. Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 81.

⁴⁸ APHRAATES, *Demonstratio* 23, 2 la R. Graffin, *Patrologia Syriaca*, Pars prima, tomus secundus, Paris, 1907, p. 10.

⁴⁹ Περὶ Ἱεροσύνης, A.M. Malingrey (ed.), coll. Sources Chretiennes 272, 1980, p. 154. A se vedea: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, III, 6 (PG 48,643), trad. rom. Pr. D. Fecioru, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 79-80.

Legătura dintre Euharistie-Pocăință-Maslu în codicii liturgici ai secolelor VIII-XV

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Acest triptic sacramental: *Euharistie-Pocăință-Maslu* poate fi urmărit și în principalii codici liturgici ai sec. VIII-XV în care *ritualul Tainei vindecării celor bolnavi* cunoaște o dezvoltare fără precedent, de așa manieră încât ajunge să fie săvârșit separat de *Liturghie* și de *Taina Mărturisirii*. De la simplitatea originară a celor două rugăciuni ale sale, una de binecuvântare a uleiului, și alta de ungere a celui bolnav, *ritualul Maslului* a ajuns să cuprindă și alte rugăciuni și pericope biblice, fiind săvârșit *în șapte zile consecutive, în cadrul a șapte Liturghii celebrate de șapte preoți în șapte biserici diferite*, având și o vecernie și o utrenie proprie. Și în această formă complexă, Sfântul Maslu și-a menținut *caracterul penitențial* sau mai bine spus de pregătire pentru Taina Pocăinței și pentru primirea Sfintei Euharistii. Cel mai vechi codice liturgic cunoscut, *Codex Barberini gr 336* din sec. al VIII-lea *nu conține încă o rânduială specifică a Sfântului Maslu*, ci menționează doar cinci rugăciuni pentru cei bolnavi fără a da explicații dacă ele erau rostite în cadrul Liturghiei sau în afara ei⁵⁰. Primele trei sunt rugăciuni pentru bolnav; ultimele două sunt pentru binecuvântarea untdelemnului. Dintre acestea prima din ele este o variantă a celei folosite astăzi la ungere:

«Părinte sfinte, Doctorul sufletelor și al trupurilor, Cel cei ai trimis pe Fiul Tău Cel Unul-Născut, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce vindecă toată boala și izbăvește din moarte, tămăduiește și pe robul Tău (N) din slăbiciunea trupească care l-a cuprins, prin harul Hristosului Tău, și îl umple de viață după bună vrerea Ta, ca să poată să-Ți mulțumească îndeplinind faptele cele bune. Că a Ta este puterea și a Ta este împărăția...»⁵¹.

Cea de a patra rugăciune, ușor modificată, este folosită astăzi la sfințirea untdelemnului:

«Doamne, Cel ce cu mila (ἐλέει) și cu îndurările Tale tămăduiești zdrobiri-le sufletelor și ale trupurilor noastre; însuși, Stăpâne, sfințește și untdelemnul (ἔλαιον) acesta, ca să se arate celor ce se vor unge din el spre tămăduire, spre alungarea a toată patima, a bolii trupești, a patimii cărnii și a duhului și a toată răutatea, ca și întru aceasta să fie slăvit întru tot sfânt numele Tău. Că Tu ești Cel ce miluiești și măntuiești, Dumnezeu nostru, și Ție slavă...»⁵².

⁵⁰ S. PARENTI, E. VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, (= BELS 80), Roma, 1995, pp. 217-221.

⁵¹ S. PARENTI, E. VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, p. 217.

⁵² S. PARENTI, E. VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, pp. 219-220.

Celelalte trei rugăciuni din *codicele Barberini 336* nu mai sunt folosite astăzi.

Între sec. X-XII atât de mult se diversifică ritualul Sfântului Maslu încât au putut fi identificate pe baza manuscriselor cel puțin patru tradiții diferite de săvârșire a acestei rânduiei, și anume tradiția constantinopolitană, reprezentată de Mss Coislin 213, cea greco bizantină din sudul Italiei dezvoltată din rânduiala din Codicele Barberini gr 329, și conținută în Codicele Grottaferrata Gb IV și GB X, cea sinaitică, care a fost preluată și de Muntele Athos, redată în Mss Lavra 189, Sianiticus gr 960, Pantokrator 149 și Sianiticus gr 960 și cea ierusalimiteană, cunoscută doar în două manuscrise slave: PHB Coф și 1053 1054⁵³. Câteva din aceste manuscrise vor fi analizate în cele ce urmează pentru a putea indica modul în care *Taina Sfântului Maslu* a evoluat de la forma simplă a epocii apostolice la cea pe care o are în rânduiala Molitfelnicelor actuale.

Manuscrisul Coislin 213, păstrat în Biblioteca Națională din Paris, este un *evhologhion patriarhal*, pregătit în anul 1027, pentru uzul unui preot slujitor de la Sfânta Sofia, catedrala din Constantinopol⁵⁴. Rubricile arată că rânduiala trebuie săvârșită într-un paraclis particular de către șapte preoți, în șapte zile consecutive. Are următoarea structură:

1. Se face Proscomidia, folosindu-se șapte prescuri
2. Fiecare dintre cei șapte preoți binecuvântează, pe rând, untdelemnul [din candela sa], astfel:
Psalmul 50;
O candelă se umple cu untdelemn;
Se rostește rugăciunea binecuvântării: „Doamne, Cel ce cu mila și cu îndurările...”;
Candela cu untdelemnul sfințit este aprinsă.
3. Liturghia euharistică, la care se cântă prochimenu special, Apostolul, Evanghelia și chinonicul.
4. Ungerea, după rugăciunea amvonului (la sfârșitul Liturghiei):
Fiecare preot ia puțin untdelemn [din candela sa]; Se cântă troparul sfinților celor fără de arginți; Fiecare preot rostește rugăciunea ungerii: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor...”;
Fiecare preot îi unge pe toți cei din casă pe frunte, la urechi, pe piept și pe mâini; În timp ce se cântă troparul sfinților fără de arginți, preoții merg în întreaga casă, ungând ușile, ferestrele și pereții.
5. Sfârșitul slujbei (în încăperea principală a casei):

⁵³ Ierm. Petru PRUTEANU, „Slujba Sfântului Maslu: Istorie și actualitate”, în: *Altarul Reîntregirii*, 2/2010, p. 222.

⁵⁴ Fragmente din acest manuscris sunt editate de A. DMITRIEVSKI, Описание Литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока, vol. II, Euchologia, Kiev, 1901. Rânduiala ungerii bolnavilor apare la pp. 1017-1019; A se vedea: Paul MEYENDORF, *Taina Sfântului Maslu. Ungerea bolnavilor*, trad., prefață și note de Cezar Login, Cluj Napoca, 2011, p. 44.

Alte tropare;
 Cădire;
 Evanghelia Samariteanului milostiv (Lc 10);
 Ectenia întreită;
 Apolisul.
 6. Sfârșitul Liturghiei:
 Psalmul 33; împărțirea anafurei; Apolisul⁵⁵.

Este evident faptul că *rânduiala Maslului a ajuns să fie atât de strâns legată de Liturghie încât Proscomidia ajunge partea pregătitoare atât pentru Sinaxa euharistică cât și pentru Taina vindecării celor bolnavi iar Liturghia a ajuns să fie consacrată acestui eveniment de așa manieră încât a primit Prochimien, Apostol și Evanghelie speciale*⁵⁶ iar Sfântul Maslu să fie perfect integrat în rânduiala Liturghiei. Întreaga rânduială era repetată în șapte zile consecutiv, în fiecare zi slujind alt preot iar în timpul Postului Mare, *Liturghia Darurilor înaintesfințite* înlocuia obișnuita *Liturghie euharistică*. Important este de menționat faptul că acest *eveniment liturgic complex* era legat mai ales de perioada Postului Mare, de perioada de pocăință prin excelență a vieții Bisericii, fiind săvârșită la *sărbătoarea Sfântului Teodor*, în prima sâmbătă a Postului și în sâmbăta lui Lazăr⁵⁷ ceea ce indică legătura strânsă existentă cu Taina Pocăinței.

Sec. al XII-lea aduce noi elemente în ritualul Tainei Sfântului Maslu: apar noi tropare, noi antifoane, și noi prevederi tipiconale. Rânduiala acestei Taine a vindecării trupului și sufletului a ajuns să înglobeze și slujbe din ciclul celor 7 Laude, precum *Vecernia* și *Utrenia* iar integrarea ei în cadrul Liturghiei a fost definitivată și perfecționată. Astfel, în *codicele 680 al Bibliotecii Naționale a Greciei*, slujba sfântului Maslu era pusă la începutul Liturghiei, începând prin cântarea psalmului 50, apoi a șapte antifoane, apoi a șapte ectenii și prin citirea a șapte rugăciuni înainte de Trisaghionul liturgic⁵⁸.

Cea mai complexă structură a rânduiei Tainei Sfântului Maslu poate fi găsită în *codicele Sinai Gr. 973*⁵⁹. Și aici rânduială se întindea pe șapte zile consecutive și cerea participarea a șapte preoți, iar ritualul prefațat de o vecernie, o panihidă și o utrenie cu un canon special era perfect integrat în Liturghie, cuprinzând două mari părți. O primă parte, cea a sfințirii untdelemnului, se săvârșea după proscomidie prin participarea a șapte preoți care rosteau fiecare o serie de antifoane, tropare, o ectenie mare și o rugăciune de binecuvântare a uleiului.

⁵⁵ A se vedea descrierea întregului ritual la: M. ARRANZ, *L'Euclologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituali & Pontificale), con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Pontifica Università Gregoriana, Roma, 1996, pp. 380-381.

⁵⁶ M. ARRANZ, *L'Euclologio Constantinopolitano...*, p. 381.

⁵⁷ M. ARRANZ, *L'Euclologio Constantinopolitano...*, p. 381.

⁵⁸ Π. Τρεμπέλα, *Μικρόν Εὐχολόγιον...*, p. 109.

⁵⁹ А. ДМИТРИЕВСКИ, Описание Литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока, vol. II, pp. 101-109.

Partea a doua, dedicată ungerii celui bolnav, se săvârșea după chinonic și cuprindea Psalmul 50, șapte rugăciuni diferite, rostite câte una de fiecare preot în parte, printre care se numără și rugăciunea consacrată a ungerii: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor...”, după care se făcea ungerea bolnavului pe frunte, la nări, pe obraz, pe gât, la urechi și la mâini. Se făcea apolisul, cel suferind era dus acasă, fiindu-i unse patul, pereții și ușile după care se citea Evanghelia lui Zahau⁶⁰.

În sec. al XIII-lea în ritualul Sfântului Maslu se introduc șapte lecturi din Noul Testament, șapte Evanghelii și șapte rugăciuni de așa manieră încât fiecare preot să poată să rostească la fel de multe rugăciuni în cadrul acestui ritual, practică statornică de *patriarhul Arsenie Autorianos* (1255-1260)⁶¹. Acest lucru a dus la consacrarea celor șapte unități în slujba Sfântului Maslu: *prochimen, apostol, Aliluia, Evanghelia, rugăciune*, destinate fiecărui preot în parte. Datorită complexității pe care a dobândit-o prin acest *sistem fix de lecturi și rugăciuni*, rânduiala Sfântului Maslu se desprinde de cea a Sfintei Liturghii, păstrând însă binecuvântarea de la începutul Liturghiei: „Binecuvântată este Împărăția...” dar și legătura cu ritualul unei *Utrenii* proprii care are în centrul ei canonul atribuit lui Arsenie, dar nu patriarhului mai sus menționat, ci unui oarecare *Arsenie din Kerkyra* care a trăit în sec. al X-lea⁶².

În perioada bizantină rânduiala Tainei Sfântului Maslu se definitivează și ajunge în forma consacrată în prezent, reținând însă în structura ei elemente care vorbesc despre complementaritatea și interdependența celor trei taine: *Euharistie, Pocăință și Maslu*. Rugăciunile introduse au un *pronunțat caracter penitențial* exprimând însă faptul că prin ele se urmărește *vindecarea trupului dar și a sufletului* pentru ca omul cu întreaga sa ființă să se poată apropia de Sfânta Euharistie, leacul nemuririi și doctorie⁶³. Iată ce se spune în rugăciunea păstrată într-un manuscris al Bibliotecii Naționale a Greciei:

«Și îl curățește pe acesta de toată întinăciunea trupului și a sufletului, pentru ca în mărturie curată a cugetului primind părășia sfințeniilor Tale să se unească cu Duhul Tău cel Sfânt și să Te aibă pe Tine sălășluit și rămânând întru el împreună cu Cel fără de început al Tău Părinte și cu Preasfântul Tău Duh acum și pururi și în vecii vecilor»⁶⁴.

⁶⁰ A. ДМИТРИЕВСКИ, Описание Литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока, vol. II, pp. 101-109.

⁶¹ Νικηφόρου Β' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Περὶ τῶν λεγόντων ὅτι χρηὴ καὶ μετὰ τὸν θάνατον εὐχέλαιον ποιεῖν ἐν νεκρῶ*, in: PG 140, 808AB.

⁶² J. MATEOS, „A la recherche de l'auteur de canon de l'Euchelaion”, in: *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), pp. 361-363.

⁶³ Sf. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, 20, 2, trad. rom. în vol.: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, București, 1995, p. 197.

⁶⁴ Π. Τρεμπέλα, *Μικρόν Εὐχολόγιον...*, p. 188.

În urma acestei sumare analize a modului în care a apărut și a evoluat Taina Sfântului Maslu concludiv se poate afirma că *Biserica a impregnat rugăciunilor ei nădejde învierii și a vieții veșnice, legând orice act sacramental de săvârșirea Sfintei Liturghii*. Sinaxa euharistică a fost dintru începuturi nucleul cultului creștin pe care și în care s-au grefat toate lucrările sacramentale ale Bisericii. *În Sfânta Liturghie s-au săvârșit întotdeauna Sfintele Taine căci exista conștiința prezenței și lucrării nevăzute a lui Hristos prin ele*. O singură și unică Liturghie extinsă celebra Biserica prin care întreaga viață a omului era chemată la sfințenie și la împărtășire din harul Împărăției viitoare. Chiar dacă în decursul veacurilor ritualul sacramental a evoluat și s-a desprins formal de matca sa euharistică, el a păstrat în structura sa urme și indicii ale originii sale.

În *Taina Sfântului Maslu*, rugăciunile rostite pentru cei bolnavi vindecarea și sănătatea nu sunt imperative cerute cu insistență și cu orice preț, ci cel aflat în suferință este încredințat mai întâi de toate *milei și purtării de grijă a lui Dumnezeu*, singurul „Doctor al sufletelor și al trupurilor”, Care prin providența Sa preabună știe tot ce este de folos omului pentru a dobândi fericirea cea viitoare. De aceea Biserica primară celebra această Sfântă Taină alături de cea a Pocăinței și a Euharistiei, urmărind un singur scop: *sfințirea omului în întregimea lui, trup și suflet prin gustare din viața curată a lui Hristos*. Încercările vieții îngăduite de Dumnezeu, bolile, suferințele, necazurile devin semne ale „cercetării dumnezeiești”, ale atenției și purtării Lui de grijă. Trăind dinamica vieții lui Hristos, reiterând atât sacramental dar și etic ascetic viața Mântuitorului, fiecare creștin poate mărturisi împreună cu Apostolul neamurilor: «Acum mă bucur de suferințele mele... și împlinesc în trupul meu, lipsurile necazurilor lui Hristos pentru trupul Lui, adică Biserica» (Col 1,24). Suferința fiecărui creștin este un prilej de adâncire a comuniunii sale cu Hristos, căci *Mântuitorul Își asumă neîntrerupt până la sfârșitul veacurilor durerile și necazurile tuturor oamenilor*, ca unele ce sunt ale Trupului Său tainic vrând astfel ca și prin ele să Se apropie și mai mult de sufletul omului care caută mântuirea și bucuria vieții veșnice. De aceea și *Taina Sfântului Maslu nu trebuie privită ca un act „taumaturgic”, magic sau medical, ci mai curând ca pe un mod viu de atingere de Hristos*, Care dăruiește viața Sa mădularelor Trupului Său, pentru a le întări în comuniunea cu Sine, comuniune care culminează în împărtășirea euharistică, «piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care odată ajuns, nimic nu mai lipsește omului pentru a dobândi fericirea dorită...»⁶⁵.

⁶⁵ SF. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, IV, trad. rom de Pr. Teodor Bodogae, București, 1989, p. 193 (PG 150, 581D).

Summary: Illness and suffering in the liturgical tradition of the Church

Illness and suffering are closely related to post-adamic human existence. To every person, they represent meaningful experiences that challenge one's inner resources, faith and the relationship with God. Modern society, however, perceives suffering as a repugnant reality; nowadays, the industry of affluence and instant gratification has engulfed all aspects of human existence, while biological life, psychological and physical health, the pursuit of pleasure and analgesia seen as a value of civilization and goal of society – these are the ultimate values sought by man, who expects salvation from medicine and turns the physician into the new priest of modern times.

Due to the major impact of illness and suffering on human life, the Church attaches great importance to them, including them in its theologizing as well as its religious services, in order to help man understand and overcome them through communion with the crucified and resurrected Christ. Man can be healed from the afflictions of his body and soul by participating in the liturgical life of the Church and by relating these important experiences to God, as the only answer and solution to human problems. The Church also teaches man that nothing can be overcome unless it is first accepted. Thus man discovers that the meaning of suffering is that of partaking of the passions of Christ, and then suffering becomes a ladder ascending towards heaven.

The meaning of illness and suffering must be understood, so that man may accept this harsh reality of life. Thus, the Church's rich eucharistic tradition concerning the healing of disease and suffering contains the entire patristic theologizing about the emergence of illness and suffering in man's life, as well as their cure through the work of the crucified and resurrected Christ. He is the only „Doctor of bodies and souls” who, by means of the matter employed in the Holy Mysteries, touches the ailing man and grants him the healing of both body and soul.

Patristic tradition shows that by His sacrifice, our Saviour abolished the tyranny of the devil, sin and death, but did not suppress the possibility of man's sinning and falling prey to the devil's temptations, thus allowing human free will to choose between good and evil and strengthen communion with God. Illness and suffering remain in man's life, as consequences of his sin, even after the Resurrection; however they acquire a new meaning, because they are no longer punishments but instruments of divine pedagogy, by which man becomes closer to God and his faith is strengthened.

As early as the apostolic times, the Church imbued its prayers for the sick with the hope of resurrection and eternal life, relating any prayer for the sick to the celebration of the Holy Liturgy. The eucharistic gathering (synaxis) has been, since the very beginnings, the core of Christian worship, onto which were grafted all the sacramental works of the Church. The Holy Mysteries have always been celebrated within the Holy Liturgy, in full awareness of the invisible presence and agency of Christ through them. The Church celebrated a single extended Liturgy by which man's entire life was called to saintliness and partaking of the grace of the Kingdom.

In the Mystery of Holy Unction, the prayers for the sick do not necessarily require bodily healing and good health, but rather the ailing person is entrusted to the mercy and care of God, who in His providence knows all that one needs for acquiring eternal bliss and salvation. This is why the early Church celebrated this Holy Mystery together with the Mysteries of Penance and Eucharist, with a common goal: man's sanctification

as body and soul, by partaking of the pure life of Christ. The hardships allowed by God, illness, suffering, afflictions, become signs of „divine visitation”, of God’s attention and care. By participating in the dynamics of Christ’s life, by reiterating the Saviour’s life sacramentally, ethically and ascetically, every Christian may state together with the Apostle to the gentiles: „Now I rejoice in what I am suffering for you, and I fill up in my flesh what is still lacking in regard to Christ’s afflictions, for the sake of his body, which is the church” (Col 1,24).

To any Christian, suffering is an occasion to deepen his communion with Christ, for our Saviour ceaselessly assumes the pain and suffering of all people, to the end of times, as sufferings of his mystic Body; thus He becomes even closer to the human soul thirsting for salvation and the bliss of eternal life. Thus the Mystery of the Holy Unction should not be perceived as a „thaumaturgical”, magical or medical act, but rather as a living way of coming into contact with Christ, Who imparts His life to the members of His Body, to strengthen their communion with Himself.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Monica OPRÎȘ

METODOLOGIA CERCETĂRII PEDAGOGICE ÎN DOMENIUL EDUCAȚIEI RELIGIOASE. SPECIFIC, PARTICULARITĂȚI, DIFICULTĂȚI

Keywords: *pedagogical research, religious education, pedagogy, methodology.*

Abstract

Dezvoltarea domeniului educațional religios, în actuala etapă istorică, este atât consecință a cercetărilor teologice și al celor pedagogice, cât și condiție pentru găsirea identității și specificității acestuia în raport cu celelalte dimensiuni ale educației. Rigoarea științifică impusă de orice tip de cercetare, reliefată în special de sistemul metodologic utilizat, pare să fie în contradicție cu caracterul preponderent formativ și educativ al disciplinei de învățământ religie – aspect evidențiat și de limitele și dificultățile cercetărilor din acest domeniu.

Prin studiul de față ne propunem să arătăm faptul că doar atunci când metodele de cercetare pedagogică sunt în acord cu exigențele impuse de particularitățile câmpului educațional religios pot conduce la desprinderea de concluzii relevante pentru disciplina religie. În plus, dubla apartenență a unor metode de cercetare la domeniul investigativ și la cel evaluativ conferă cercetărilor valoare în sprijinul oricărei inițiative de reformare a componentelor didacticii religiei.

Aspecte conceptuale și delimitări pedagogice privind metoda de predare-învățare, metoda de evaluare și metoda de cercetare

Literatura pedagogică este unanimă în a considera că, epistemologic, termenul *metodă* provine din gr. *meta* și *odos*¹, prezent în latină cu forma *methodus*², având semnificația de *cale spre, drum către*. Prin urmare, în niciuna dintre situațiile în care este utilizată, metoda nu are valoare prin sine, ci doar prin rezultatele pe care le facilitează, spre care conduce. Altfel spus, prin definiție, metoda reprezintă instrumentul prin care sunt atinse finalitățile propuse, nefiind nicidecum scop în sine.

Nevoia de metodă apare ori de câte ori se încearcă parcurgerea unui drum față de care sunt stabilite, fie și cu o anumită aproximație, punctele de start, respectiv de final. Complexitatea metodelor, independent de utilizarea acestora

¹ Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 230.

² Elisabeta VOICULESCU, Delia ALDEA, *Manual de pedagogie contemporană*, partea a II-a, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2005, p. 79.

în procesul de predare-învățare, în evaluarea didactică ori în cercetarea pedagogică a crescut odată cu dezvoltarea sistemelor de educație, date fiind realitățile tot mai complexe din câmpul educațional, precum și nevoia tot mai accentuată de cristalizare rapidă și cât mai obiectivă a soluțiilor de ridicare a calității în sfera educației. Nu este de mirare, în atari condiții, dezvoltarea fără precedent a instrumentarului metodologic, pe toate cele trei laturi ale activității educaționale amintite anterior.

În realitatea pedagogică actuală, metoda a dobândit și semnificația de modalitate de cunoaștere și acțiune, fiind susținută și generatoare, în același timp, de principii și reguli prin care activitatea umană, care se dovedește tot mai legată de fenomenul educațional, primește numeroase semnificații și valoare sporită. De asemenea, ca urmare a nevoii de a asigura o anumită coerență procesului didactic, analizele privitoare la particularitățile pedagogiei ca știință argumentează importanța menținerii unui echilibru între componentele explicative și cele normative ale acesteia. În acest context, metoda capătă un dublu statut, prin rolul său în cadrul demersurilor investigative și în procesul educativ.

Metoda de predare-învățare definește o anumită cale de urmat în vederea comunicării noilor cunoștințe, prin intermediul cărora elevii își formează competențe intelectuale și practice, sunt transmise valori și atitudini. În anumite situații didactice, metoda de predare-învățare are nevoie de o anumită susținere din partea altei metode, care, în situația respectivă, este numită procedeu didactic. Metoda de predare-învățare asigură optimizarea activității desfășurate de cei doi factori ai binomului educațional – profesorul și elevul –, asigurând totodată fiecăruia dintre aceștia elementele de conexiune inversă absolut necesare reglării sau reconsiderării permanente a acțiunilor lor³.

Metoda de evaluare își propune să asigure în cadrul sistemului de învățământ calea prin care elevul să-și poată prezenta și susține noțiunile însușite, deprinderile formate, gradul de formare a competențelor propuse de parcursul școlar la un anumit nivel, la o anumită clasă etc. Similar cu metodele de predare-învățare, în cazul celor de evaluare, utilizarea cu succes a unei anumite căi este dependentă într-o măsură semnificativă de evitarea acțiunii unor factori perturbatori, dintre care amintim mai ales particularitățile psihologice ale profesorului și ale elevilor, care pot să influențeze în mod major mai ales evaluarea orală.

Metoda de cercetare se dorește o cale pentru obținerea de informații prin intermediul cărora să poată avea loc intervenții pozitive asupra procesului educațional. Astfel, metodele de cercetare se plasează pe o orbită cu numeroase puncte de inflexiune, față de cele de evaluare. Aspectul amintit anterior este susținut și de faptul că unele dintre aceste metode sunt utilizate, în anumite contexte, pentru a oferi informații alături de cele din cealaltă categorie. O analiză atentă a genezei metodelor de cercetare ne conduce spre concluzia că anumite

³ Sebastian ȘEBU, Monica OPRIS, Dorin OPRIS, *Metodica predării religiei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 63-64.

metode se regăsesc și în alte domenii, cum ar fi cel al științelor pozitive (de exemplu, observarea, experimentul etc.), fiind preluate de științele socio-umane. Acest lucru relevă, de fapt, caracterul transdisciplinar al metodelor de cercetare, care primesc note distincte în cadrul fiecărei științe⁴.

Metodologia cercetării pedagogice – parte a nucleului pedagogic comun al științelor educației

Dacă preocupările teoreticienilor educației începutului sec. al XX-lea au avut în vedere nu doar aspecte legate de dezvoltarea acestui domeniu, ci mai ales de consacrarea pedagogiei ca știință de sine stătătoare prin desprinderea definitivă a acesteia de filosofie⁵, analiza lucrărilor de specialitate din ultimii cincizeci de ani accentuează concertarea eforturilor spre statuarea unui corpus al științelor pedagogice, ca științe ale educației⁶ „în sensul lor propriu-zis, ca aprofundare a pedagogiei științifice cu includerea și a acelor științe conexe, auxiliare, interdisciplinare ale educației, filtrate pedagogic”⁷. Divergențele de opinii în ceea ce privește statutul epistemologic al diferitelor discipline din spațiul educațional au condus la identificarea a patru elemente comune, care să constituie nucleul pedagogic comun al științelor educației: considerarea fenomenului educațional drept domeniu de studiu, utilizarea limbajului pedagogic, respectarea legităților pedagogice, respectiv utilizarea metodologiei cercetării pedagogice⁸.

Prezentarea caracteristicilor și specificului metodelor de cercetare pedagogică implică încadrarea lor în știința fundamentală care se ocupă cu studierea câmpului acestora. Dezvoltată pe fondul metodologiei științelor socio-umane, *Teoria generală a cercetării pedagogice* s-a impus în spațiul științelor educației ca disciplină pedagogică fundamentală⁹, care are drept obiect de studiu analiza

⁴ Referitor la nivelurile de interdisciplinaritate, în cazul metodelor de cercetare, vorbim și despre o interdisciplinaritate instrumentală, prin care metodele specifice mai multor discipline se aplică la o altă disciplină (Adela BECLEANU-IANCU, „Demersul interdisciplinar – mijloc de stimulare a creativității”, în: *Forum*, 1985, 7-8, 1985, p. 47).

⁵ Este binecunoscută „lupta” ideatică între susținătorii statutului de artă, respectiv cel de știință al pedagogiei. Adevărul este de partea ambelor tabere: pedagogia este și artă și știință (vezi lucrarea Cezar BIRZEA, *Arta și știința educației*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1998).

⁶ Deși lansată la începutul sec. al XX-lea de către Eduard CLAPARÈDE (în articolul „Pourquoi les sciences de l'éducation?”), sintagma „științele educației” a început să fie folosită mai ales în spațiul francez începând cu anii 1960-1970 (revista *Les sciences de l'éducation pour l'ère nouvelle*).

⁷ Elena JOIȚA, *Pedagogia: știința integrativă a educației*, Ed. Polirom, Iași, p. 21.

⁸ Ioan NICOLA, *Tratat de pedagogie școlară*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 53.

⁹ Celelalte trei științe pedagogice fundamentale sunt: *Teoria generală a educației* (se ocupă cu definirea și analiza conceptelor fundamentale ale educației, din perspectivă istorică și axiomatică), *Teoria generală a instruirii/ Didactica generală* (studiază definirea și analiza concepte-

modelelor de investigație și de inovare a educației/ instruirii, într-o perspectivă interpretativă și explicativă¹⁰.

Una dintre definițiile cele mai cuprinzătoare ale cercetării pedagogice are în vedere statutul ei de tip special de cercetare științifică, care „subsumează întregul ansamblu de activități sistematice, riguroase și verificabile pentru dezvoltarea generală a cunoașterii în domeniul educației sau pentru elaborarea unui răspuns explicit la o problemă educativă specifică”¹¹. Diversitatea fenomenului educațional a condus la o multitudine de tipuri de cercetări pedagogice¹².

Pentru educatorul din domeniul religios, întrebarea firească ce urmează analizei definiției cercetării constă în oportunitatea realizării de cercetări care să respecte caracteristicile formulate, rigurozitatea fiind cea mai importantă dintre acestea. Răspunsul este unul afirmativ, cercetarea fiind condiție pentru dezvoltarea oricărui domeniu. În particular, dat fiind caracterul revelat al conținutului învățării la disciplina religie, cercetările în domeniul educației religioase se supun nu doar legităților și metodologiei cercetării pedagogice, ci și metodologiei studiului și cercetării științifice în teologie¹³. Indiferent de tipul cercetării științifice – pedagogice și/ sau teologice – cunoașterea pe care o oferă, cunoașterea științifică, acționează complementar cu cea primită prin descoperire de Sus¹⁴, cunoașterea care vine prin harul lui Dumnezeu și se adresează omului ca persoană¹⁵.

Afirmațiile noastre sunt susținute de o serie de cercetări în domeniul educației religioase realizate în perioada interbelică de pedagogi și teologi, rezultatele obținute de aceștia fiind valorificate în unele situații la nivel de politici educaționale, în special pentru învățământul teologic¹⁶. Sunt notabile contribuțiile lui

lor fundamentale ale instruirii), respectiv *Teoria generală a curriculumului* (își propune definirea și analiza principiilor și structurilor activității de proiectare a educației/ instruirii, în consens cu paradigma curriculumului).

¹⁰ Sorin CRISTEA, „Statutul epistemologic al pedagogiei”, în: S. CRISTEA (coord.), *Curriculum pedagogic*, vol. I, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2008, p. 25.

¹¹ Eugen NOVEANU, „Cercetarea experimentală”, în: S. CRISTEA (coord.), *Curriculum pedagogic...*, p. 454.

¹² Una dintre taxonomiile cele mai elaborate ale cercetărilor pedagogice o oferă pedagogul belgian Jean-Marie Van der MAREN, în lucrările: *Méthodes de recherche pour l'éducation*, De Boek&Larcier, Paris/Bruxelles, 1996, respectiv, *La recherche appliquée en pédagogie. Des modèles pour l'enseignement*, De Boek&Larcier, Paris/Bruxelles, 2003.

¹³ Vezi lucrarea: Pr. Daniel BENGA, *Metodologia studiului și cercetării științifice în Teologie*, Ed. Sophia, București, 2003.

¹⁴ Această cunoaștere din urmă explică *competențele pedagogice* ale unor oameni cu viață sfântă, fără studii de specialitate, uneori chiar analfabeți.

¹⁵ Distincția pe care teologia ortodoxă o face între individ și persoană este evidentă: „Această mișcare în care cineva se uită pe sine pentru a se dăruie este trecerea de la individ la persoană: maturizare fără îndoială, dar, cum știm, printr-o succesiune de morți-învieri în care transcendența ne despoaie și ne recrează” (Olivier CLEMENT, *Întrebări asupra omului*, trad. Iosif Pop și Ciprian Șpan, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1997, p. 63).

¹⁶ De exemplu, experimentul inițiat de G.G. Antonescu la Seminarul Teologic „Nifon” din București a validat ipoteza acestuia conform căreia anumite scăderi în religiozitatea elevilor

G.G. Antonescu, Lucian Bologa, Simion Mehedinți și ale pr. Mihail Bulacu¹⁷, care și-au propus identificarea și optimizarea direcțiilor de dezvoltare a educației religioase și a învățământului religios¹⁸, în contextul social-istoric al epocii respective, cu recunoașterea însă/ încă a rolului integrator al religiei¹⁹.

Un alt aspect al metodologiei cercetării constă în apropierea de domeniul evaluativ, de *Teoria evaluării*²⁰, dat fiind faptul că cercetarea presupune adeseori demersuri evaluative, subordonate cunoașterii cât mai exacte a fenomenului

din școlile teologice sunt datorate dificultăților de înțelegere a doctrinei, cauzată de o carență în cunoașterea filosofiei creștine. Pornind de la rezultatele intervenției educaționale din cadrul experimentului (susținerea a zece conferințe pe teme filosofice), el a propus revizuirea planului de învățământ la școlile teologice, cu introducerea în ultima clasă de liceu a unei ore de filosofie, predată de persoane cu preocupări creștine (G.G. ANTONESCU, *Din problemele pedagogiei moderne*, Ed. Cartea Românească, București, 1923, pp. 170-177).

¹⁷ Contribuția de excepție a pr. Mihail Bulacu la dezvoltarea domeniului pedagogiei creștine este rodul cercetărilor teologice și pedagogice realizate de el în țară și străinătate, prin doctoratul obținut la Facultatea de Teologie din București, respectiv prin studiile de specializare în Pedagogie, Catehetică și Omiletică la Facultățile de Teologie catolică și protestantă din Strasbourg. Principala sa lucrare, *Pedagogia creștină ortodoxă*, a apărut în perioada când funcționa ca profesor de Religie la Seminarul Pedagogic Universitar din București (Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 66-67).

¹⁸ În perioada amintită, delimitarea terminologică dintre educația religioasă și învățământul religios nu cunoștea distincțiile susținute astăzi de majoritatea pedagogilor. Dacă în perioada interbelică, sintagma *învățământul religios în școlile de stat* a fost prelungită și la educația religioasă realizată în școală prin ora de religie, datorită faptului că majoritatea clădirilor în care funcționau școlile primare fuseseră școli confesionale, fiind preluate de stat de la culte (Pantilimon POPOVICI, „1918-1948: Trei decenii de educație religioasă. Modele de bune practici instituționale și moral-creștine în școala românească”, în: D. OPRÎȘ, M. OPRÎȘ (coord.), *Religia și școala. Cercetări pedagogice, studii, analize*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2011, p. 264), în accepțiunea actuală, învățământul religios se referă desemnează un sistem organizat de educație de tip teologic, care se realizează prin instituții de învățământ de profil (seminarii, licee, facultăți), în scopul formării inițiale a personalului de cult și didactic necesar fiecărei confesiuni. (Vezi lucrările: Monica OPRÎȘ, *Religie, morală, educație. Perspective teologice și pedagogice*, Ed. Basilica, București, 2011, p. 21; Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ed. Polirom, Iași, ²2010, pp. 23-24; Irina HORGA, „Educația religioasă în curriculum-ul școlar. Modele și tendințe”, în: Vasile CHIȘ et al. (coord.), *Educația 21*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, pp. 121-122).

¹⁹ Monica OPRÎȘ, Dorin OPRÎȘ, Mușata BOCOȘ, *Cercetarea pedagogică în domeniul educației religioase*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2004, pp. 21-28.

²⁰ În literatura de specialitate, regăsim evaluarea drept componentă a *Teoriei generale a educației*, prin considerațiile teoretice pe care le comportă acest domeniu problematic al educației (Ion T. RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2007, p. 10), componentă a *Teoriei generale a instruirii/ Didacticii generale* (evaluarea școlară este considerată componentă a didacticii), disciplină de sine stătătoare sub denumirea de *Teoria evaluării* (E. JOIȚA, *Pedagogia – știința integrativă a educației...*, p. 25), respectiv obiect de studiu al cercetărilor pedagogice, realizate în vederea dezvoltării teoriei și practicii evaluării la nivel micro, dar și la nivel macro.

educațional și dezvoltării acestuia²¹. Acest fapt și pentru că, adeseori, anumite tipuri de cercetare, în special cercetările-acțiune²², se sprijină pe evaluarea școlară, utilizând rezultatele acesteia în anumite etape. Ne referim, de exemplu, la alegerea eșantioanelor de subiecți pe baza mediilor obținute de elevi la anumite materii, a mediei generale obținută în anul școlar anterior, a notelor la testul inițial, a notelor la un test pedagogic de cunoștințe considerat pretest.

Sistemul metodologic utilizat în cercetarea din domeniul educației religioase

Clasificare, note specifice

Necesitatea prelucrării datelor cercetărilor prin prisma unei concepții teologice și filosofice asupra fenomenului educațional a impus utilizarea unui sistem metodologic complex, care să permită interpretarea unitară a acestora. Rezultă de aici semnificația metodelor de cercetare drept căi operaționale în procesul cunoașterii fenomenului educațional, în studierea esenței și a articulațiilor acestuia, precum și în descoperirea de noi adevăruri.

Definiția cercetării pedagogice proiectează sistemul metodologic în jurul sintagmei „date ale cercetării”, care se cer culese, măsurate, prelucrate și interpretate²³, în acord cu specificul temei vizate de cercetător și a obiectivelor și a ipotezei/ ipotezelor formulate²⁴, astfel că taxonomia metodelor de cercetare se centrează pe aceste acțiuni²⁵:

²¹ Sorin CRISTEA, *Dicționar de pedagogie*, Ed. Litera Internațional, Chișinău/București, 2000, p. 283.

²² Cercetarea-acțiune este un demers organizat de cercetare aplicată, centrat pe implicarea cercetătorului în acțiune. Acest tip de cercetare se desfășoară într-un context școlar determinat, fiind implicate și cadrele didactice care predau la clasele supuse investigației (vezi Eugen NOVEANU, „Addenda. Glosar”, în: S. CRISTEA (coord.), *Curriculum pedagogic...*, p. 546).

²³ M. OPRIS, D. OPRIS, M. BOCOȘ, *Cercetarea în domeniul educației religioase...*, pp. 64-66.

²⁴ Principalii factori determinanți în alegerea sistemului metodologic al cercetării sunt atingerea obiectivelor și testarea ipotezei (Dorin OPRIS, Monica OPRIS, „Cercetarea la religie în contextul pedagogiei contemporane”, în: D. OPRIS, M. OPRIS (coord.), *Religia și școala. Cercetări pedagogice, studii, analize...*, p. 63).

²⁵ În viziunea lui R. Ghigliogne și B. Matalon, există patru metode de cercetare: observația, ancheta, experimentul și analiza „urmelor” – analiza documentelor, a statisticilor oficiale, a urmelor materiale (Rodolphe GHIGLIOGNE, Benjamin MATALON, *Les enquêtes sociologiques. Théories et pratique*, Armand Colin, Paris, 1992).

1. Sistemul metodelor de colectare a datelor cercetării²⁶:
 - metoda autoobservației;
 - metoda observației (sistematice);
 - metoda observației ca participant;
 - experimentul psihopedagogic/ didactic;
 - metoda anchetei;
 - metoda interviului;
 - metoda analizei portofoliilor/ produselor activității subiecților educației;
 - metoda cercetării documentelor curriculare și a altor documente școlare;
 - metoda testelor și a altor probe de evaluare scrisă;
 - metoda studiului de caz;
 - metodele sociometrice.
2. Sistemul metodelor de măsurare a datelor cercetării:
 - numărarea;
 - clasificarea;
 - ordonarea.
3. Sistemul metodelor de prelucrare matematico-statistică și interpretare a datelor cercetării:
 - organizarea, sistematizarea și prezentarea datelor;
 - determinarea unor indici statistici;
 - metode matematico-statistice de studiere a relațiilor dintre fenomene.

Rigoarea științifică comportă grade diferite în funcție de natura disciplinei care aplică una sau alta dintre metode sau formule matematice²⁷. Atunci când vorbim despre domeniul educației, în general, și al celei religioase, în particular, principala limită în evaluarea educațională devine și principala limită în cercetare: aspectele cele mai importante, care vizează progresele în plan afectiv și comportamental, sunt dificil de evaluat. Astfel, având în vedere faptul că măsura eficienței oricărei pedagogii o constituie persoana asupra căreia se exercită influențele educative și că acestea se regăsesc nu doar în performanțe cuantificabile și măsurabile, ci și în acte de conștiință și conduită, care nu pot fi cuprinse în tipare exacte, este important ca într-o cercetare pedagogică să se recurgă la un ansamblu de metode de investigație complementare, care să interacționeze, să se completeze și să se sprijine reciproc.

²⁶ Unele lucrări care vizează câmpul investigativ clasifică metodele de colectare a datelor în: metoda istorică, metode descriptive (metode centrate pe analiza conduitei, metode centrate pe colaborarea persoanei, metode și tehnici centrate pe relațiile din cadrul grupului, metode de măsurare) și metoda experimentală (Liviu ANTONESCU (coord.), Nicoleta Laura POPA, Adrian Vicențiu LABĂR, *Ghid pentru cercetarea educației. Un „abecedar” pentru studenți, masteranzi, profesori*, Ed. Polirom, Iași, p. 43).

²⁷ Formalizarea presupune înlocuirea conceptelor semantice/ a cuvintelor prin simboluri, care permit elaborarea de ecuații formale; este cel mai înalt nivel de abstractizare, dar și cale de simplificare a discursului pedagogic (Dumitru MUSTER, „Lecția = învățământ/n = 1/n [E + f(i,e)]”, în: *Revista de Pedagogie*, XLIII (1994), 5-7, pp. 43-44).

Chiar dacă fiecare din metodele de cercetare are o valoare intrinsecă, anumite valențe și relevanță din perspectiva cercetării, existența limitelor – unele generale, comune sistemului acestor metode, iar altele specifice – impune un instrumentar metodologic care să asigure testarea ipotezei formulate. Altfel spus, utilizarea unei singure metode, oricât de bine i-ar fi fundamentată și motivată prezența și valoarea din perspectiva cercetării pedagogice și oricât de eficientă ar putea părea, în realitate, ea nu poate garanta eficiența și validitatea cercetării, obținerea de rezultate în perfectă conformitate cu realitatea.

Acest lucru este sinonim cu a afirma că o metodă nu este eficientă în sine, ci prin modalitatea concretă prin care cercetătorul o personalizează, respectiv prin modalitatea efectivă de integrare a ei într-un sistem metodologic și în proiectul cercetării, respectiv de articulare cu celelalte componente ale acestuia²⁸. În general, îmbinările dintre metode depind de: scopurile cercetării, dimensiunile eșantionului, modul de prelucrare a datelor, gradul anticipat de extindere a generalizărilor, modalitățile anticipate privind valorificarea rezultatelor.

În cercetările din domeniul educației religioase, sistemul metodologic va comporta anumite note esențiale, care decurg din specificul acestei discipline de învățământ cu caracter puternic formativ și metaformativ și din faptul că, pe lângă avantaje, atunci când cercetătorul este chiar profesorul de religie, calitățile sale empatice pot afecta cercetarea, într-o anumită măsură, prin nota de subiectivitate pe care o introduc, mai pronunțate decât în cazul altor cercetări.

Așadar, putem spune că demersurile cognitive și acționale pe care le implică o cercetare sunt, în general, și cu atât mai mult în cazul educației religioase, o îmbinare de tehnică și artă. Este evident că nu putem realiza cercetări pedagogice fără un suport teoretico-metodologic de colectare, prelucrare și interpretare a datelor, fără anumite metode, procedee și tehnici, dar nici în absența creativității constructive a cercetătorului.

În cercetările pedagogice din domeniul educației religioase, alegerea metodologiei de cercetare presupune subordonarea metodelor, tehnicilor și procedeelelor de cercetare la finalitățile cercetării și la cele ale educației religioase, cunoașterea detaliată a modului de utilizare a fiecărei metode de cercetare, respectarea particularităților psiho-fizice ale elevilor implicați în cercetare, asigurarea fidelității rezultatelor obținute prin anumite metode, inventarierea exactă a cunoștințelor pe care le au elevii pe parcursul cercetării, inventarierea diferitelor

²⁸ Vorbim aici despre delimitarea temei de cercetare, descrierea istoricului problemei, formularea obiectivelor și a ipotezei, stabilirea locului de desfășurare a cercetării, a periodizării acesteia, a calendarului desfășurării, selectarea eșantionului de conținut, selectarea eșantionului de subiecți și caracterizarea acestuia, identificarea variabilelor și a modalităților de control a acestora (în cazul cercetărilor experimentale), stabilirea necesarului de resurse materiale și – de deosebit de important – a modalităților de valorificare a cercetării (Monica OPRIS, „Teoria generală a cercetării pedagogice și teoria evaluării. Interferențe, diferențe, modele investigative”, în: M. OPRIS (coord.), *Demersuri investigative în educația religioasă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, pp. 23-28).

atitudini și comportamente morale ale elevilor implicați în cercetare etc. La fel de importantă este selectarea acelor metode care pot fi susținute de resursele materiale, temporale și financiare pe care cercetătorul le are la dispoziție²⁹.

Detalierea metodelor de cercetare, precum și prezentarea unor modele de lucru se regăsesc în lucrări de specialitate³⁰. O analiză a acestora reflectă puncte de apropiere privind utilizarea lor în diferite domenii ale educației și la diferite discipline de învățământ, cu excepția a două dintre ele, unde notele de specificitate sunt foarte accentuate atunci când realizăm cercetări în domeniul educației religioase: metoda autoobservației și metoda observației, transferate și metodologiei evaluării școlare, acestea fiind considerate metode moderne de evaluare³¹.

Metoda autoobservației

Metoda autoobservației, numită și metoda „observării de sine”, presupune „cufundarea” subiecților cercetării și/ sau a cercetătorului în experiența sau în situația de cercetare analizată și studierea propriilor trăiri afective, gânduri, stări interioare, sentimente, motivații, așteptări, dorințe, reacții, comportamente, prestații etc., care se constituie în date ale cercetării. Este vorba, de fapt, de o observație experiențială, adică o observație și o investigație a propriilor situații / experiențe trăite; de aceea, unii autori o abordează ca fiind o formă a metodei observației³².

În contextul cercetărilor pedagogice, valențele principale ale autoobservației sunt: crearea momentelor de reflecție și meditație; surprinderea și studierea unor detalii semnificative relevante în cercetare, crearea premiselor pentru autoanaliză, autoevaluare, autocunoaștere, autoplanificare, automonitorizare. Relația dintre autoobservație și autoevaluare devine astfel evidentă.

²⁹ Majoritatea cercetărilor în domeniul educațional identifică drept limite aspecte legate de lipsa unor resurse materiale, temporale și financiare care să susțină demersurile întreprinse.

³⁰ Vezi M. OPRÎȘ, D. OPRÎȘ, M. BOCOȘ, *Cercetarea pedagogică în domeniul educației religioase...*, pp. 64-213; Mușata BOCOȘ, Dorin OPRÎȘ, Monica OPRÎȘ, *Cercetarea în domeniul educației religioase și al educației morale. Modele și aplicații*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, pp. 107-212; L. ANTONESCU (coord.), N.L. POPA, A.V. LABĂR, *Ghid pentru cercetarea educației...*, pp. 39-110, 121-189.

³¹ Literatura de specialitate utilizează diferite denumiri pentru metodele de evaluare nou introduse în procesul educativ: metode complementare/ metode alternative de evaluare. Noi am optat pentru denumirea de metode moderne, deoarece este mai cuprinzător și mai puțin restrictiv. De asemenea, se evită confuziile generate de calitatea metodelor de evaluare de a permite posibilități de utilizare atât complementar, cât și alternativ, în funcție de specificul contextului de aplicare (scopul evaluării, obiectul evaluării, momentul evaluării, particularitățile individuale și de grup, resursele materiale, asigurarea unei unități organice a predării-învățării-evaluării etc.), de viziunea evaluatorului asupra modului de utilizare și valorificare a datelor evaluării etc. (Monica OPRÎȘ, *Metodologia evaluării. Abordări teoretice și investigative în educația religioasă*, Ed. Sf. Mina, Iași, 2010, pp. 30-31).

³² Mușata BOCOȘ, *Cercetarea pedagogică. Suporturi teoretice și metodologice*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, pp. 56-57.

Creșterea rolului autoobservației/ autoevaluării s-a accentuat în ultimul deceniu, pe fondul noilor condiții sociale, în care educația sec. al XXI-lea a fost proiectată pe patru „piloni”: „a învăța să știi”, „a învăța să faci”, „a învăța să trăiești împreună cu ceilalți” și „a învăța să fii”³³. Dacă a „învăța să știi” presupune îmbinarea cunoștințelor generale – suficient de cuprinzătoare – cu posibilitatea de a aprofunda un număr restrâns de discipline și învățarea modalităților de acumulare a cunoștințelor³⁴; dacă „a învăța să faci” semnifică nu doar dobândirea de calificări profesionale, ci și competența de a face față anumitor situații, de adaptare la diferite contexte sociale și la noi experiențe și lucrul în echipă; dacă „a învăța să trăiești împreună cu ceilalți” înseamnă învățarea regulilor conviețuirii pașnice și cultivarea empatiei față de ceilalți; „a învăța să fii” presupune dezvoltarea personalității, luarea unor decizii responsabile privind propria persoană, urmate de asumarea acestora: „problema nu va mai fi de a-i pregăti pe copii pentru societate, cât de a le crea posibilitatea, oferindu-le punctele de referință intelectuale, de a înțelege lumea din jurul lor și de a avea un comportament responsabil și corect”³⁵.

Procesul dezvoltării personalității „are ca punct de plecare cunoașterea de sine, pentru a se deschide apoi spre relațiile cu cei din jur. În acest sens, educația este, mai presus de orice, o călătorie interioară ale cărei etape corespund celor ale maturizării continue a personalității”³⁶. Se explică astfel importanța din ce în ce mai mare pe care o dobândește autoobservația urmată de autoevaluare, ca punct de plecare într-o dinamică – ce se dorește ascendentă – a parcursului religios, fundamentat pe un set de cunoștințe din domeniul specific și care presupune modificări în plan atitudinal și comportamental. În cercetările din domeniul educației religioase, autoobservația primește conotații cu totul aparte, mai ales prin punerea subiecților în situații de autoevaluare pe aspecte din domeniile afectiv și volitiv (motivații, interese, opinii, atitudini, comportamente, conduite etc.).

Utilizarea acestei metode de cercetare presupune formarea deprinderii de autoevaluare a gândurilor, a cuvintelor, a faptelor, care primește, în timp, statu-

³³ Jacques DELORS (coord.), *Comoara lăuntrică. Raportul către UNESCO al Comisiei Internaționale pentru Educație în secolul XXI*, trad. de Radu Andriescu și Radu Pavel Gheo, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 70.

³⁴ Lucrările de specialitate subliniază tot mai adesea rolul metacogniției în învățarea școlară, prin: „creșterea șanselor de reușită în învățare și a transferabilității achizițiilor; sporirea autonomiei în învățare, optimizarea gândirii strategice; dezvoltarea motivației pentru învățare și construcția unei imagini de sine pozitive ca persoană implicată în învățare” (Adina GLAVA, „Reflecția – o modalitate de antrenare implicită a metacognițiilor în învățarea școlară”, în: Miron IONESCU (coord.), *Schimbări paradigmatică în instrucție și educație*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2006, pp. 43-44).

³⁵ J. DELORS (coord.), *Comoara lăuntrică...*, p. 77.

³⁶ J. DELORS (coord.), *Comoara lăuntrică...*, p. 78.

tul de obișnuință³⁷. Procesul amintit nu reprezintă doar o etapă de analiză a conștiinței morale, ci și de educare a acesteia, ca etapă premergătoare Spovedaniei: «Seara, când suntem singuri și în liniște, atunci să ne judecăm pe noi înșine, pentru ca prin aceasta să facem pe Dumnezeu milostiv către noi. Căci, precum focul repede mistuie și stârpește spinii, așa de ușor sufletul stârpește păcatele sale, când cu osârdie se gândește la dânsule»³⁸.

Imperativul: «Să se cerceteze omul pe sine» (*I Co* 11, 28) este condiție nu doar pentru primirea Sfintei Împărtășanii, ci implică, în cazul profesorului de religie și al elevilor, un examen de conștiință atât în plan sufletesc, cât și în planul activităților desfășurate. Responsabilitatea profesorului de religie privind modul în care își desfășoară activitatea ca trimis al Bisericii, investit de Sus cu putere pentru a-i învăța și a-i îndruma pe elevi spre cunoașterea lui Dumnezeu, îl obligă la o permanentă autoobservare și autoevaluare a propriilor acțiuni, pentru ca nu cumva, «propovăduind altora pe Hristos, să se arate pe el însuși netrebnic» (*I Co* 9, 27)³⁹.

Transmiterea învățaturii de credință, independent de rezultatele obținute pe termen scurt, presupune din partea educatorului, în primul rând, împlinirea acesteia:

«Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri. Mulți îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne, au nu în numele Tău am prorocit și nu în numele Tău am scos demoni și nu în numele Tău minuni multe am făcut? Și atunci voi mărturisii lor: Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtați-vă de la Mine cei ce lucrați fărădelegea» (*Mt* 21, 21-23).

Autoobservația este necesară și pentru a se verifica existența concordanței între învățătura de credință și modul propriu de trăire a acesteia. În aceste condiții, examenul de conștiință are rolul de judecător al propriilor acțiuni.

Studiarea documentelor personale ale profesorului și analiza propriului comportament profesional, moral și religios pot genera cercetări pedagogice menite să îmbunătățească procesul de predare – învățare – evaluare la religie. Astfel, autoobservația apare într-o triplă ipostază: ca factor determinant al cercetării, ca metodă în cadrul acesteia și ca generator de feed-back după terminarea cercetării – pe baza căruia pot fi concepute noi cercetări.

Principalele instrumente de autoobservare sunt chestionarele, scările de clasificare și fișele de autoobservare, care, utilizate în mod constant, oferă date

³⁷ Din punct de vedere pedagogic, obișnuința implică existența unui impuls interior, a unei trebuințe care determină, în cazul nostru, analiza conștiinței.

³⁸ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Postul Mare*, versiune românească îmbunătățită, pornind de la ediția tradusă și îngrijită de episcopul Melchisedec al Romanului, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 61.

³⁹ M. OPRIS, *Metodologia evaluării...*, pp. 72-73.

despre evoluția subiecților cercetării în plan cognitiv, afectiv și volitiv, cât și în ceea ce privește capacitatea de autoevaluare.

Metoda observației

Observația⁴⁰ presupune urmărirea intenționată și sistematică a obiectelor, fenomenelor și evenimentelor, în stare naturală, în condiții obișnuite de existență și manifestare/ desfășurare, cu scopul de a le cunoaște cât mai profund și de a le descoperi trăsăturile esențiale⁴¹. Unul dintre criteriile necesare, dar care fac din ea o metodă de cercetare dificil de utilizat îl reprezintă obiectivitatea, transpusă în posibilitatea reluării, replicării, efectuării ei de către mai multe persoane într-o varietate de condiții. Doar atunci putem vorbi despre o observație obiectivă când mai mulți cercetători înregistrează același efect în diferite condiții, iar datele pe care ea le oferă pot fi incluse în teoriile existente.

Abordată ca metodă de colectare de date în cercetările pedagogice, observația sistematică presupune urmărirea intenționată, metodică și sistematică a evenimentelor educaționale, în condiții obișnuite de existență și desfășurare (deci fără nicio intervenție din partea cercetătorului), în scopul explicării, înțelegerii și ameliorării lor, prin prisma scopului cercetării, a ipotezei cercetării și a indicatorilor observaționali⁴².

În cercetările în domeniul educației religioase, metoda observației are în vedere:

- a. cunoștințe și capacități: descrierea și generalizarea unor relații între noțiuni, selectarea și utilizarea instrumentelor de lucru, organizarea și interpretarea datelor;
- b. atitudinea elevilor față de învățarea la religie: îndeplinirea îndatoririlor școlare, implicarea activă în rezolvarea sarcinilor individuale și de grup, preocuparea pentru clarificarea noțiunilor neînțelese, revizuirea unor demersuri/ activități;
- c. interesul elevilor privind propria dezvoltare spirituală: implicarea în acțiunile specifice realizate în clasă (rugăciunea, cântarea), implicarea în activități religioase extrașcolare, participarea la slujbe, inițierea unor acțiuni filantropice etc.

⁴⁰ Etimologic, termenul „observație” provine din limba latină, de la cuvântul „servare”, căruia se adaugă prefixul „ob”, ajungându-se la semnificațiile: „a avea înaintea ochilor”, „a avea ochii pe”, „a cerceta”.

⁴¹ Mușata Bocoș, *Teoria și practica cercetării pedagogice*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, p. 70.

⁴² Indicatorii observaționali sunt aspectele referitoare la fenomenul educațional investigat, care se pot nemijlocit observa, înregistra și măsura cu obiectivitate: acțiunile, reacțiile, comportamentul și conduita elevilor și ale profesorilor, caracteristicile mediului educațional, produsele activității elevilor etc.

d. capacitatea de comunicare: analiza în cadrul grupului a sarcinii didactice, cooperarea în cadrul grupelor de lucru, modul de prezentare a rezultatelor proprii sau ale grupului etc.⁴³

Atunci când cercetătorul devine parte integrantă a evenimentelor care sunt observate, există patru nivele de participare, combinații de două variabile: cunoașterea rolului de observator de către populația observată, respectiv gradul de implicare a cercetătorului. Acestea sunt: observator total, observator ca participant, participant ca observator și participant complet. Criteriul de succes al nivelului de participare este dat de ipoteza cercetării și de modalitățile propuse pentru colectarea datelor⁴⁴.

Așa cum am precizat, implicarea cercetătorului – indiferent dacă observația se realizează prin contactul direct al observatorului cu subiectul/ obiectul cercetării, fie recurgându-se la diferite tehnici de înregistrare audio-video, respectiv dacă aceasta este naturală⁴⁵ sau creată deliberat⁴⁶ – este absolut obligatorie. În ambele cazuri, observatorii trebuie să fie martorii fenomenelor pe care le cercetează.

Organizată sistematic prin fixarea obiectivelor, urmată de elaborarea și utilizarea unor instrumente de înregistrare și sistematizare a datelor constatate (fișe de observație, scări de clasificare, liste de control sau verificare), observarea poate dezvălui cercetătorului în domeniul educației religioase și interesul elevului pentru propria dezvoltarea spirituală, prin intermediul unor acțiuni individuale sau de grup.

De la observație, spre autoobservație. Un model experimental de succes

Sub influența paradigmelor pedagogiei experimentale, G.G. Antonescu (1882-1955) – reprezentant al pedagogiei filosofice – a propus observarea elevilor ca principală metodă în studierea acestora, complementar însă cu realizarea unor exerciții de autoobservare. De fapt, el propunea o școală formativ-organicistă, acordând o mai mare importanță formării spiritului elevului prin actualizarea și desăvârșirea potențialului psihic al acestuia, în vederea cunoașterii individualității lui și a descoperirii direcției sale de dezvoltare.

Experimentul propus de el se constituie într-un răspuns pe care doar creștinismul îl poate oferi referitor la împăcarea celor două mijloace aparent unilaterale de atingere a scopului suprem al educației, formarea de caractere:

⁴³ Vezi și M. OPRÎȘ, *Metodologia evaluării...*, pp. 105-106.

⁴⁴ F.C. DANE, *Research Methods*, Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove [California], 1990; M. BOCOȘ, *Teoria și practica cercetării pedagogice...*, p. 81.

⁴⁵ De exemplu, observarea comportamentului unui elev într-un grup de lucru sau în timpul unei probe de evaluare.

⁴⁶ De exemplu, observarea unei lecții de religie, pe baza unor indicatori observaționali.

libera manifestare și dezvoltarea însușirilor individuale, respectiv o educație severă bazată pe supunere și stăpânire de sine. Pornind de la afirmația lui Tertulian – *anima este naturaliter christiana* („sufletul este de la natură creștin”) –, marele pedagog consideră că „adevărata personalitate o găsim în adâncul vieții sufletești și poate fi dezvoltată pe măsură ce ajutăm spiritul să dobândească suveranitatea asupra simțurilor”⁴⁷. Valorizarea pozitivului din sufletul elevului este impulsul de care elevul are nevoie pentru a-l ajuta să-și descopere nevoia de libertate spirituală și energia necesară pentru lupta cu sine: „Acest sistem de libertate disciplinată sau disciplină liberă are un caracter eminentemente creștin”⁴⁸.

Pornind de la o comparație din medicină, și anume că grija medicilor este nu atât de a distruge microbii din organismul bolnav, cât de a întări organismul în lupta cu aceștia, G.G. Antonescu a experimentat pe parcursul a doi ani modul în care încurajarea săvârșirii binelui aduce mai multe roade decât distrugerea în mod direct a răului, atitudine numită de el *gimnastica morală a voinței*⁴⁹.

Experimentul propus s-a derulat în mai multe etape:

- explicitarea unei virtuți (*principiul moral creștinesc*), pornind de la cazuri concrete sau de la diferite texte morale sau religioase;
- stabilirea mijloacelor de exercitare a virtuții respective;
- exercitarea virtuții timp de două săptămâni, cu notarea stărilor sufletești, a succeselor și insucceselor;
- evaluarea rezultatelor exercițiului.

Experimentul a continuat alte două săptămâni cu o altă virtute, lupta interioară fiind dusă și pentru statornicirea celei dintâi și tot așa, timp de doi ani⁵⁰. Chiar dacă în lucrarea amintită, G.G. Antonescu nu prezintă datele statistice referitoare la rezultatele obținute în urma unor astfel de experimente, considerăm că prezentarea ei s-a datorat tocmai succesului înregistrat. El a urmărit prezentarea teoretică a problematicei și ilustrarea acesteia prin exemple, precum și evidențierea valorii exercițiilor de voință, puse în slujba educației religioase⁵¹.

Limite și dificultăți în alegerea metodologiei cercetării

Cercetarea pedagogică în domeniul educației religioase vizează, în special, aspecte legate de influența pe care religia – ca disciplină de învățământ – o are

⁴⁷ G.G. ANTONESCU, *Din problemele pedagogiei moderne...*, p. 167.

⁴⁸ G.G. ANTONESCU, *Din problemele pedagogiei moderne...*, p. 168.

⁴⁹ Afirmația: *încurajarea săvârșirii binelui aduce mai multe roade decât distrugerea răului* poate fi considerată drept ipoteză a cercetării, sursa deducerii acesteia fiind analogia cu un fenomen biologic.

⁵⁰ Așa cum am subliniat, resursele mari de timp necesare unei cercetări care să conducă la modificări comportamentale reprezintă o condiție absolut necesară pentru rezultate valide, care să permită generalizări.

⁵¹ G.G. ANTONESCU, *Din problemele pedagogiei moderne...*, pp. 170-177.

în dezvoltarea personalității religioasă-morale a elevilor. Proiectarea cercetării pedagogice implică acordarea metodologiei cercetării la etapele și subetapele demersului investigativ, astfel că limitele și dificultățile acestora se extind asupra întregii cercetări.

Caracterul puternic formativ al disciplinei religioase reliefează principala dificultate a cercetărilor în domeniu, prin necesitatea surprinderii, cuantificării și măsurării celor mai fine modificări comportamentale și atitudinale, a convingerilor și valorilor persoanelor investigate, resursele temporale necesare implicând o altă serie de dificultăți, principalele fiind menținerea controlului variabilelor. Astfel, atingerea finalităților cercetării pedagogice în domeniul educației religioase presupune alegerea metodelor, tehnicilor și procedeele de cercetare, care să evidențieze componentele formative ale procesului curricular.

Sistemul metodologic va fi utilizat prin adaptarea componentelor sale la specificul fiecărui tip de cercetare, prin îmbinarea metodelor cu tehnicile și cu procedeele de cercetare articulate într-un tot unitar și integrate în strategia elaborată, aspect care necesită cunoștințe teoretice, dar și experiență. Utilizarea anumitor metode⁵² poate avea efecte nedorite în cazul în care profesorul nu ține cont de particularitățile individuale⁵³ și de grup ale elevilor, de experiențele negative trăite de aceștia. Un element foarte important îl constituie cazurile de stigmatizare morală, cu influențe negative asupra rezultatelor cercetării. De altfel, cercetările din zona moralei sunt cel mai greu de realizat și necesită experiență îndelungată în domeniu, combinată cu lucrul în echipe de cercetare interdisciplinare, formate din pedagogi, teologi, psihologi, sociologi.

Onestitatea elevilor are un rol important în cercetările pedagogice în domeniul educației religioase. Elevii implicați într-un experiment pedagogic care vizează schimbări de comportament sub influența anumitor variabile pot influența negativ rezultatele cercetării dacă adoptă atitudini de mimetism sau duplicitate. Aceste atitudini pot fi cauzate și de neîncrederea în confidențialitatea datelor obținute de cercetător sau în onestitatea acestuia.

În condițiile în care populația școlară se află într-o permanentă dinamică, păstrarea componenței eșantionului pe toată durata cercetării reprezintă o cerință dificil de respectat. Deși numărul elevilor din eșantion se poate menține constant, profilul claselor poate înregistra modificări semnificative, de natură să influențeze rezultatele cercetării, mai ales în situația în care se vizează evaluarea comportamentelor și atitudinilor, relațiile interpersonale în colectivul clasei (de exemplu, venirea/ plecarea unui „elev problemă” în/ din colectivul unei clase

⁵² Ne referim aici în special la metoda autoobservației, la metoda interviului și la studiul de caz.

⁵³ Diferențele dintre vârsta biologică și cea spirituală pot deveni factori de eroare a rezultatelor cercetării (Dorin OPRIȘ, *Dimensiuni creștine ale pedagogiei moderne*, Ed. Sf. Mina, Iași, 2010, pp. 93-95).

sau a unui elev, venirea/ plecarea unor elevi ale căror medii erau dispersate față de media generală a eșantionului etc.).

În situația în care se vizează identificarea unei teme de cercetare pornind de la importanța pe care aceasta o are pentru un anumit domeniu, există posibilitatea apariției unor anumite dificultăți determinate de nivelul pe care l-a atins cercetarea pedagogică în domeniul respectiv. În mod ideal, cercetările în domeniul educației religioase ar trebui să aibă în vedere aspectele fundamentale, care să se constituie în puncte de plecare pentru cercetările particulare și să ofere cadrul general necesar desfășurării activității. Ne referim, astfel, la aspecte legate de teoria educației religioase, de curriculum, de metodologie, de evaluare, de optimizarea activității de predare și învățare. Cercetarea pedagogică desfășurată pe aspecte care încă nu au fost suficient definite poate însemna un efort echivalent celui de a clădi o casă pe un teren nesigur.

Concluzii

Dacă nevoia utilizării unui set cât mai amplu de metode de predare-învățare, pentru o eficiență sporită a activității didactice, nu mai reprezintă de câteva secole o noutate, dezvoltarea în sec. trecut a docimologiei, știința evaluării, și, mai ales, a setului de metode de cercetare a contribuit la constituirea unui nucleu semnificativ nou de căi de transmitere și evaluare a informației vehiculate în procesul educațional, precum și pentru investigarea celor mai utile dintre acestea, în diferite contexte școlare. Așa cum am prezentat deja în studiul de față, unele dintre metode sunt utilizate și în alte categorii decât cele care le-au consacrat, aspect valabil mai cu seamă în cazul celor de evaluare și al celor de cercetare.

Utilizarea metodelor de cercetare în domeniul educației religioase se dovedește deopotrivă un demers necesar și firesc. Preluate ca și structură, mai ales din pedagogia germană, metodele de cercetare au început să fie utilizate încă din sec. trecut la noi în țară, iar reluarea demersurilor investigative a devenit o necesitate după ce a redevenit posibil discursul didactic religios, iar rezultatele înregistrate deja în cadrul diferitelor lucrări de specialitate validează un parcurs în care resemnificarea unor căi investigative în raport cu particularitățile domeniului religios se dovedește dezirabilă.

Summary: The methodology of pedagogical research into religious education. Characteristics and challenges

Pedagogical research into religious education is relatively new to Romanian theology, since the communist regime completely forbid it for obvious reasons: the Church was the only factor overtly opposing the official, atheist doctrine. Communist authorities were less apprehensive about liturgical or systematic theology, however in the education-

al realm any novel perspectives able to open new vistas on the world or interdisciplinary collaboration – mainly with humanities – were hindered drastically.

Due to the openness to various fields of research, reached in the 1990s, the collaboration between theology and pedagogy has proved to be extremely important, with mutual benefits. Pedagogy immediately perceived theology as an essential support in reaching the ethical goals pursued by education; theology in its turn found pedagogical research to be one of the most challenging as well as most useful approaches with a view to adjusting religious education provided by school and Church to the realities of Romanian educational system, at the turn of the millennium.

The present study dwells on conceptual and pedagogical aspects of the teaching-learning method, the assessment method and the research method; the way in which research methodology is part of the common educational core of education sciences; presenting the methodological system used in religious education research; stressing the opportunities provided by the method of self-observation and observation, as well as a set of limitations and difficulties in choosing the research methodology.

The concept of pedagogical research methodology has the same semantic root as that of didactic method, namely it designates the choice of a path to reach a particular educational goal. Therefore, a method's worth is demonstrated by the results achieved in a particular context or for a particular problem. If there is no method valuable in itself, we may however assert that each of the research paths currently recommended by education sciences has a regenerative potential for the respective field.

The methodological system is designed around the concept of „research data”, which must be collected, measured, processed and interpreted, according to the topic approached by the researcher and the objectives and the hypothesis/hypotheses put forth. Thus the taxonomy of research methods is centered on these activities. Among the methods employed to collect research data we mention: the self-observation method, the (systematic) observation method, the method of observing as a participant, psychological-pedagogic/ didactic experimentation, the inquiry method, the interview method, the analysis of portfolios/ products of students' activity, the method of investigating curricular documents and other school documents, the method of tests and other written assessment means, the method of case studies and the sociometric methods. The assessment system for research data includes: recording, classifying and ranking them; the system of mathematical-statistical processing and interpretation of research data includes: organizing, systematizing and presenting the data, determining statistical indices and mathematical-statistical methods to study the interrelations of phenomena. The present study, as mentioned above, dwells on two of these methods, due to the specific aspects of research into religious education.

The method of self-observation involves insight into one's own emotions, thoughts, states of mind, responses, expectations, wishes, behaviours, undertaken both by the subjects under investigation and the researchers, depending on the manner of applying the method; the data so collected are processed/interpreted in the light of the research objectives. Including self-observation among research methods is accounted for by the fact that personality development must comprise self-knowledge, to allow formative relationships with other persons.

Octavian GORDON

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – București

«BUCURĂ-TE, CEA PLINĂ DE DARURI!» NOTE CRITICE
ȘI TRADUCTOLOGICE PE MARGINEA EPITETULUI
MARIOLOGIC *KEXAPITΩMENH**

Keywords: *κεχαριτωμένη*, Church language, biblical text, liturgical text, confessional language.

Abstract

Salutul („închinăciunea”) adresat de Arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria, consemnat de literatura biblică grecească sub forma *Χαίρε κεχαριτωμένη* (Lc 1, 28) – cunoscut în spațiul latin sub forma *Ave, [Maria,] gratia plena* –, dar, așa cum vom vedea, cu un răsunet mult mai puternic în literatura liturgică bizantină, cunoaște, în literatura liturgică românească, multiple variante, dintre care cele mai cunoscute astăzi sunt: 1) *Bucură-te, cea plină de har!* 2) *Bucură-te, cea plină de dar!* 3) *Bucură-te, cea plină de daruri!* Ne propunem, în studiul de față, să analizăm evoluția acestei cunoscute expresii liturgice în spațiul literaturii biblice și apoi în spațiul literaturii române bisericești, încercând să deslușim cauzele acestei diversități.

Argument

Ideea acestui studiu este una mai veche, avându-și originea în simpla observare, în cadrul cultului ortodox, a diferenței existente între *Bucură-te, cea plină de dar!* și *Bucură-te, cea plină de daruri!*, precum și în constatarea și mirarea noastră legată de conviețuirea liturgică a acestor două sintagme. În timp ce încercam să schițăm o metodologie pentru analiza filologică a textului liturgic amintit, căutându-i și un suport bibliografic pe măsură, am dat, din întâmplare, peste un articol scris de Răzvan PERȘA și publicat pe blogul lui personal¹. Răzvan PERȘA evaluează versetul biblic dintr-o perspectivă dublă: prima, neavând legătură directă cu titlul expunerii sale, dar care ar putea avea o relevanță anume (vezi *infra*) pentru deslușirea istoriei celor două expresii din limba română, este o

* Material elaborat în cadrul proiectului strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013 (POS DRU/89/1.5/S/62259).

¹ Răzvan PERȘA, *Lc 1:28 Bucură-te cea plină de dar sau cea plină de har?* <http://persarazvan.blogspot.com/2011/10/lc-128-bucura-te-cea-plina-de-dar-sau.html>.

Articolul a fost publicat în data de 18 octombrie 2011, iar la data de 7 iun. 2012 putea fi încă accesat.

problemă de critică textuală, în timp ce a doua propune o investigație „de factură traductologică”, autorul anunțând și o nuanțare de tip semantic și teologic pentru versetul în cauză.

Între timp, Colegul Emanuel Conțac și-a făcut publice rezultatele cercetării sale doctorale, în volumul intitulat *Dilemele fidelității: condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, în care autorul dedică aproximativ 16 pagini² participiului *κεχαριτωμένη* de la *Lc* 1, 28, într-o elaborare mult mai amplă și mai documentată decât a lui Răzvan Perșa.

Având deci ca reper aceste investigații recente din domeniul cercetării biblico-filologice, pe care, pe alocuri, le vom analiza, comenta, completa și corecta, propunem propria noastră analiză asupra epitetului mariologic în cauză, atât din perspectiva evoluției textului biblic, cât și din perspectiva prezenței acestei secvențe biblice în literatura liturgică. Am luat drept ipoteză de lucru faptul că o corectă analiză traductologică asupra unui text biblic nu poate fi realizată fără a ține cont de eventuala receptare liturgică a textului respectiv. Vom vedea pe parcursul analizei și, mai ales, la concluzii, dacă această ipoteză se susține sau nu.

Abrevieri și descrierea surselor

Înainte de a purcede la analiză, prezentăm sursele la care facem referire în studiul de față, de la ediții de texte grecești și latine ale Antichității biblice, până la ediții moderne ale Bibliei, respectiv ale textelor liturgice din spațiul răsăritean. Pe parcursul expunerii noastre, vom folosi în mod constant sistemul de abrevieri următor.

Ediții grecești și latine ale cărților biblice

– Amann 1910: *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, introduction, textes, traduction et commentaire par Emile Amann, Paris, Letouzey et Ané, 1910.

– BNT: *Novum Testamentum Graece*, 27th Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

– BYZ. 2005: *The New Testament in the Original Greek*, ed. by Maurice A. Robinson and William G. Pierrepont, Byzantine Text Form, 2005.

² Emanuel CONȚAC, *Dilemele fidelității: condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Logos, Cluj-Napoca, 2011, pp. 197-212. Prima parte a acestei lucrări, „Scurt istoric al traducerii Bibliei în limba română” (pp. 25-95), a fost revizuită și publicată în revista *Studii Teologice*, SN, II (2011), pp. 159-245, sub titlul: „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”.

– Itala 1970: *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher, durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow und Kurt Aland, 4 Bände³, Berlin, Walter de Gruyter, 1970².

– LXX: *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta lxx interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1971⁹.

– Scrivener 1978: *Bezae Codex Cantabrigiensis*, an exact copy of Ms. *Cantabr.*, in ordinary type, of the celebrated uncial Graeco-Latin Manuscript of the four Gospels and Acts of the Apostles, edited with a critical introduction, annotations, and facsimiles by Frederick H. Scrivener, Pittsburgh, Pennsylvania, The Pickwick Press, 1978.

– Strycker 1961: E. de Strycker, *La forme la plus ancienne Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5, avec une Edition critique du texte grec et une traduction annotée*. Bruxelles, 1961.

– VET. ITAL. (Vetus Italica): *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*, et Caeterae quaecunque in Codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur. Accedunt Praefationes, Observationes, ac Notae, Indexque novus ad Vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Opera et studio D. Petri Sabatier, Ordinis Sancti Benedicti, e Congregatione Sancti Mauri. [Indicem codicum manuscriptorum, quibus Petrus Sabatier usus est, addidit Bonifatius Fischer anno MCMLXXVI, Tomus tertius, Remis, apud Reginaldum Florentain, 1743. [Editio altera: Parisiis, apud Franciscum Didot, 1751]

– Ms. *Cantabr.*: *Codex Cantabrigiensis* [= Gryson mss. 5], aflat odinioară în colecția lui Theodorus Bezae, un manuscris greco-latin din jurul anului 1200 (după Gryson⁴ și Fischer⁵); de la începutul sec. al VI-lea (după Scrivener 1978); din sec. al V-lea (după Aland⁶), cuprinzând, cu lacune, *Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistola a 3-a a Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan*. Sabatier folosește o copie trimisă de R. Bentley, conform indicației lui Fischer⁷. Vezi și R. Gryson, *Allateinische Handschriften...*, p. 25.

– S. *Gat.*: *Codex S. Gatiani* (Turonensis) [= Gryson mss. 30], un manuscris din jurul anului 800 (Gryson, *Allateinische Handschriften...*, p. 53) sau 1000

³ Prima ediție a fost tipărită între 1938-1963. Volumul al treilea al primei ediții (*Lucas Evangelium*), a fost editat în 1954.

⁴ Roger GRYSO, *Allateinische Handschriften/Manuscripts vieux latins*. Première partie: Mss 1-275 (d'après un manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede †); Deuxième partie: Mss 300-485, Herder, Freiburg, 1999, respectiv 2004.

⁵ Bonifatius FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Herder, Freiburg, 1949.

⁶ Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, translated by Erroll F. Rhodes, Grand Rapids, Leiden, ¹1989, pp. 14-16; 109-110.

⁷ B. FISCHER, *Verzeichnis...*, p. 40.

(B. Fischer, *Verzeichnis...*, p. 41), conținând *Evangheliile*, descoperit în Catedrala Saint-Gatien din Tours.

– S. *Germ. 15*: Codex *Sangermanensis 15* [= Gryson mss. 7], un manuscris din jurul anului 810 (Gryson, *Altlateinische Handschriften...*, p. 28) sau 900 (B. Fischer, *Verzeichnis...*, p. 41). Conține mai multe fragmente vetero- și neo-testamentare.

– VUL (Vulgata): *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007⁵.

Manuscrise, tipărituri și ediții ale cărților biblice în limba română

În această secțiune, am grupat versiunile biblice din limba română în ordinea lor cronologică, cu excepția *Protoevangheliei lui Iacob*, pe care, nefiind o carte canonică, am plasat-o la finele înșiruirii.

– Tetraev. Coresi 1560-1561: *Tetraevanghelul tipărit de Coresi* (Brașov, 1560-1561), comparat cu *Evangheliarul lui Radu de la Mănăcești* (1574), ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.

– NT 1648: *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dențiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1848, luna lui ghenuaru 20* (ediție modernă: Alba Iulia, 1988).

– Ms. 4389 (sec. XVII): Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină, de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanul) în a doua jumătate a sec. al XVII-lea.

– Ms. 45 (sec. XVII): Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftel) în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea.

– B. 1688: *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfintului Sinod și cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988⁸.

⁸ Prin sigla B. 1688 > B. 1914, indicăm următoarea succesiune și filiație textuală: B. 1688 > MICU 1795 > NT 1818 > FILOTEI 1854 > ȘAGUNA 1856-1858 > B. 1914.

– Vulgata 1760-1761: *Biblia Vulgata, Blaj, 1760-1761* [versiune manuscrisă elaborată de un colectiv de cărturari greco-catolici, sub conducerea episcopului Petru Pavel Aaron], Cuvânt înainte de acad. Eugen Simion, Ed. Academiei Române, vol. I-V, București, 2005.

– Micu 1795: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum întiiu s-au tipărit românește supt stăpînirea preainălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea (...). Cu blagoslovenia mării sale prealuminatei și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului (...)*, Blaj, 1795.

– NT 1818: *Noul Testament, adică Așezământ care acum cu acest chip după izvoadele grecești ceale vechi scrise cu mâna s-au tipărit în zilele preainălțatului nostru domn Scarlat Alexandru Calimah (...)* în sfânta monastire Neamțul, la anul 1818 de Gherontie ieromonah Typograful (*non vidimus*, apud E. Conțac, *Dilemele...*).

– Filotei 1854: *Biblia sau Testamentul vechiu și nou (...)* tipărit (...) prin binecuvîntarea (...) iubitorului de Dumnezeu Episcop al Sfintei Episcopii Buzăul, D.D. Filoteiu, Buzău, 1854.

– Șaguna 1856-1858: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură (...)*, tipărită (...) cu binecuvîntarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.

– B. Iași 1871: *Sânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, în 4 tomuri, tradusă și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, Tipografia M. Goldner, Jassy, 1871 (*non vidimus*, apud E. Conțac, *Dilemele...*).

– B. 1874: *Sânta Scriptura a Vechiului și a Noului Testament. Edițiune nouă, revedută după tecsturile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și străinătate. Vechiul Testament*, Iașii, Tipo-litografia H. Goldner, 1874.

– NT Nitz. 1897: *Noul așezământ tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele României Archiepiscop și Mitropolit Primat fiind de a doa oară D.D. Iosif Gheorghian, de Dr. N. Nitzulescu, Profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu speșele Societății Biblice Britanice*, București, 1897.

– B. 1911: *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărit cu speșele Societății de Biblii Britanică și Străină, București, Strada Salcânilor 2, 1911.

– B. 1914: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...)*. Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.

– Corn. 1921¹: *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1926 [trad. de D. Cornilescu, nementionat]. Prima ediție apare în anul 1921, iar următoarele trei ediții în 1924, 1926 și 1931.

– Radu-Gal. 1938: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.

– B. 1968: *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită (...) cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, 1968.⁹

– B. 1988: *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită (...) cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, 1988.

– Anania 2001: *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (...)*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, 2001.

– LXX-NEC 4/II 2007: *Septuaginta*, volumul 4/II, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu; traduceri de: Smaranda Bădiliță (*Înțelepciunea lui Solomon*), Francisca Băltăceanu (*Iov*), Monica Broșteanu (*Iov*), Iulia Cojocariu (*Iov*), Ștefan Colceriu (*Psalmii lui Solomon*), Eugen Munteanu (*Înțelepciunea lui Iisus Sirah*), Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2007.

– NT Iași 2002: *Noul Testament*, traducere și note de pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Iași, Ed. Sapienția, 2002. A doua ediție (*non vidimus*) a apărut în anul 2008.

– Bădiliță 1999: *Protoevanghelia lui Iacob*, trad. rom. de Cristian Bădiliță, în *Evangheliile apocrife*, Polirom, 1999.

Cărți de cult

Ca și pentru secțiunea precedentă, am preferat și pentru această categorie de surse o ordine cronologică a titlurilor, cu excepția titlurilor în limba greacă, pe care le-am așezat în capul listei fiecărei subsecțiuni.

Cărți și fragmente biblice cu utilizare în cadrul cultului bizantin:

Cazanii:

– Coresi 1581: *Carte ce să cheamă Evanghelie cu învățătură, den tuspatru evanghelii aleasă* (cunoscută și sub numele de *Carte cu învățătură*), ediție îngrijită de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, București, 1914.

– Evanghelie învățătoare Govora 1642: *Evanghelie învățătoare, sau Cazanie preste Duminecele anului și la Praznice gospodski și la alți sfinți mari. Scoasă și primenită de pre limbă rusască pre limbă rumânească*, Mănăstirea Govora, 1642.

Evanghelie învățătoare Dealu 1644: *Evanghelie învățătoare, duminecelor preste tot anul și la praznice domnești și la sfinți mari aleși*, Mănăstirea Dealu, 1644.

⁹ Prin sigla B. 1968 sqq., indicăm toate Bibliile sinodale apărute sub egida Patriarhiei Române, de la 1968 și pînă în prezent.

– Cazania lui Varlaam 1643/1768: Cazanii ce cuprinde în sine Evangheliile tilcuite ale Duminecilor de preste an, și cu cazaniile sinaxariului praznicilor împărătești, și ale sfinților celor mari, a 12 luni, de preste an, care acum a 2-a oară s-au tipărit în zilele prea luminatului Domn Io Alexandru Scarlat Ghica Voevod întru înția Domnie. Cu Blagoslovenia și toată cheltuiala prea sfințitului Mitropolit al Ungrovlahiei Chir Grigorie, București, 1768. Este reproducerea întocmai a *Cazaniei (Carte de învățătură)* a lui Varlaam, Iași, 1643.

– Chiriadodromion Bălgrad 1699: *Chiriadodromion sau Evangheliile învățatoare care are întru ia Cazanii la toate Duminecile preste an și la Praznicile Domnești și la sfinții cei numiți. Acum întâi întru acesta chip așezată și tipărită și mai luminat în limba Rumânească diorthosită. Supt biruința prea luminatului și înalțatului Iosif Leopold, craiul Budei și al țării Ungurești și al Ardealului. Fiind Gubernator țării mării sa Bamfi Gheorghie. Cu blagoslovenia prea sfințitului Kyr Athanasie Mitropolitul țării. În sfânta Mitropolie în Belgrad. În anul dela mântuirea lumii 1699. De Mihai Iștvanovici Typograful tu ex Ungrovlahia.* Este una din retipăririle *Cazaniei* lui Varlaam.

Evangheliare:

– Evanghelia București 1682: *Svânta și Dumnezaiasca Evangheliile carea întracesta chip tocmită dipre orânduiala Greceștii Evanghelii, acum întâi sau tipărit. Den porunca și cu toată cheltuiala prea luminatului și prea înalțatului Domn și oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Io Șerban C. Voevod, adevăratul nepot preabunului Bătrân Șarban Basaraba Voevod. Întru folosul și înțeleagerea pravoslavnicii Rumâneștii Beseareci. Ispravnic fiind prea Svințitul Kyr Theodosie Mitropolitul țării și Exarh Laturilor. În scaunul Mitropolii Bucureștilor tipărinduse. La anul dela spasenia lumii 1682.*

– Evanghelia Hellenovlach. 1693: *Theion kai hieron Evangelion, Hellenovlachikon, ta nyn proton synarmosthen kata tas amphoterous dialektous, kai kata ten tes ekklesias hellenikon typon estrommenon, te tou eusebestatou, eklamprotatou te, kai megaloprepestatou authentou kai hegemonos pases Ugkrovlachias, kyriou kyriou Ioannou Konstantinou Basaraba Voevoda, protrope te kai anallomasi, pros ten ton orthodoxon koinen ofeleian. Euthynontos ton oiaka tes orthodoxias tou panierotatou mitropolitou kyriou Theodosiou. En etei soteriou. 1693. Ethypothe de en te hagiotate mitropolei tes Ugkrovlachias = Sfânta și Dumnezeiasca Evangheliile elinească și rumânească, acuma întâiu alcătuită într-amândoaua limbile și după greceasca ai bisearecii orânduială așezată. Cu a blagocistivului, prea luminatului și a mare cuviintatului, domnu și oblăduitoriu a toată Ungrovlahia, Costandin Basaraba voevod, porunca si cheltuiala, spre cea de obște a pravoslavnicilor folosința. Îndireptând cărna pravoslavii prea sfințitul mitropolit kir Theodosie în anul mântuirii 1693. Și s-au tipărit întru sfânta mitropolie, a Ugrovlahii.*

– Evanghelia Mavrocordat 1723: *Sfinta și dumnezeiasca evangheliile cu voia prealuminatului, și înalțatului domn, și oblăduitoriu a toată Țara Rumânească*

nească Io Nicolae Alexandru Voevod Mavrocordatu cu blagoslovenia și cu toată cheltuiala purtătorului pravoslaviei Prea Sfințitul Kir Daniil Mitropolitul a toată Țara Rumânească și Exarhu Plaiurilor, acum într-acesta chip tipărită și diortosită, în scaunul domniei în București. La anul de la spăsenia lumii, 1723.

– Evanghelia București 1750: *Sfânta și dumnezeiasca evanghelie, acum întâi tipărită, întru a doao domnie a Țării Rumânești, a prea înălțatului Domn, Io Grigorie Ghika Voevo, iar cu blagoslovenia și toată cheltuiala a prea sfințitului Kyr Neofit Criteanul, Mitropolitul a toatei Țări Rumânești și Exarhu Plaiurilor. Și s'au tipărit cu scara ei după orînduiala cei grecești. În Sfînta Mitropolie în București, la anii de la zidirea lumii 7258.*

– Evanghelia Blaj 1765: *Sfînta și dumnezeiasca a lui Iisus Hristos evanghelie, acum întâi tipărită, supt stăpînirea prea înălțatei Împărătesei Rîmleanilor Prințesei Ardealului i proci Mariei Theresii, cu blagoslovenia prea luminatului și prea osfințitului Kyriou Kyr Athanasie Rădnic Vlădicăi Făgărașului, i proci, în Sfînta Mitropolie a Blajului. Anii de la Hristos.*

– Evanghelia Râmnic 1784: *Sfânta și d(u)mnezeiasca Evanghelie. Acuma al doilea tipărită, întru întâia domnie a prea înălțatului Domn Io Mihail Constandin Șuțul Voevod, cu blagoslovenia și cheeltuiala prea sfinții sale părintelui Kyr Filaret, episcopul Rîmnicului. În Sfînta Episcopie a Rîmnicului. La anii dela facerea lumii: 7292. Iară dela Hristos: 1784.*

– Evanghelia Sibiu 1806: *Sfînta și dumnezeiasca Evanghelie, acum întru aceștia chip tipărită în zilele prea înălțatului și prea luminatului împărat Franciscus al doilea, Sibiu, Tipografia lui Ioan Bart, 1806.*

– Alte *Evangheliare*, ulterioare anului 1830¹⁰, avînd ca titlu *Sfînta și dumnezeiasca Evanghelie*: București, 1856; Sibiu, 1907; București, 1928 (Tipografia Cărților Bisericești); București, 1964, 1983, 2010 (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române).

Parimiarul lui Dosoftei:

– Dosoftei 1683: *Dosoftei, Parimiile preste an, tipărite cu porunca mării sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnădzău Domn Țării Moldovei și Ucrainei, cu poslușaniia smeritului Dosoftei Mitropolitul, Iași, 1683.* Am folosit transliterarea interpretativă a Mădălinei Andronic, care a avut bunăvoința să ne pună la dispoziție acest text, aflat în lucru în cadrul tezei de doctorat pe care o pregătește la Universitatea din Iași, sub îndrumarea științifică a Prof. Dr. Eugen Munteanu, intitulată *Dosoftei, Parimiile preste an (Iași, 1683). Studiu lingvistic și filologic*. Cifrele romane (de la I la IV) din cadrul citărilor trimit la cele patru secțiuni ale manuscrisului respec-

¹⁰ Am ales acest reper (1830), în conformitate cu limitele propuse de Ioan Bianu și Nerva Hodoș (I. BIANU, N. HODOȘ, *Bibliografia...*).

tiv, iar cifrele arabe respectă paginația manuscrisului însuși, din interiorul fiecăreia dintre cele patru secțiuni.

Cărți de cult immografice

În această secțiune, am grupat cărțile de cult în nouă categorii (Catavasier, Ceasloave, Liturghiere, Mineiele¹¹, Octoih, Penticostare, Trioduri și cărți de psaltichie). Pentru a nu încărca lista bibliografică cu o sumedenie de informații care se repetă în edițiile succesive ale diferitelor cărți de cult și care este ușor reperabilă, am ales, pentru tipăriturile de după 1830, să redăm doar locul și anii edițiilor respective. Cea mai mare parte a cărților de cult din această perioadă au fost editate sub egida Bisericii Ortodoxe Române (Tipografia Cărților Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române etc.). Pentru tipăriturile de dinainte de 1830, oferim o informație bibliografică mai amplă. În cadrul fiecărei categorii de carte liturgică – cu excepția cărților de psaltichie, unde avem multe și variate titluri –, am așezat elementele bibliografice în ordine cronologică.

– Catavasier 2005: *Catavasier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Ceasloave:

– Ciasloveț Sibiu 1696: *Ciasloveț, care are întru sine slujbele de noapte și de zi [...]*, Sibiu, 1696.

– Ceaslov Țirgoviște 1715: *Ceasoslov acum întâi tipărit în limba rumânească și închinat (...) prea Înălțatului Domn (...) Io Ștefan Cantacuzino Voievod*, Țirgoviște, 1715.

– Ceaslov Rădăuți 1745: *Ceasoslov după rânduiala celui grecesc acum întâiu [tipărit] (...), Varlaam, episcop al Rădăuților (...), Rădăuți, 1745.*

– Ceaslov București 1748: *Ceasoslov care cuprinde în sine toată slujba de zi, și de noapte, acum a dooa oară tipărit (...), București, 1748.*

– Ceaslov Râmnic 1781: *[Ceasoslov] 1781*. Exemplarele sunt incomplete, datarea fiind realizată după Pascale.

– Ceaslov Iași 1797: *Ceasoslov, cu ajutoriul lui Dumnezeu, acum întru aceștia chip întâi tipărit (...), Iași, 1797.*

– Ceaslov București 1806: *Ceaslov. Acum într-aceștia chip tipărit (...), București, 1806.*

– Ceasloave tipărite după 1830: Iași 1835, București 1908, 1922, 1945, 1973, 2001. Cu denumirea de *Orologiu*: București 1896.

¹¹ În afară de Mineiele lunilor februarie și martie prezentate mai jos, am apelat și la Mineiele altor luni, în edițiile de la Râmnic (1760-1787), din timpul Episcopului Chesarie.

Liturgiere:

– Ίερ. Ven. 1859: *Αί θεΐαι Λειτουργΐαι τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρισσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου σὺν τῇ τῶν προηγιασμένων Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου, ἐν Βενετία, ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Τυπογραφίας τοῦ Φοίνικος, 1859.*

– Lit. Coresi, Braşov 1570: *Liturgierul lui Coresi, tipărit la Braşov în anul 1570, text stabilit, studiu introductiv și indice de Alexandru Mareş, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969.*

– Lit. Dos. 1683: *Liturgie și Rugăciuni*, Iași, 1683. Pentru repere privind titlul, locul și anul apariției, vezi I. Bianu, N. Hodoş, *Bibliografia...*, p. 262.

– Lit. Antim 1713: *Dumnezeeştile și sfințele Liturghii a celor dintru Sfinți Părinților noștri (...) acum întâi tipărite (...)*, Biblioteca Academiei Române, fondul de carte românească veche, cota 164, Tirgoviște, 1713.

– Lit. Rîmnic 1733: *Sfintele și Dumnezeeştile Liturghii a celor dintru Sfinți Părinților noștri, a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasilie cel Mare, și a Prejdesštenii acum întru aceștia chip tipărite rumâneaste*, Rîmnic, 1733.

– Lit. Bucureşti 1747: *Dumnezeeştile și Sfintele Liturghii a celor dintru Sfinți Părinților noștri a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasilie cel Mare și a Prejdesštenie (...)*, Bucureşti, 1747.

– Lit. Blaj 1756: *Dumnezeeştile Liturghii a celor dintru Sfinți Părinților noștri Ioan Zlatoust, Vasilie cel Mare, și a Prejdesšteniei acum întâiu într-aceștia chip tipărite (...)*, Blaj, 1756.

– Lit. Rîmnic 1787: *Sfintele și dumnezeeştile Liturghii a celor dintru sfinți părinților noștri, a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasilie cel Mare și a Prejdeosšteniei. Acum într-aceștia chip s-au tipărit (...)*, Rîmnic, 1787,

– Lit. Bucureşti 1797: *Sfintele și Dumnezeeştile Liturghii a celor dintru sfinți Părinților noștri, a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasilie cel Mare și a Prejdestșteni<i>i>. S-au tipărit întru a doao Domnie a Prea Luminatului Domn Io Alexandru Ipsilant Voevod (...)*, Bucureşti, 1797.

– Lit. Sibiu 1798: *Sfintele și Dumnezeeştile Liturghii a celor dintru Sfinți Părinților noștri, a lui Ioan Zlatoust, a lui Vasilie cel Mare, a lui Prejdeosșteni<i>i>*, Sibiu, 1798. Această ediție, tipărită de Petru Bart, a cunoscut mai multe retipăriri, printre care Sibiu 1798, Sibiu 1814 și Sibiu 1907.

– Lit. Chişinău 1815: *Liturgie*, în Exarhiceasca Tipografie a Basarabiei, în Sfânta Mitropolie a Chişinăului și a Hotinului, Chişinău, 1815.

– Liturgiere tipărite după 1830: Bucureşti, 1855, 1921, Cernica 1927, Bucureşti, seria 1967/1974/1980/1987, Bucureşti, seria 1973/2000/2001/2008/2012. Lit. Iași: *Liturgierul pastoral*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2004.

Mineie:

Mineiele lunii febr.:

– Μηναῖον τοῦ Μαρτίου 1863: *Μηναῖον τοῦ Μαρτίου*, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν, διορθωθὲν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου καὶ παρ' αὐτοῦ ἀυξηθὲν τῇ τοῦ Τυπικοῦ προσθήκῃ κατὰ τὴν διάταξιν τῆς Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, ἧς τῇ ἐγγράφῳ ἀδείᾳ, ἀναθεωρηθὲν καὶ ἀκριβῶς ἐπιδιορθωθὲν, ἐκδίδεται νῦν τὸ τρίτον, Βενετία, 1863. Varianta electronică a textelor liturgice folosite actualmente în Biserica Ortodoxă Greacă poate fi vizualizată la adresa web: <http://analogion.gr/glt/>.

– Minei febr. Râmnic 1779: *Mineiul luna lui februarie care s-au tipărit acum întâiu rumâneaste, în zilele Prea luminatului Domn Io Alexandru Ipsilant Voevod [...], Râmnic, 1779.*

– Minei febr. Buda 1805: *Mineiul luna lui februarie (...), Buda, 1805.*

– Mineiele lunii febr.: Neamțu 1847, București 1852, Sibiu 1853, București 1893, Cernica 1929, București 1967, Alba Iulia 2001.

Mineiele lunii martie:

– Minei Buzău 1698: *Mineiul luna lui martie care acum întâiu sau tipărit cu Tipicul, și Parimiile, Sinaxariul pe limba rumânească. Den porunca și toată cheltuiala, prea luminatului Domn Io Constantin Basarab Voevod, oblăduitoriu a toată Țara Rumânească, Mitropolit fiind a toată Țara Kyr. Theodosie și sau tipărit în Sfînta Episcopie dela Buzău, în anul dela zidirea lumii 7260, însuși Episcopul Buzăului, Kyr. Mitrofan fiind typograf. Aceeași informație bibliografică și pentru Mineiul lunilor febr. și dec.*

– Minei martie Râmnic 1779: *Mineiul luna lui martie care s-au tipărit acum întâiu rumâneaste, în zilele Prea luminatului Domn Io Alexandru Ipsilant Voevod, Râmnic, 1779.*

– Minei martie Buda 1805: *Mineiul luna lui martie (...), Buda, 1805.*

– Mineiele lunii martie: Neamțu 1847, București 1852, Sibiu 1853, București 1893, București 1909, Cernica 1930, București 1967/1977/2007, Alba Iulia 2001.

Octoih:

– Octoih Antim Țîrgoviște 1712: *Octoihu acumu întâi tălmăcit pre limba rumânească, spre înteleagerea de obște și tipărită întru al 24 de an a înalțatei domnii a prea luminatului oblăduitoriu a toată Țara Rumânească, Ioann Constantin B. Basarabu Voevod, cu toată cheltuiala prea sfințitului Mitropolitu alu Ungrovlahiei, Kyr Anthimu Ivireanulu. În sfânta Mitropolie a Țîrgoviștii. La anul dela Hs. 1712.*

Penticostare:

– Penticostar București 1743: *Penticostarion ce are întru sine slujba ce i să cuvine. Care acum întâi s-au tălmăcit pe limba rumânească și s-au tipărit (...)*, București, 1743.

– Penticostar: Neamțu 1848, București 1899, 1905, 1912, 1953, 1973, 1988, 1999.

Trioduri: București 1897, 1986, 2000.

Cărți de psaltichie:

– Antologie Neamț 1840: Nectarie Frimu, *Antologia de cântări bisericesti*, Neamț, 1840.

– Buchet Lacu 2000: *Buchet muzical athonit*, Ed. Buna Vestire, Schitul Lacu, 2000.

– CSL 1999: *Cântările Sfintei Liturghii, colinde și alte cântări bisericesti*, ediție revăzută și adăugită sub îngrijirea Pr. Prof. Nicu Moldoveanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

– Heruviko-Kinonikar (Anton Pann) București 1847: *Heruviko-Kinonikar kare koprinde în sine trei rînduri Heruvice și Kinonice Duminekale pe toate glasurile, afară de ale săptămînii. Lîngă kare sau alăturat și Aksioane. Tomul I / Prelukrate și date la lumina ku ajutorul și binekuvîntarea înalt preasfințitului Arhipăstor și Mitropolit al Ungrovlahiei și kavaler a feluri de ordine D.D.Neofit II într-al șaptelea an al Arhipăstoriei Sale de Anton Pann. Profesorul de Muzika Bisericească în Seminarul Sf. Mitropolii*, București, 1847.

– Idiomelar Suceveanu 1857/1997: Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, ediție îngrijită de Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu Bucur după ediția din 1857, vol. III (*Triod și Penticostar*), Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei „Trinitas”, Iași, 1997.

– Lit. strană 1925/1991: Ioan Popescu-Pasărea, *Liturghier de strană*, ediție îngrijită de Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu Bucur după ediția din 1925, Ed. Episcopiei Argeșului, 1991.

– Noul Idiomelar 1933: Ioan Popescu-Pasărea, *Noul Idiomelar*, Tipografie Cărților Bisericești, București, 1933.

– Sfintele Taine și Ierurgii 2007: *Antologie de cântări psaltice. Vol. 1: Cântări la Sfintele Taine și Ierurgii*, Ed. Nectarie Protopsaltul, București, 2007.

– Utr.-Lit. Buzău 1892: Ioan Zmeu, *Utrenier și Liturghier cari cuprind cele mai frumoase și alese cîntări ale celor mai mulți autori bisericesti*, Buzău, 1892.

Versetul de la Lc 1, 28 din perspectiva criticii textuale*Îndoieli metodologice*

Vom începe investigația de față pornind de la textul biblic – fiindcă expresia de care ne ocupăm este cunoscută în literatura teologică academică mai degrabă ca aparținătoare la contextul biblic –, fără să fim convinși că această metodologie este cea mai potrivită unei astfel de analize. Așa cum se va putea citi în concluziile studiului de față, această metodologie, folosită cu precădere în domeniul studiilor teologice de factură filologică¹², pare să nu fie cea optimă. Totuși, până la definirea și clarificarea unei metodologii superioare, pentru păstrarea unui cod comun al limbajului științific, vom porni analiza de față cu pasul stâng al raportării la textul biblic.

Două tradiții manuscrise

Răzvan Perșa arată, preluând, probabil, constatările lui Metzger¹³, că există două tradiții textuale majore privitoare la versetul Lc 1, 28. Cea dintâi, reprezentată de „manuscrise precum Codex Sinaiticus (sec. IV), Codex Vaticanus (sec. IV), codex L (sec. VII) și multe altele, precum și de către Sf. Părinți: Grigore de Nyssa, Serapion, Epifanie al Salaminei, Ioan Damaschin etc.” prezintă un text mai scurt: «Χαῖρε, κεχαριτωμένη. ὁ κύριος μετὰ σοῦ», fără adaosul «εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν» («binecuvântată ești tu între femei»). Acest adaos este atestat de cealaltă tradiție, „reprezentată de manuscrise începând din sec. al V-lea: de Codex Alexandrinus, Codex Epraemi rescriptus, Codex Bezae etc.” Cum această frază, *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*, poate fi identificată în salutul Elisabetei de la versetul 42 al aceluiași capitol («καὶ ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ, καὶ εἶπεν· Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου»), concluzia autorului, împreună cu cea a lui Metzger, este că aceste cuvinte, «binecuvântată ești tu între femei» nu aparțin Arhanghelului, ci Elisabetei, fiind necesară înlăturarea lor din versetul 28.

¹² Este posibil ca această desemnare ca „studii teologice de factură filologică” să fie la fel de stranie ca și ridicarea semnelor de întrebare asupra metodologiei la care recurge investigația noastră. Totuși, nu este greu să observăm că cea mai mare parte a teologiei academice actuale este preponderent un demers mai puțin teologic, în sensul pe care îl dau acestui termen înșiși alcătuitoarii teologiei [vezi e.g. Kallistos WARE, „Educația teologică în Scriptură și la Sfinții Părinți”, în: *Studii Teologice*, 4-6 (1994), pp. 83-91], și mai mult un demers din perspectiva științelor umaniste precum filologia, istoria sau filozofia. Iar metodologia utilizată în studiile biblice actuale, în general, este una eminentamente filologică.

¹³ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²1994, p. 108. Răzvan Perșa nu menționează această sursă pentru concluziile sale. Este posibil deci ca, fără să cunoască constatările lui Metzger, Răzvan Perșa să fi întreprins el singur analiza criticii textuale, pornind de la evidențierile aparatului critic al ediției folosite, și să fi ajuns la aceleași concluzii.

Este foarte posibil ca această interpretare critică să fie corectă, dar subzistă câteva chestiuni în legătură cu care susținătorii ei sunt chemați să aducă precizări:

Răzvan Perșa omite să adauge la lista martorilor celei de-a doua tradiții manuscrise cel puțin trei repere grecești importante. Primul este însuși *textus receptus*¹⁴; al doilea ar fi *Protoevanghelia lui Iacob* (11, 1)¹⁵, alcătuită, cel mai probabil în a doua jumătate a sec. al II-lea; iar în al treilea rând, câțiva Părinți și scriitori ai Bisericii, precum: Eusebiu de Cezareea¹⁶, Sf. Atanasie cel Mare¹⁷, Sf. Ioan Gură de Aur¹⁸, chiar dacă acestea două din urmă sunt clasificate ca *spuria* în colecția lui Jacques-Paul Migne. Este adevărat, marea majoritate a Părinților Bisericii citează forma scurtă a salutului Arhanghelului.

Cea de-a doua tradiție textuală este susținută, de asemenea, și de versiunea Vulgatei: «(H)ave, gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus». Aceeași Vulgata, la versetul 42, traduce prin «Benedicta tu inter mulieres», ceea ce arată că Ieronim, în sec. al IV-lea, traduce (sau preia) varianta lungă a versetului.

Este importantă însă și mărturia versiunilor latine anterioare traducerii lui Ieronim, reunite sub numele generic de *Vetus Latina*. De exemplu, așa-numita *Versio Antiqua* sau *Vetus Italica* prezintă varianta: «Et ingressus... dixit: Ave gratia plena: Dominus tecum: Benedicta tu inter mulieres», iar aparatul critic al ediției întocmite de Sabatier¹⁹ nu înregistrează variante manuscrise fără așa-numitul „adaos” («Benedicta tu inter mulieres»), ci, în afară de fluctuația minoră *inter mulieres – in mulieribus*, înregistrează o variantă care adaugă cea

¹⁴ Vezi, de exemplu, ediția cunoscută sub numele de „textul bizantin” (BYZ. 2005).

¹⁵ Majoritatea manuscriselor Protoevangheliei lui Iacob atestă secvența: «Χαίρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλόγημένη σὺ ἐν γυναῖξίν». Totuși, două dintre manuscrise (*H* și *K* din ediția Tischendorf; vezi și ediția Amann 1910, p. 64) atestă fragmentul fără partea lui finală. Amann (p. 122) menționează că „adaosul” se regăsește în versiuni foarte vechi ale Evangheliilor: „il se retrouve dans le syriaque, la vulgate, le gothique, l'éthiopien [...]”.

¹⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως λόγοι*, VII, 1.97, în: Eusebius Werke, Band 6: *Die Demonstratio evangelica*, edidit I.A. Heikel, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig, 1913, p. 317.

¹⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, Εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ Προδρόμου, καὶ εἰς τὴν Ἑλισάβετ καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον (PG 28, 913).

¹⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου (PG 52, 765).

¹⁹ Vezi reperele bibliografice de mai sus, sub sigla VET. ITAL. În dreptul acestei sigle, vom reda și descrierea manuscriselor vetero-latine la care facem referire în studiul de față, în ordinea alfabetică a prescurtărilor din aparatul critic al ediției lui Petrus Sabatier și conform indicațiilor din alcătuirea lui B. FISCHER (*Verzeichnis...*), precum și din cele două volume ale lui R. GRYSOEN (*Alllateinische Handschriften...*). Pentru descrierea siglelor din operele scriitorilor bisericești folosite de Petrus Sabatier, în completarea lucrării lui Fischer, am folosit volumul lui Hermann Josef FREDE (*Kirchenschriftsteller Verzeichnis und Sigel*, Herder, Freiburg, 1981).

de-a doua parte a versetului 42, și anume: «et benedictus fructus ventris tui» (S. Gat.). Această variantă, sporită cu secvența «și binecuvântat este rodul pântecelui tău», este citată de Tertulian²⁰ și se regăsește și în manuscrisul Bodleianus pentru varianta greacă²¹: «καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου». Asupra acestei variante vom reveni mai jos („*Κεχαριτωμένη* în imnografia bizantină”).

În afară de ediția lui Sabatier, critica modernă dispune și de o serie de volume mai recente²², care înregistrează manuscrisele latinești reunite sub numele de *Itala*, în oglindă cu versiunea care circula în nordul Africii – o traducere din sec. al II-lea, cunoscută sub denumirea de *Afra*. În concordanță cu versiunile italice înregistrate de Sabatier, *Afra* prezintă și ea secvența «benedicta tu inter mulieres».

O serie de *Psalmi* atestă repetarea la distanță a unor versete sau chiar a unor fragmente întregi²³. Această repetiție nu i-a determinat pe editorii Textului Masoretic sau ai Septuagintei să amputeze *Psalmi* respectivi, după cum nici asupra celebrelor formule fixe din epopeile homerice, repetate la anumite intervale, nu mai planează suspiciunea că vor fi fost inserate în text la un moment dat în tradiția manuscrisă, prin preluarea lor din alte părți ale poemelor, așa cum s-a crezut multă vreme.

Considerăm imprecisă afirmația lui Răzvan Perșa conform căreia ar exista o regulă a criticii textuale „prin care un verset mai scurt este probabil mai

²⁰ *De vel. virg.*, C. 6, p. 311; *apud app. crit. editionis Petri Sabatier*, sub *Lc* 1, 28.

²¹ Nu știm precis la care manuscris grecesc anume se referă Sabatier în aparatul critic al VET. ITAL. Presupunem că este vorba fie despre manuscrisul 036/Γ, din secolul al X-lea, fie despre 039/Λ, din secolul al IX-lea, conform numerotării Gregory-Aland, ambele aflate în custodia *Bodleian Library* din Oxford și ambele conținând *Evangheliile*.

²² *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher, durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow und Kurt Aland, 4 Bände, Walter de Gruyter, Berlin, ²1970. În continuare, *Itala*.

²³ Din mulțimea de exemple, am selectat patru: 1) Fragmentul din *Ps* 41, 4 (41, 3) «ἐν τῷ λέγεσθαί μοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς σου» («când mi se zicea mie în toate zilele: „Unde este Dumnezeuul tău?”»), care este partea a doua a versetului respectiv, se repetă în formă ușor modificată la versetul 11 (respectiv 15): «ἐν τῷ λέγειν αὐτοῦς μοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς σου». 2) Invers, versetul 10 (13) al aceluiași *Psalms* 41: «ἴνα τί σκυθρωπάζων πορεύομαι ἐν τῷ ἐκθλίβειν τὸν ἐχθρόν μου» («Pentru ce umblu mâhnit când mă necăjește vrăjmașul meu?») se repetă în a doua parte a versetului 2 din *Psalms* următor. 3) Secvența «ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὧν οὐ συνήκεν παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς» («Omul, în cinste fiind, n-a priceput; alăturat-s-a dobitoacelor celor fără de minte și s-a asemănat lor») se repetă în *Psalms* 48 (49), atât la versetul 12, cât și la versetul 21. 4) În *Psalms* 58, versetul 7 este identic cu versetul 17: «ἐπιστρέψουσιν εἰς ἐσπέραν καὶ λιμώξουσιν ὡς κύων καὶ κυκλώσουσιν πόλιν» («Întoarce-se-vor spre seară și vor flămânzi ca un câine și vor înconjura cetatea»). Iar lista poate continua, inclusive cu fragmente / formule mai scurte.

vechi decât unul mai lung, sau decât unul la care se poate identifica posibila adăugire”²⁴.

Dincolo de rezervele pe care le exprimăm, este posibil, totuși, ca secvența «εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν» («binecuvântată ești tu între femei») să fie, într-adevăr, un adaos, și nu cuvintele înseși ale Arhanghelului Gavriil. Dar critica textuală de până acum este insuficientă pentru a demonstra acest lucru. Dimpotrivă, ipoteza este contrazisă de un număr considerabil de manuscrise importante și autoritative pentru alte locuri (Codex Alexandrinus, bunăoară), așa-zisul „adaos” este parte a textului *receptus*, apare în versiunea latină a lui Ieronim, precum și în versiunile latine anterioare, apare în textul *Protoevangeliei lui Iacob*, un text din sec. al II-lea. O ipoteză la fel de plauzibilă ar fi deci ca versetul, inițial mai lung, să fi fost amputat în tradiția manuscrisă care atestă forma scurtă. Dar și aceasta rămâne doar la stadiul de ipoteză. Atunci, cea mai corectă afirmație din punct de vedere filologic este aceea că avem două tradiții textuale cu validitate egală, fără ca întâietatea vreuneia să poată fi demonstrată cu instrumentarul de care dispunem în prezent.

Rămâne să vedem, în continuare, care dintre aceste tradiții ale textului biblic se regăsește în receptarea imnografică și dacă această receptare imnografică are legătură sau nu cu transmiterea textului biblic însuși în două variante diferite.

„Cea plină de dar” / „cea plină de har”

Trecând însă peste detaliile legate de finele versetului, în a doua parte a expunerii sale, Răzvan Perșa, inventariind principalele ediții românești ale textului biblic și subliniind grafic modificările survenite de la o ediție la alta, observă cu justețe următoarele: 1) toate versiunile românești²⁵ atestă cea de-a doua tradiție manuscrisă, „cea cu adaos”; 2) versiunile românești urmează mai degrabă structura originalului latin decât a celui grecesc, întrucât „plină de dar / har” nu poate fi o traducere a participiului *κεχαριτωμένη*, ci mai degrabă a sintagmei *gratia plena*. Însăși sintagma latină nu poate fi o traducere a lui *κεχαριτωμένη*, ci mai degrabă o preluare de la *In* 1, 14 («πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας», despre Cuvântul lui Dumnezeu, expresie echivalată în Vulgata prin «plenum gratiae et veritatis»²⁶) și de la *FA* 6, 8 («Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως», echivalat în latină prin «Stephanus autem plenus gratia et fortitudine»).

²⁴ Autorul afirmă, de asemenea, că „nu mai era necesar să se fi declarat aceste cuvinte, ele fiind incluse în adresarea ingerului”.

²⁵ Excepție face o ediție recentă (NT. IAȘI 2002), elaborată în mediul romano-catolic, care ia ca original de referință textul stabilit de ediția critică a lui Nestle-Aland. De asemenea, este de remarcat faptul că o parte a edițiilor din mediul neo-protestant din a doua jumătate a secolului al XIX-lea tipăresc „adaosul” în caractere cursive (*vide infra*).

²⁶ Utilizarea adjectivului *plenus* când cu ablativul, când cu genitivul nu este ceva deosebit, concurența celor două cazuri fiind atestată încă din latina clasică.

Răzvan Perșa insistă apoi pe caracterul de participiu perfect al formei *κεχαριτωμένη* și pe caracterul trecut al acțiunii și, argumentând lingvistic că umplerea de har este „o acțiune realizată de Dumnezeu asupra Fecioarei Maria” într-un moment anterior Bunevestiri și că această stare de har avea să se desăvârșească după întâlnirea cu Arhanghelul Gavriil, prin zămisirea Fiului lui Dumnezeu, propune pentru *Lc 1, 28* traducerea „Bucură-te, ceea ce cu har ai fost dăruită, Domnul [este] cu tine”²⁷.

Originea expresiei „gratia plena”. Înainte să trecem la etapa următoare a analizei noastre terminologice și traductologice, facem câteva precizări legate de posibila sursă a expresiei *gratia plena*. Într-adevăr, *gratia plena* nu poate fi o traducere a lui *κεχαριτωμένη*, deși limba latină dispune de verbul *gratificari*, al cărui participiu corespunzător grecescului *κεχαριτωμένη* ar fi fost *gratificata*. În mod surprinzător, acest participiu, *gratificata*, este atestat în versiunea *Afra*, reprezentată de manuscrisul *Palatinus* (sec. V), precum și de manuscrisul *Monacensis* (sec. VI-VII), aparținător spațiului italic²⁸.

Tot în zona versiunilor latine, codicele *Bezae Cantabrigiensis* atestă varianta *benedicta* drept corespondent al gr. *κεχαριτωμένη*, textul grecesc fiind prezentat și el în paralel cu cel latin. Totuși, *benedicta* nu poate fi considerat o traducere a lui *κεχαριτωμένη*, ci, mai degrabă, o preluare involuntară a lui *benedictus* din același verset. Legat de această echivalare, este de remarcat și sinonimia pe care o înregistrează *Etymologicum Gudianum* (sec. al XI-lea) între *κεχαριτωμένος* și *εὐλογημένος*²⁹.

²⁷ Nu este locul aici să detaliem imperfecțiunile, atât lingvistice, cât și de ordin teologic, ale interpretării și ale traducerii de mai sus, ci doar vom semnala faptul că redarea în limba română prin prezent nu exclude ca acțiunea „umplerii de har” să fi avut loc înainte de Bunavestire. Dovadă stă în însăși valoarea de finit a participiului din limba română. Când spunem despre ceva că este „plin”, înseamnă că acțiunea umplerii a avut deja loc, iar „plin” este rezultatul pe care-l constatăm în prezent pentru o acțiune trecută. De asemenea, echivalarea românească prin „ceea ce ești cu har dăruită”, ca traducere a versiunii originale grecești, echivalare pe care ne-a propus-o, la un moment dat, Părintele Diac. Cornel Constantin Coman, ni se pare optimă, utilizarea prezentului *ești* neexcluzând caracterul de finit cu consecințe în prezent a acțiunii trecute. Dincolo de aceste precizări de ordin lingvistic, ni se pare exagerată afirmația că „Bunavestire și zămisirea Fiului lui Dumnezeu reprezintă o consecință a stării sale de har primit de la Dumnezeu”. Nimic din text nu ne indică această interdependență a acțiunilor și stărilor, și cu atât mai puțin învățătura ortodoxă despre har (vezi *infra*). Este adevărat că, după căderea omului în păcat, harul lui Dumnezeu nu dispăruse cu totul, ci era în continuare lucrător, fără a fi însă mântuitor. Prin urmare Fecioara Maria era purtătoare a harului lui Dumnezeu înaintea Bunevestiri, starea ei de har având să se desăvârșească odată cu Zămisirea, dar nu putem spune că Bunavestire și Zămisirea sunt o consecință a stării de har pe care ea o avea deja. Dacă starea de har avută deja de Fecioara Maria ar fi determinat Bunavestire și Zămisirea, atunci se iscă întrebarea: ce anume reprezintă și ce rost are răspunsul ei de acceptare (v. 38): «Iată roaba Domnului! Fie mie după cuvântul tău!»?

²⁸ *Itala*, p. 6.

²⁹ E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 204.

În ceea ce privește redarea lui *κεχαριτωμένη* prin *gratia plena*, este posibil ca versiunile latinești să fi preluat expresia de la *In* 1, 14 sau de la *FA* 6, 8, pe care le analizăm în continuare.

Dacă pentru *In* 1, 14 critica textuală nu pune probleme deosebite, pentru *FA* 6, 8 tradiția manuscrisă se împarte în cam același fel ca și pentru *Lc* 1, 28 (vezi *infra*), versiunea grecească prezentată de Răzvan Perșa fiind cea a ediției critice Nestle-Aland (BNT). Iată cum se prezintă cele două posibile surse ale sintagmei *gratia plena* în mai multe ediții cercetate³⁰:

Pentru *In* 1, 14:

- BNT: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας».
- BYZ.: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας».
- VUL.: «Verbum... caro factum est... *plenum gratiae et veritatis*».
- VET. ITAL.: «Verbum... caro factum est... *plenum gratia et veritate*³¹».
- Tetraev. Coresi 1560-1561: «Și cuvîntul trup fu... *implut de dulceță* și de adevăr».
- NT 1648: «Și Cuvîntul acela Să făcu trup... *plin de dar* și de adevăr».
- B. 1688 > B. 1914: «Și Cuvîntul trup S-a(u) făcut... *plin de dar* și de adevăr».
- Radu-Gal. 1938: «Și cuvântul s'a făcut trup... *plin de dar* și de adevăr».
- B. 1968 sqq.: «Și Cuvîntul trup S-a făcut... *plin de har* și de adevăr».

Cu relevanță pentru analiza traductologică în cadrul literaturii române, observăm, pentru moment, că sintagma „plin de har” apare pentru prima oară în tradiția ortodoxă începând cu B. 1968³².

³⁰ Vezi descrierea abrevierilor la începutul studiului nostru. Pentru o parte a edițiilor românești, am folosit siglele propuse în cadrul proiectului *Monumenta Linguae Dacoromanorum* („Biblia de la București” – 1688), sub conducerea Prof. Dr. Eugen Munteanu, adăugând anii, acolo unde aceștia lipseau. Cf. <http://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.html>.

³¹ Majoritatea covârșitoare a manuscriselor (*vide app. crit. editionis Sabatier*) au sintagma «plenum gratia et veritate», deci cu ablativul, Vulgata fiind singura care atestă «plenum gratiae et veritatis». De asemenea, Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos*, p. 455 (*apud app. crit. editionis Sabatier*), citează greșit «plenum gloria (în loc de *gratia*) et veritate», dar folosește tot ablativul. Probabil Ieronim s-a străduit să redea cât mai fidel construcția grecească, mai ales că latina însăși permitea construcția adjectivului *plenus* cu genitivul. Totuși, după toate probabilitățile, varianta latinească autentică folosită de primele comunități creștine din spațiul latinofon este cea din Vetus Latina, și nu traducerea lui Ieronim.

³² De notat însă excepția izolată a lui Dosoftei, în *Parimiile preste an* (Dosoftei 1683), unde apare sintagma «plin de har și adevăratate» (Evanghelia de la Liturgia Sfințelor Paști, III, 69^v). Această carte însă nu face parte din tradiția biblică românească propriu-zisă, ci mai degrabă din arsenalul cărților liturgice. Pentru încercarea lui Dosoftei de a introduce în limbajul bisericesc neologismul *har*, vezi *infra*. Pentru detalii despre cartea *Parimiile preste an*, vezi, de asemenea, mai jos.

Pentru FA 6, 8:

- BNT: «Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως...»
- BYZ.: «Στέφανος δὲ πλήρης πίστεως καὶ δυνάμεως...»
- VUL.: «Stephanus autem *plenus gratia* et fortitudine...»
- VET. ITAL.³³: «Stephanus autem *plenus gratia, et fidei*, ac virtute...»
- NT 1648: «Iară Ștefan, *plin de credință* și de putere...»
- B. 1688 > B. 1914: «Ștefan, *plin de credință* și de putere...»
- B. 1874: «Ἐρῦ Stefanū, *plinū fiindū de credință* și de putere...»
- Radu-Gal. 1938: «Iar Ștefan, *plin de dar* și de putere...»
- B. 1968: «Iar Ștefan, *plin de har* și de putere...»
- B. 1911: «Iar Ștefan, *plin de dar* și de putere...»
- CORN. 1921¹: «Iar Ștefan, *plin de har* și de putere...»

Pentru acest verset, versiunile românești ortodoxe de până la B. 1914, inclusiv, urmează *textus Graecus receptus*, consemnat de ediția BYZ (*πλήρης πίστεως*), în timp ce sintagma *πλήρης χάριτος* stă la baza unei traduceri românești începând cu Biblia Societății Britanice din 1911, fiind preluată în suita Bibliilor sinodale începând cu B. 1968. Ce este însă curios este că Biblia Societății Britanice de la 1874 păstrează vechea sintagmă românească „plin de credință”, pe care B. 1911 o corectează la mai bine de un sfert de veac. Acest lucru arată că alcătuitoarea Bibliei de la 1874 se va fi servit de cel puțin un text românesc preexistent, pornind de la care va fi încercat ajustarea lui la una din edițiile critice occidentale. În acest caz, la FA 6, 8, probabil că este vorba de o scăpare, și nu de o intenție.

Observăm din nou, ca și în cazul versetului de la *In* 1, 14, că sintagma „plin de har” apare în tradiția ortodoxă a bibliilor românești începând cu B. 1968.

Posibila preluare a formulei *gratia plena* după calapodul sintagmelor de la *In* 1, 14 și / sau FA 6, 8 are însă toate șansele să fi fost favorizată, dacă nu cumva chiar cauzată de înțelegerea participiului *κεχαριτωμένος* chiar în interiorul limbii grecești cu sensul: *plin de χαρίτων*, în același fel în care participiul

³³ Această versiune, anterioară secolului al IV-lea, indică fie contaminarea celor două tradiții reprezentate de sintagmele «πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως», respectiv «πλήρης πίστεως καὶ δυνάμεως», fie pre existența unei alte tradiții manuscrise, în care textul complet avea toate cele trei componente: „har”, „credință” și „putere”, ca virtuți ale Sfântului Mucenic Ștefan. Aparatul critic al ediției VET. ITAL. menționează următoarele variante: «Stephanus autem plenus gratia, et virtute» (Ms. Cantabr.); «Stephanus autem plenus gratia, et Spiritu Sancto» (FER. AUGUSTIN, *Sermo* CCCXVI, în: *PL* 39, 332-1484); «Στέφανος δὲ πλήρης πίστεως καὶ δυνάμεως» (unele manuscrise grecești, *nec plura*); «Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως» (Mss. plures ut in Vulg.); «Στέφανος δὲ πλήρης πίστεως, καὶ δυνάμεως, καὶ Πνεύματος Ἁγίου» (un singur manuscris, neindicat). Suntem deci de părere că, și în acest punct, istoria criticii textuale a Noului Testament, atât grecesc, cât și latin, necesită investigații suplimentare.

latin *gratificatus* ar putea fi perceput de latinofonii înșiși cu sensul de *gratia plenus*. Emanuel Conțac (E. Conțac, *Dilemele...*, p. 204), interesându-se asupra sensurilor verbului *χαριτώω*, în general, și ale participiului *κεχαριτωμένος*, în special, în întreaga literatură greacă, arată că o scolie la *Broaștele* comediografului Aristofan echivalează secvența *χαρίτων πεπληρωμένην* cu participiul *χαριτωμένην*. În aceeași analiză semantică, probabil involuntar, Emanuel Conțac redă în limba română, de mai multe ori, participiul *κεχαριτωμένος*, în diverse forme flexionare, prin sintagma „plin de” / „plină de” + un substantiv, în funcție de sensul pe care îl atribuie participiului respectiv în context: „plin / pline de har”, „plin / plină de farmec” (E. Conțac, *Dilemele...*, p. 202-206)³⁴. Este posibil ca Emanuel Conțac să fi redat participiul *κεχαριτωμένος* în traducere românească urmând un calapod deja înrădăcinat în limba română („plin de” + substantiv) sau în alte limbi moderne, răspândită sub influența sintagmei latine *gratia plena*, foarte prezentă în spațiul liturgic de limbă latină, mai degrabă decât să fi simțit ca natural acest mod de a echivala participiul în cauză, în diferitele lui ipostaze³⁵. Dar despre echivalarea inversă pe care o face comentatorul lui Aristofan cu greu am putea afirma că se datorează vreunei influențe a limbajului biblic sau liturgic din spațiul latin mai degrabă decât unei relative congruențe, în interiorul limbii grecești, între *χαριτωμένος* și *χαρίτων πεπληρωμένος*.

Așadar, nu excludem posibilitatea ca și latinii să fi simțit aceeași congruență între *gratificatus* și *gratia plenus*. Cum primul face parte mai degrabă din registrul limbii artificiale, fiind un barbarism și o raritate din punct de vedere lexicologic, în timp ce sintagma formată din *plenus* + substantiv este un fapt foarte obișnuit al latinei populare, nu ar fi de mirare ca *gratificata* de la *Lc* 1, 28 să fi fost înlocuit cu *gratia plena* printr-un procedeu care ține efectiv de firescul limbii, și nu neapărat printr-o preluare ca atare de la *In* 1, 14 și / sau *FA* 6, 8.

³⁴ Desigur, facem referire la pasajele traduse de Emanuel Conțac însuși, nu la cele pe care le citează din traducerea altora (e.g. C. Bădiliță, p. 202, sau D. Stăniloae, p. 205). Emanuel Conțac este însă de părere că traducerea lui *κεχαριτωμένη* prin „plină de har” „nu este cea mai bună, fiindcă verbul *charitoun* nu transmite, în niciunul dintre textele citate de noi, ideea de «umplere» sau de «plinătate», ci ideea de «înzestrare»” (E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 210). Este surprinzător deci că Emanuel Conțac însuși redă în repetate rânduri participiul în cauză prin sintagma „plin de” + substantiv. Dacă redarea lui *κεχαριτωμένη* prin „plină de har” este justificată sau nu rămâne de discutat, dar nu credem că, folosind turnura „plin de” + substantiv, se exprimă neapărat ideea de „umplere” sau de „plinătate”: vezi expresii precum „plin de voie bună”, „plin de dispreț”, „plin de bucurie”. Emanuel Conțac mai afirmă și că, prin „apelativul *κεχαριτωμένη*, îngerul nu preamărește calitățile ei [ale Mariei, n.n.] morale și spirituale [...], ci îi spune că Dumnezeu «i-a acordat har» sau «a înzestrat-o cu har»” (E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 210). Asupra concluziei autorului că „Maria a fost *hăruită* de Dumnezeu” (*ibidem*) vom reveni mai jos.

³⁵ Cu atât mai mult cu cât același autor redă *κεχαριτωμένος* și prin alte turnuri ale limbii române, în funcție de contextul semantic: „plăcut”, „omul amabil”, „înzestrat cu har” (p. 203), „mult îndrăgită” (p. 205).

Salut al Arhanghelului sau chemare la acțiune?

Înainte ca analiza noastră să iasă în afara versetului *Lc* 1, 28, pentru a lămuri celelalte ocurențe ale verbului *χαριτόω* în Scriptură, este de precizat dacă acel *Χαίρε* din adresarea Arhanghelului este cunoscuta formulă de salut a limbii grecești sau este o chemare la acțiune. Răzvan Perșa argumentează, „având în vedere structura întregului pasaj”, că mesajul îngerului nu este un simplu salut, așa cum îl redau unele traduceri, ci „un imperativ prin care o cheamă pe Fecioara Maria la acțiune (*χαίρω*), cea de a se bucura”. Dincolo însă de faptul că verbul *χαίρω* nu exprimă acțiune, ci stare, afirmația lui Răzvan Perșa ne-a provocat să vedem dacă, într-adevăr, expresia *Χαίρε* de la *Lc* 1, 28 este sau nu o formulă de salut.

La un echivalent ebraic nu se pune problema să apelăm, întrucât cele șase locuri din *Septuaginta*³⁶ unde apare *Χαίρε*, reiese clar din context, dar și din traducerea latină, bunăoară, că nu este vorba de formule de salut.

Echivalentul latin însă, atât în traducerea lui Ieronim, cât și în *Itala* și *Afra*, este *Have*, formula tipică de salut în spațiul limbii latine, cunoscută îndeobște sub forma *Ave*³⁷.

Cât privește celelalte ocurențe ale lui *Χαίρε* în Noul Testament, în număr de patru, ele reprezintă de fiecare dată partea de început a unei adresări, iar contextele lasă să se întrevadă ideea de salut:

– *Mt* 26, 49: «Καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν, *Χαίρε*, ῥαββί• καὶ κατεπίλησεν αὐτόν. / Și îndată, apropiindu-se de Iisus, a zis: *Bucură-Te*, Învățătorule! Și L-a sărutat.»

– *Mt* 27, 29: «καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιζον αὐτῷ, λέγοντες, *Χαίρε*, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων• / și, îngenunchind înaintea Lui, își băteau joc de El, zicând: *Bucură-Te*, regele iudeilor!»

– *Mc* 15, 18: «καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν• *χαίρε*, βασιλεὺ τῶν Ἰουδαίων• / Și au început să se plece în fața Lui, zicând: *Bucură-Te* regele iudeilor!»

– *In* 9, 23: «καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν καὶ ἔλεγον• *χαίρε* ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων• καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα / Și veneau către El și ziceau: *Bucură-te*, regele iudeilor! Și-I dădeau palme.»

În toate cele patru ocurențe, versiunile latine echivalează *Χαίρε* prin *Ave*. În plus, la *Mc* 15, 18, formula *Χαίρε* este introdusă de verbul *ἀσπάζομαι*, care înseamnă „a saluta pe cineva” printr-o plecăciune.

³⁶ *Pr* 24, 19; *Os* 9, 1; *Ioil* 2, 21; *Sof* 3, 14; *Zah* 9, 9; *Plg* 4, 21. Îi mulțumesc și Colegului Alexandru Mihăilă, Profesor de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, pentru indicațiile și confirmările legate de versiunea ebraică.

³⁷ P.G.W. GLARE et alii, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1996, s.v. *ave*.

Toate cele de mai sus nu arată neapărat că și la *Lc 1, 28 Χαῖρε* ar avea aceeași funcție, cea de salut. Răspunsul ni-l dă însă versetul următor, în care ni se spune că Fecioara Maria «διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος»: «cugeta în sine: Ce fel de închinăciune poate fi aceasta?» Termenul *ἀσπασμός*, redat în latină prin *salutatio*, nu înseamnă altceva decât „salutare”³⁸, concept redat în jargonul bisericesc ortodox prin „închinăciune”, iar în versiunile protestante prin „urare”. Același termen, *ἀσπασμός*, este folosit în toată iconografia bizantină cu referire la această adresare a Arhanghelului Gavriil³⁹.

În concluzie, indiferent de ce cuvinte sau expresie ebraică / aramaică va fi folosit Arhanghelul în momentul adresării către Fecioara Maria, consemnarea acesteia în limba greacă sub forma *Χαῖρε* este, fără doar și poate, formula de salut folosită în mod curent în Antichitatea elenofonă, chiar dacă în Vechiul Testament aceeași expresie este folosită cu alt înțeles.

Verbul „χαριτώ” în Sfânta Scriptură

Așa cum remarca și Emanuel Conțac (*Dilemele...*, p. 209), nu se poate spune că verbul *χαριτώ* este un verb rar, autorul amintit arătând prin exemple multitudinea de ocurențe ale acestui verb în literatura greacă, inclusiv ca participiu perfect, precum și diversitatea semantică a lui *χαριτώ*, în diferitele lui utilizări. Totuși, atâta vreme cât *κεχαριτωμένη* de la *Lc 1, 28* este legat de semantica specială a gr. *χάρις* în context biblic, ne interesează, în primul rând, utilizările biblice ale lui *χαριτώ*, moștenirea unui sens biblic, în relație sau nu cu literatura greacă nebiblică.

În Noul Testament⁴⁰, *χαριτώ* apare o singură dată, la *Ef 1, 6*: «εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ», verset pe care † Bartolomeu Anania (2001) îl traduce prin: «spre lauda slavei harului Său cu care *ne-a dăruit* întru Cel-Iubit». Echivalentul din Vulgata al lui *ἐχαρίτωσεν* este *gratificavit*, „figura etymologica” menținându-se și în traducerea lui Ieronim: «in laudem gloriae *gratiae* suae in qua *gratificavit* nos in dilecto». Din perspectiva relației între *χάριτος* și *ἐχαρίτωσεν*, versetul nu pune probleme de înțelegere: Dumnezeu – subiectul verbului – a revărsat harul

³⁸ Vezi H.G. LIDDELL, R. SCOTT and H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1996, s.v. *ἀσπασμός*: “greeting”, “salutation”.

³⁹ Vezi, de exemplu, cântările praznicului Bunevestiri (25 martie). Un exemplu oarecare din mulțimea de ocurențe este prima stihiră a *Stihoavnei* din cadrul slujbei Vecerniei: «Τῷ ἔκτῳ μηνί, ἀπεστάλη ὁ Ἀρχάγγελος πρὸς Παρθένον ἀγνὴν, καὶ χαίρειν αὐτῇ προσελθὼν, εὐηγγελίσατο ἕξ αὐτῆς τὸν Λυτρωτὴν προελθεῖν. Ὅθεν πιστῶς δεξαμένη τὸν ἀσπασμόν, συνέλαβέ σε τὸν προαιώνιον Θεόν, τὸν ἀφράστως εὐδοκῆσαντα ἐνανθρωπήσαι, εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν» (Μηναῖον τοῦ Μαρτίου 1863, subl. n.).

⁴⁰ Nu facem referire și la *Evangheliile* apocrife, unde apare *κεχαριτωμένη*, de asemenea, cu referire directă la Fecioara Maria.

Lui asupra omului; acțiunea exprimată de *χαριτόω* este „dăruirea” cu har, care este harul lui Dumnezeu.

Pentru Vechiul Testament, dispunem de două ocurențe ale lui *χαριτόω*⁴¹, ambele chiar la forma participiului perfect.

„*Κεχαριτωμένω*” în *Sir 18, 17*

Redăm în continuare versiunile pe care le-am consultat pentru acest verset:

– LXX: «οὐκ ἰδοὺ λόγος ὑπὲρ δόμα ἀγαθόν καὶ ἀμφότερα παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένω»

– VUL: «nonne ecce verbum super datum bonum et utraque cum homine *iustificato*»

– Ms. 45 (sec. XVII): «Nu-i, iată, cuvîntul decît darea bună? Și amîndoa – la omul *plin de har*.»

– Ms. 4389 (sec. XVII): «Dară au nu iaste cuvîntul mai bun decît darea cea bună? Ce amîndoaă sînt la omul *cel mulțemitoriu*.»

– B. 1688: «Iată, nu iaste mai bun cuvîntul decît darea cea bună? Și amîndoa – la omul *cel plin de dar*.»

– Vulgata 1760-1761: «Au nu, iată, cuvîntul preste darea bună? Ci amîndoa cu omul le îndreptează.»

– Micu 1795: «Au nu easte mai bun cuvîntul decît darea cea bună? Și amîndoa sînt la omul *cel plin de dar*.»

– ȘAGUNA 1856-1858: «Au nu iaste cuvîntul mai bun decît darea cea bună? Și amîndoa sînt la omul *cel plin de dar*.»

– B. 1914: «Au nu iaste cuvîntul mai bun decît darea cea bună? Și amîndoa sînt la omul *cel plin de dar*.»

– Radu-Gal. 1938: «Și dacă cuvîntul este mai de preț decît darul cel de preț, omul *cu mâna darnică* să le adune laolaltă.»

– B. 1968 sqq.: «Au nu este mai bun cuvîntul decît darea cea bună? Și amîndouă sînt la omul *cel darnic*.»

– Anania 2001: «Privește: nu e mai bună vorba decît o dare bună?: și una, și alta sînt la omul *darnic*.»

– LXX-NEC 4/II 2007: «Iată, nu este oare mai presus o vorbă [bună] decît un dar bogat? Bărbatul *darnic* le îmbină însă pe amîndouă.»

Între versiunile românești ale acestui verset, cea mai veche echivalare a gr. *κεχαριτωμένω* îi aparține lui Nicolae Milescu Spătarul, păstrată într-o formă revizuită în Ms. 45 al B.A.R. Despre acest manuscris conținând Vechiul Testament știm acum, în urma demonstrației făcute de N. A. Ursu⁴², că stă la baza

⁴¹ A doua ocurență la care vom face referire, cea din *Psalmi*, se regăsește doar în versiunea lui Symmachus, păstrată în *Hexapla* lui Origen (E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 203).

⁴² Neculai Alexandru URȘU, „Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu”, (I), în: *Limba română*, XXXVII

Bibliei lui Șerban în ceea ce privește textul vetero-testamentar: frații Greceanu nu sunt traducătorii Bibliei de la București, așa cum se spunea până nu demult, ci doar revizorii traducerii lui Milescu și alcătuirii ediției bucureștene. Este puțin probabil ca forma originală în traducerea lui Milescu Spătarul să fi fost *plin de har*, întrucât se știe că traducerea lui Milescu a fost revizuită de un anonim moldovean: după toate probabilitățile, Mitropolitul Dosoftei. Or, așa cum vom demonstra mai jos, Dosoftei a încercat să introducă termenul *har* în cărțile bisericești pe care le-a editat, în locul mai vechiului *dar*, ca echivalent al gr. *χάρις*, fără ca această inițiativă să fie receptată de posteritate.

Este de presupus deci că primul echivalent în limba română al lui *κεχαριτωμένω* este sintagma *plin de dar*, preluat și de Biblia lui Șerban, dintr-o versiune a traducerii lui Milescu încă nerevizuită de „anonimul” moldovean Dosoftei. De asemenea, sintagma echivalentă propusă pentru *κεχαριτωμένω* presupune o importare și o adaptare a sintagmei corespunzătoare din versetul *Lc 1, 28 plină de dar*. Această supoziție este întărită de faptul că echivalentul latin al lui *κεχαριτωμένω* din cartea *Înțelepciunii lui Iisus Sirah* este *iustificato*, și nu *gratia pleno*.

Cât despre varianta din Ms. 4389 (*cel mulțemitoriu*), după toate probabilitățile, ea se află în relație cu sl. *blagodatna* din Biblia de la Ostrog, verbul sl. *blago-dariti* („a mulțumi”) fiind calchiat, la rândul lui, după gr. *εὐχαριστέω*⁴³. Este de presupus deci că în traducerea slavonă a fost făcută o apropiere (confuzie?) între *εὐχαριστέω* și *χαριτόω*, transmisă și limbii române, așa cum se poate vedea în versiunea lui Daniil Andrean Panoneanul, autorul presupus al traducerii păstrate în Ms. 4389.

Și mai izolată de sintagma *plin de dar* este traducerea Vulgatei: «Ci amîndoa cu omul le îndreptează». Aici este limpede că traducătorul nu a înțeles *iustificato* drept un participiu perfect acordat cu *homine*, ci imperativul viitor al verbului *iustificare*, omonim cu forma de participiu respectivă.

Odată ce a fost avansată⁴⁴ sintagma *plin de dar* în Biblia de la 1688, ea a fost preluată ca atare de edițiile succesive până la începutul sec. al XX-lea, mai ales că, așa cum vom vedea mai jos, sintagma corespondentă de la *Lc 1, 28 – plină de dar* – avea să fie prezintă și susținută masiv și în spațiul liturgic.

Versiunea lui Vasile Radu și Gala Galaction (1938) propune un sens cu totul nou în spațiul românesc pentru *κεχαριτωμένω*: [omul] *cu mîna darnică*, preluat apoi, fără o atentă raportare la textul original grecesc (sau latin), de cele mai reprezentative ediții succesive (B. 1968, Anania 2001, LXX/NEC

(1988), nr. 5, p. 455-468; (II), XXXVII (1988), nr. 6, p. 521-534; (III), XXXVIII (1989), nr. 1, p. 31-46; (IV), XXXVIII (1989), nr. 2, p. 107-121; (V), XXXVIII (1989), nr. 5, p. 463-470.

⁴³ Le mulțumesc colegelor Ana Stoykova și Florentina Geller, specialiste în filologie slavonă, care m-au ajutat să-mi lămuresc chestiunea dependenței lui *blagodariti* de originalul grec.

⁴⁴ Conceptul de „termen avansat” sau „sintagmă avansată” îi aparține Profesorului Adrian Marinescu de la Universitatea din München, cu care am avut o convorbire *ad hoc*.

4/II 2007⁴⁵), prin echivalentul *darnic*. Mai mult, Profesorul Eugen Munteanu, autorul traducerii din LXX/NEC 4/II 2007, notează la versetul cu pricina: „Avem aici una dintre cele mai rafinate observații de natură psihologică ale cărții: politețea, generozitatea și bunăvoința sunt atribute ale înțelepciunii, pe când grosolănia caracterizează prostia. De altfel, la generozitatea necondiționată ne îndeamnă însuși modelul divin (cf. *Iac* 1,5: «Cel ce dă tuturor fără deosebire și fără mustrare»)". De asemenea, Emanuel Conțac, repartizând înțelesurile lui *κεχαριτωμένος* în literatura greacă⁴⁶, alcătuieste categoria: „calitate morală a unei persoane” (*amabil, generos, darnic, plăcut*)”. Nu am cercetat sub ce influență sau pentru ce rațiuni Radu-Gal. 1938 conferă lui *κεχαριτωμένω* sensul de „darnic”, „generos”, nefiind acesta obiectivul nostru imediat, dar nu vedem cum *κεχαριτωμένος*, cu rolul de participiu-adjectiv, ar putea avea acest sens *activ*, de vreme ce forma însăși a participiului este de *pasiv*⁴⁷. Sensul acesta de *darnic* nu poate fi – în opinia noastră – echivalentul lui *κεχαριτωμένω*.

Christian Wagner⁴⁸ pledează pentru sensul de „sich charmant / liebenswürdig / taktvoll erweisen” al verbului *χαριτώω* din contextul de la *Sir* 18, 17⁴⁹. Wagner își argumentează opinia semnalând opoziția dintre *κεχαριτωμένω* și *μωρός* din versetul următor⁵⁰, într-un joc de cuvinte cu *ἀχαρίστως*, adverb pe care autorul german îl interpretează cu sensul „ohne etwas Gutes zu tun”. Ni se pare ciudat că Wagner, deși, la distanță de doar câteva rânduri, afirmă caracterul teologic al verbului în cauză și al contextului în care este folosit⁵¹, propune un sens în afara oricărei relații cu aspectele teologice legate de *χαριτώω* și *χάρις*⁵².

„Κεχαριτωμένον” în Ps 17, 26 (versiunea lui Symmachos)

Urmând pașii lăsați în cercetarea românească de Emanuel Conțac, am ajuns la o a doua ocurență biblică vechi-testamentară a participiului perfect al verbului *χαριτώω*, și anume versiunea lui Symmachos la *Ps* 17, 26: «μετὰ

⁴⁵ Aceasta din urmă a fost preluată și de Emanuel Conțac (E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 203).

⁴⁶ E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 203.

⁴⁷ Forma propriu-zisă este medio-pasivă (în nici un caz activă!), dar contextul – mai precis lipsa unui eventual determinant în cazul acuzativ – nu lasă loc interpretării în sensul valorii de mediu.

⁴⁸ Christian WAGNER, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, Beihefte Zur Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft, 281, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999, p. 324.

⁴⁹ Tot Wagner arată că verbul *χαριτοῦν* trebuie judecat în context teologic, întrucât, spre deosebire de folosirea lui în scrierile iudeo-creștine, în literatura profană apare rar.

⁵⁰ *Sir* 18, 18: «μωρός ἀχαρίστως ὄνειδιεὶ καὶ δόσις βασκάνου ἐκτίκει ὀφθαλμούς».

⁵¹ „Man wird also durchaus hinter *χαριτοῦν* einen theologischen Bezugsrahmen vermuten dürfen” (C. WAGNER, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena...*, p. 324).

⁵² Același autor subliniază, în același timp, că la *Lc* 1, 28, contextul obligă la un alt înțeles decât cel de la *Sir* 18, 17, și anume *Begnadete*.

όσίου όσιωθήση καί μετά τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήση»⁵³. Emanuel Conțac (*ibidem*) plasează această ocurență a lui *κεχαριτωμένος* în aceeași categorie semantică a „calităților morale ale unei persoane” și propune traducerea: „Cu omul pios Te vei purta cu pietate și cu *omul amabil* te vei purta cu amabilitate”. Nu reies, totuși, din analiza Colegului motivele pentru care sensul acestui *κεχαριτωμένου* și al verbului însoțitor ar avea legătură cu ideea de „amabilitate”.

„Χαριτώ” în Noul Testament

În Noul Testament, *χαριτώ* apare o singură dată, în *Epistola către Efeseni* (1, 6): «εις ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ», în Vulgata *ἐχαρίτωσεν* fiind echivalat prin *gratificavit*. În versiunile biblice românești tradiționale (ortodoxe), fragmentul este tradus prin: «Spre lauda slavei darului Său, cu care ne-au dăruit pre noi întru cel iubit» (B. 1914), cu mici variații⁵⁴. Emanuel Conțac, deși vorbește despre corelația pe care o face Calvin între *Lc* 1, 28 și *Ef* 1, 6, nu include această ocurență biblică a lui *χαριτώ* în clasificarea semantică pe care o întreprinde, în categoria „Dumnezeu, ca agent al acțiunii exprimate de verbul *charitoun*”⁵⁵.

Versiunile biblice românești⁵⁶ ale versetului *Lc* 1, 28

Reperele cele mai recente ale cercetării

Răzvan Perșa, în articolul citat, redă nu mai puțin de nouă versiuni românești ale versetului *Lc* 1, 28, în ordine cronologică și evidențind grafic schimbările petrecute „de la o ediție la alta”. Această ordonare și evidențiere pot fi utile până la un punct, acela care arată, în perimetrul edițiilor vechi ale Bibliei, o anumită unitate de limbaj între Bibliile editate în spațiul ortodox și cele editate în spațiul (greco-)catolic, până cel puțin în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Autorul nu face însă nici o referire la intervalul dintre Noul Testament de la Neamț (1818) și Biblia Sinodală de la 1914, care este și ultima ediție din spațiul ortodox neinfluențată de edițiile neoprotestante din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și de la începutul sec. al XX-lea, fiind și ultimul expo-

⁵³ Celelalte versiuni grecești au, în loc de μετά τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήση, secvența μετά ἀνδρός ἀθώου ἀθώος ἔση (cu omul nevinovat nevinovat vei fi).

⁵⁴ Am ales versiunea B. 1914, fiindcă este, în opinia noastră, cea mai reprezentativă versiune românească în spațiul ortodox.

⁵⁵ E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 207-208.

⁵⁶ Prin „versiune biblică românească” înțelegem un corpus biblic autonom, neintegrat cultului bisericesc tradițional, cum ar fi *Biblia, Noul Testament* sau *Tetraevanghelul*. Spre diferențiere, vom vorbi mai jos despre versiunile biblice funcționale în cadrul cultului ortodox (*Evangheliar, Apostol, Părimiar, Psaltire*), respectiv despre receptarea versetului *Lc* 1, 28 în imnografia bizantină.

ment al tradiției începute de Biblia de la București⁵⁷. Or, așa cum va arăta și expunerea noastră, tocmai în acel interval s-a produs și ruptura de limbaj care a contribuit esențial la crearea de jargoane confesionale în spațiul literaturii bisericești.

O radiografie mult mai amplă asupra echivalențelor românești ale expresiei *Χαίρε κεχαριτωμένη* ne oferă Emanuel Conțaș⁵⁸. Acesta nu redă în ordine cronologică versiunile consultate, ci sintagmele echivalente ale expresiei *Χαίρε κεχαριτωμένη*, în ordinea în care au apărut ele în istoria textului biblic literar, grupând la un loc edițiile din diferite timpuri care folosesc aceeași expresie echivalentă, dar separând versiunile pe care le consideră „ortodoxe” de cele pe care le consideră „protestante” (prin acest termen sunt indicate, de fapt, versiunile neoprotestante).

Tablou reprezentativ al versiunilor românești ale versetului Lc 1, 28

În continuare, oferim și noi un tablou al versiunilor românești pe care le considerăm relevante⁵⁹, indicând, în dreptul fiecăreia, autoritatea confesională

⁵⁷ Emanuel Conțaș (*Dilemele...*, p. 62; „Tradiția...”, p. 193) este de părere că această Biblie Sinodală își are izvorul ultim în Biblia lui Samuil Micu, argumentând (*Dilemele...*, pp. 45-47; „Tradiția...”, pp. 180-182) că această Biblie de la Blaj ar fi ediția-mamă pentru majoritatea Bibliilor tipărite în spațiul ortodox, arătând rezerve (*Dilemele...*, pp. 46-47) față de afirmații care susțin că Samuel Micu „a îndreptat graiul Bibliei din 1688 și a corectat [...] doar ceea ce a socotit că nu redă destul de bine ideile din textul original” (cuvintele îi aparțin lui N. I. Nicolaescu, potrivit lui Emanuel Conțaș, care le citează din „Cuvântul înainte” al Bibliei Sinodale din 2008). Fără îndoială că Petru Pavel Aron, a cărui versiune a fost preluată și prelucrată de Samuil Micu, precum și Samuil Micu însuși vor fi elaborat o nouă traducere – însuși termenul de „traducere” trebuie privit în contextul istoriei literaturii biblice românești – având în față întâi de toate originalul / originalele grecești, dar filiația Bibliei de la Blaj cu Biblia de la București ni se pare mai mult decât evidentă și absolut logică, fără ca această plasare pe linia descendenței să știrbească cu ceva meritele ediției lui Samuil Micu. El însuși se raportează în nenumărate rânduri la „cea veache” și preia multe din traducerea Bibliei lui Șerban. Un exemplu este însăși sintagma care face obiectul studiului de față, „plină de dar”, pe care Samuil Micu a preluat-o, fără îndoială, din Biblia de la 1688, nefiind o traducere a gr. *κεχαριτωμένη*. Samuil Micu afirmă în cuvântul *Cătră Cetitoriu*: „noi nici pentru mai luminat înțeles am vrut de la noi nici măcar un cuvânt cât de mic să băgăm în S. Scriptură, ci ne-au fost voia ca întru toate să rămâie întru curățeniia sa și întru tot adevărul său, după cum easte în cea elinească”. Cu toate acestea, Samuil Micu preia din Biblia de la București anumite cuvinte și expresii, precum cea menționată. Indubitabil însă, edițiile ulterioare Bibliei lui Micu, până la Biblia Sinodală din 1914, îi datorează Bibliei de la Blaj limbajul înnoit, pe care aceste tipăriri mai noi nu l-au revizuit într-un mod vizibil. Excepție face Biblia de la 1914, care, așa cum recunoaște și Emanuel Conțaș (*Dilemele...*, p. 62), „s-a distanțat de Biblia de la Blaj mai mult decât au făcut-o edițiile anterioare”.

⁵⁸ E. CONȚAȘ, *Dilemele...*, p. 211.

⁵⁹ Vom indica edițiile citate de Răzvan Perșa prin sigla [RP] în dreptul siglei biblice respective. Echivalentul pentru ceea ce în textul grecesc este *κεχαριτωμένη* îl subliniem în caractere

sub care Bibliile respective au fost editate: ortodoxă [ORT]⁶⁰, greco-catolică [G-CAT], romano-catolică [R-CAT], protestantă [PROT] și neoprotestantă [NEOPROT].

- Tetraev. Coresi 1560-1561: «Întră îngerul la dînsa, zise: „Bucură-te, *bucurată*; domnul cu tine e. Blagoslovită tu întru muiari» » [ORT / PROT?]⁶¹
- NT 1648: «Și intrînd cătră Ia, îngerul zise: Bucură-Te *în dar îndrăgită*, Domnulu-i cu Tine; și tu ești blagoslovită între mueri» [ORT]
- B. 1688 [RP]: «Și intrînd către ea îngerul zise: Bucură-te *cea plină de dar*, Domnul e cu tine; blagoslovită tu între muieri» [ORT]
- Vulgata 1760-1761 [RP]: «Și intrînd îngerul către ea, au zis: Bucură-te, *cea plină de dar*, Domnul e cu tine! Blagoslovită ești tu între muieri» [G-CAT]
- Micu 1795 [RP]: «Și intrînd îngerul către dînsa, au zis: Bucură-te, *ceea ce ești plină de dar*, Domnul e cu tine! Blagoslovită ești tu între muieri» [G-CAT]
- NT 1818 [RP]: «Și intrînd Îngerul la dînsa, a zis: Bucură-te *ceea ce ești plină de dar*, Domnul este cu tine; blagoslovită ești tu între femei» [ORT]
- Filotei 1854: «Și intrînd Îngerul la dînsa, a zis: Bucură-te *ceea ce ești plină de dar*, Domnul iaste cu tine; binecuvîntată ești tu între muieri» [ORT]
- Șaguna 1856-1858: «Și intrînd Îngerul la dînsa, au zis: Bucură-te *ceea ce ești plină de dar*, Domnul este cu tine; binecuvîntată ești tu între femei» [ORT]
- B. Iași 1871: «[...] Bucură-te! *cea inhăruită* [...]» [NEOPROT.]⁶²
- Iași 1874: «Și intrîndu ângerulul la d'însa, a ȃisû: Bucură-te, *cea plină de charû*; Domnulul *este* cu tine; binecuvîntată *esci* tu între femei» [NEOPROT]
- NT Nitz. 1897: «Și intrînd la dînsa ângerul zise: Bucură te, *cea dâruiată*; Domnul e cu tine. *Binecuvîntată ești tu între femei*» [NEOPROT]

aldine, în timp ce caracterele italice sunt cele folosite în originalul edițiilor citate (este vorba de cele tipărite cu sprijinul Societății Biblice Britanice), pentru a indica adaosurile la textul original folosit de alcătuitoarii acestor ediții. Ordinea pe care o preferăm aici este una strict cronologică.

⁶⁰ Desigur, calificarea unor ediții drept ortodoxe nu exclude prezența influențelor eterodoxe asupra respectivelor ediții (influențe protestante, de exemplu, în cazul primelor Biblii românești).

⁶¹ Despre acest text sau din interiorul lui nu am găsit vreo referință care să ateste asumarea lui instituțională de către Biserica Ortodoxă din acea vreme.

⁶² *Non vidimus*. Am preluat versiunea așa cum a redat-o Emanuel Conțac (*Dilemele*, p. 211). Cercetările aceluiași autor (pp. 79-83) arată că Noul Testament, tipărit la Iași în 1871, a prilejuit apariția primei ediții a Bibliei „Britanice”, în același an. Inconsecvențele și inegalitatea stilului acestei ediții din 1871 au stat la baza deciziei conducerii Societății Biblice Britanice ca acest Nou Testament să fie revizuit. Ediția Bibliei de la Iași, din 1874, are la bază deci acest Nou Testament din 1871.

- B. 1911: «Și intrând la dânsa ângerul zise: bucură te, *cea dăruită*; Domnul este cu tine; *binecuvîntată ești tu între femei*» [NEOPROT]
- B. 1914 [RP]: «Și intrând Îngerul la dânsa, a zis: Bucură-te *ceea ce ești plină de dar*, Domnul este cu tine; binecuvântată ești tu între femei» [ORT]
- Corn. 1921¹ [RP]: «Îngerul a intrat la ea, și a zis: „Plecăciune, ție, *căreia ți s'a făcut mare har*; Domnul este cu tine, binecuvîntată ești tu între femei!» [NEOPROT]
- Corn. 1931⁴: «Îngerul a intrat la ea, și a zis: „Bucură-te, *căreia ți s'a făcut mare har*; Domnul este cu tine, binecuvîntată ești tu între femei!» [NEOPROT]
- Radu-Gal. 1938 [RP]: «Și intrând Îngerul la ea, a grăit: Bucură-te, *ceea ce ești plină de dar*, Domnul este cu tine; binecuvântată ești tu între femei» [ORT]
- B. 1968: «Și intrând Îngerul la ea, a grăit: Bucură-te, *ceea ce ești plină de har*, Domnul este cu tine; binecuvântată ești tu între femei» [ORT]
- B. 1988 [RP]: «Și intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, *ceea ce ești plină de har*, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei» [ORT]
- ANANIA 2001 [RP]: «Și intrând îngerul la dânsa, i-a zis: Bucură-te, *ceea ce ești plină de har*, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei» [ORT]
- NT. IAȘI 2002: «Și, intrând la ea, i-a spus: „Bucură-te, *o, plină de har*, Domnul este cu tine!» [R-CAT]

„Plină de dar” și „plină de har”

Observăm, de la bun început, că, în majoritatea edițiilor românești, expresia care ne interesează are legătură mai degrabă cu originalul latin *gratia plena* decât cu grecescul *κεχαριτωμένη*. Cât este moștenire a unei expresii consacrate deja în limbajul biblic și / sau liturgic și cât este realmente o raportare directă la un original latin rămâne de văzut în continuare. Cert este doar că prima apariție a unui echivalent al sintagmei latinești *gratia plena* se regăsește în Biblia lui Șerban (1688)⁶³. Bibliile ulterioare ai căror autori afirmă că au tradus, revizuit sau diortosit după un original grecesc fie au preluat ca atare această expresie *plină de dar* (Micu 1975, NT 1818, Filotei 1854, Șaguna 1856-1858, B. 1914), fie au ajustat-o, prin înlocuirea cuvântului *dar* prin *har* (cu toate variantele lui ortografice). Avem toate motivele să credem, ținând cont și de cele semnalate mai sus legat de expresiile de la *In* 1, 14 și *FA* 6, 8, că apariția expresiei *plină de charū / har* nu este o nouă traducere, ci este aceeași expresie *plină de dar*, în

⁶³ Dacă sintagma *plină de dar* nu apare înainte de Biblia de la București nu înseamnă că ea nu era utilizată. Dimpotrivă, sintagma *plin de dar* din versiunea lui Nicolae Milescu Spătarul la *Sir* 18, 17 (vezi *supra*) nu poate fi explicată decât prin existența sintagmei paralele de la *Lc* 1, 28, și anume *plină de dar*, întrucât, așa cum am arătat, în versiunea latinească apare *iustificato*, și nu *gratia pleno*, care să fi putut constitui sursa calchierii de tipul *plin de dar*.

care a fost înlocuit cuvântul *dar* prin *har*. Înlocuirea expresiei *plină de dar* cu *plină de har* în sec. al XIX-lea coincide cu înlocuirea peste tot în textul biblic a cuvântului *dar* (reprezentând traducerea gr. *χάρις* sau a lat. *gratia*, prin intermediar slavon, vezi *infra*) cu neologismul *har*⁶⁴. Această schimbare s-a petrecut în mediul neoprotestant. Bibliile ortodoxe au păstrat cuvântul *dar* pentru gr. *χάρις*, precum și expresia *plină de dar* ca echivalent al lui *κεχαριτωμένη / gratia plena*, până la Biblia Sinodală de la 1914, inclusiv. Deja în Biblia lui Radu-Galaction întâlnim și neologismul *har*, și tradiționalul *dar*, ca echivalente pentru gr. *χάρις*⁶⁵. Prima Biblie Sinodală care adoptă însă sintagma *plină de har*, pătrunsă în mediul ortodox din cel neoprotestant, fără doar și poate prin intermediul teologiei academice, este cea din 1968, urmată de toate celelalte elaborate în spațiul ortodox.

În mediul neoprotestant, unde înlocuirea lui *dar* prin *har* s-a produs încă de la începuturile literaturii biblice românești neoprotestante (NT 1871; vezi și traducerea nefericită a lui *κεχαριτωμένη* prin *înhăruită*), constatăm însă o revenire la termenul *dar* o dată cu Noul Testament al lui Nitzulescu (1897), cel care avea să stea și la baza Biblii „Britanice” din 1911⁶⁶. Acest lucru arată că neologismul *har* nu era încă îndătinat în limbajul teologic (academic) al vremii. Presiunea acestei schimbări a continuat însă cu edițiile lui Cornilescu, care redă *κεχαριτωμένη* prin parafrază, probabil în încercarea de a evita sintagma tradițională *plină de dar*, date fiind implicațiile teologice profesionale ale acestei formulări, și care traduce peste tot gr. *χάρις* prin *har*.

„Dar” și „har”

Am afirmat mai sus că termenul *har* reprezintă un neologism, pătruns în limbajul biblic românesc în sec. al XIX-lea, prin intermediul edițiilor protestante. Această afirmație este valabilă atât pentru limbajul biblic, cât și pentru cel liturgic, dar în limitele precizării următoare: *har* este un neologism al sec. al XIX-lea nu pentru întreaga limbă română – întrucât el apare chiar în sec. al XVII-lea, atât în literatura bisericească, cât și în cea laică⁶⁷ –, ci pentru ceea ce am putea

⁶⁴ Termenul *dar* cumula, așadar, în limbajul biblic vechi, cel puțin două sensuri: gr. *δῶρον* și gr. *χάρις*. De altminteri, neologizarea petrecută prin înlocuirea lui *dar* prin *har* a avut loc exclusiv în cadrul limbajului biblic și, parțial, așa cum vom vedea, și în celelalte compartimente ale limbajului bisericesc. Limba română standard, inclusiv în varianta ei literară, folosesc în continuare termenul *dar* cu două sensuri principale: cel de „cadou” și cel de „însușire”, „talent” (vezi, de exemplu, expresii precum „a avea darul vorbirii”). Pentru *har* ca neologism, vezi *infra*.

⁶⁵ În ceea ce privește gr. *κεχαριτωμένη* de la *Lc* 1, 28, Biblia Radu-Galaction rămâne fidelă tradiției: *plină de dar*.

⁶⁶ Vezi E. CONȚAC, *Dilemele...*, pp. 84-85.

⁶⁷ Academia Română, *Dicționarul limbii române*, serie veche (literele A-B, C, D-De, F-I, J-lacustru, Ladă-lepăda, Lepăda-lojniță), București, 1913-1949; serie nouă (restul), București, 1965-2011, s.v. „har”.

numi limbajul bisericesc canonizat⁶⁸. Analiza din acest subcapitol sperăm să adauge lămuriri suplimentare în sprijinul acestei precizări.

Am fost împinși de curiozitatea de a vedea cum este redată în *Liturghiarele* vechi o anumită formulare liturgică din cadrul Sfintei Liturghii. Este vorba despre o ectenie pe care preotul sau diaconul o rostește după săvârșirea Sfintei Jertfe din cadrul Dumnezeieștii Liturghii (atât a Sfântului Ioan Gură de Aur, cât și a Sfântului Vasile cel Mare), mai precis după cântarea Axionului. Această ectenie este introdusă de formula „Pe toți sfinții pomenindu-i...” , iar în rostirea românească actuală, cea de-a treia cerere din cadrul acestei ectenii la care ne referim sună așa⁶⁹:

Lit. Iași 2004: «Pentru ca Iubitorul de oameni, Dumnezeu nostru, Cel care (*sic*) le-a primit pe Dânsule⁷⁰ în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită dumnezeiescul *har* și *darul Sfântului Duh*, să ne rugăm».

Secvența «dumnezeiescul *har* și *darul Sfântului Duh*» trezește curiozitatea prin faptul că ambii termeni pe care i-am avut în discuție până acum se află laolaltă, iar dacă presupunerea că, în sec. al XIX-lea, termenul *dar* a început să fie înlocuit de *har* este corectă, atunci întrebarea este: înainte de această înlocuire, la ectenia cu pricina, cuvântul *dar* – în dubla sa accepțiune din româna veche – va fi fost repetat în proximitatea mediată de o simplă conjuncție coordonatoare (*și*)? Variantele timpurii pe care le-am consultat vădesc un oarecare disconfort al traducătorilor în preajma acestei ectenii, care cuprinde deopotrivă termenii grecești *χάρις* și *δωρεά*⁷¹:

Ἱερ. Ven. 1859: «Ὅπως ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς ἡμῶν, ὁ προσδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερὸν

⁶⁸ Despre chestiunea *canonizării* unui limbaj bisericesc, vezi mai jos.

⁶⁹ Cărțile de cult având o organizare internă în funcție de calendarul și tipicul bisericesc, vom cita în funcție de această organizare internă, a unităților liturgice, și nu după filele tipăriturilor vechi sau ale manuscriselor.

⁷⁰ Este vorba despre *Cinstitele Daruri*, prefăcute, în cadrul Slujbei Euharistice, în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos.

⁷¹ Ar fi interesant și, desigur, relevant de aflat care vor fi fost echivalările acestei ectenii în versiunile slavone, în condițiile în care, conform dicționarului lui Miklosich (Franz MIKLOSICH, *Lexicon Palaeslovenico-Graeco-Latinum*, Braumueller, Vindobonae, 1865, s.v. ДАРЪ), sl. *dar*, împrumutat și integrat în limba română, redă ambii termeni grecești [alături de încă trei: *δῶρον* = „dar”, „cadou”; *χάρισμα* = „dar”, „harismă”; și *κορβανᾶς* = „tezaurul Templului (din Ierusalim)”. Dicționarul lui Meyer (Karl Heinrich MEYER, *Altkirchen-slavisches-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis*, Augustin, Glückstadt [u.a.], 1935, s.v. ДАРЪ) adaugă încă 5 termeni grecești, fără relevanță însă pentru studiul de față]. Prin această referire, nu dorim să facem o comparație între textul grecesc și versiunile românești, de vreme ce raportarea acestora din urmă trebuie făcută întâi de toate la originalul slavon. Ceea ce vrem să demonstrăm aici este prezența sau absența termenilor *dar* și *har* din ectenia respectivă, în primele versiuni românești ale Liturghierului.

αὐτοῦ Θουσιαστήριον εἰς ὁσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς,
ἀντικαταπέμψη ἡμῖν τὴν θεῖαν χάριν καὶ τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου
Πνεύματος δεηθῶμεν».

Liturghierul lui Coresi (Lit. Coresi, Brașov 1570) redă cererea în felul următor:

«Ca de-oameni-iu[b]litoriu, Domnu/I nostru, priimește ei întru sfân/tul și alceriului al tău jărtăv/nic, întru mirizmă de bu[n]ă miro/senie, tremeate noauo *dulceața* și / *darul sfântului duh*, rugămu-ne».

Echivalarea gr. *χάρις* (prin intermediar slavon) cu *dulceață* o întâlnim în același *Liturghier* și în alte locuri ale Sfintei Liturghii:

La rugăciunile pe care le rostește preotul în taină, înainte de ectenia sus-numită:

«Pomenește, Doamne, după mulți/mea milosteei tale și a mea nedo/stoinicie și-mi iartă toate /greșalele, cealea cu voie și fără de voie, / și nu drept păcatele noastre să/ ne aperi de *dulceața* sfântului tău / duh și de ceaste darure ce-s puse / înainte».

La „Binecuvântarea apostolică”⁷² de dinaintea Sfintei Jertfe:

– Ἱερ. Ven. 1859: «*Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶη μετὰ πάντων ὑμῶν*».

– «*Dulceața* Domnului no/stru Isus Hristos și dragostea Domnului/ și a tatălui și împreunarea sfântu/ duh fie cu toți voi».

La ultima cerere a Ecteniilor:

– Ἱερ. Ven. 1859: «*Ἀντιλαβοῦ, σώσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῆι χάριτι*».

– «*Foloseaște/, spăsește, miluiaște și fereaște noi, Do/amne, cu a ta dulceață*».

În lipsa raportării la originalul slavon, este inutil să facem aprecieri asupra acestor echivalări⁷³, fiind suficient să constatăm doar că termenul *dar* echivalează gr. *δωρεά*, ca și în versiunile liturgice recente.

⁷² I se spune „binecuvântare apostolică”, întrucât cuvintele îi aparțin Sfântului Apostol Pavel (2 Cor 13-14).

⁷³ Observăm doar similitudinea acestei echivalări cu cea pe care o atestă și *Tetraevanghelul* lui Coresi. Vezi *supra*, In 1, 14: «plin de dulceață și adevăr». La fel și în *Carte cu învățatură* (Coresi 1581), foaia 577: «și dulceața lui Dumnezeu era la elu» (Lc 2, 40)].

Surpriza vine însă din partea *Liturghierului* lui Dosoftei⁷⁴, unde apare – pentru prima dată după știința noastră – termenul *har* în literatura română bisericească⁷⁵, în cadrul ecteniei sus-amintite. Termenul apare într-o formă dublă, ceea ce poate fi un indiciu suplimentar al recentei lui importări din limba greacă (cu sau fără intermediar slavon)⁷⁶, întrucât ectenia respectivă este reprodusă atât la *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Zlatoust* (Ioan Gură de Aur), cât și în *Slujba Marelui Vasile* (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare):

- Lit. Sf. Ioan: «Săne trimiță dumnezăescul *ghar*, și *darul* Sfintului Duh...»
- Lit. Sf. Vasile: «Săne trimiță dumnezăescul *har*, și *darul* Sfintului Duh...»

Această neașteptată apariție a cuvântului *har* încă la sfârșitul sec. al XVII-lea a făcut necesară o nouă investigație, pentru a vedea dacă Dosoftei folosește acest cuvânt doar în acest context, pentru a evita o repetiție neplăcută a lui *dar*, care deja era folosit ca echivalent al gr. *χάρις* (vezi *supra*) sau dacă el încearcă într-adins să înlocuiască vechiul *dar*, de sorginte slavonă, prin neologismul *har*.

În câteva locuri în care în textul grecesc al *Liturghiei* se găsește cuvântul *χάρις*, *Liturghierul* lui Dosoftei oferă și mai multe surprize. Întâi de toate, apariția lui *ghar* / *har* este confirmată în multiple locuri, cum este, de exemplu, în rugăciunea pe care o rostește preotul atunci când îmbracă epitrahilul: «Blagoslovitu’i Dumnezeu care tornă *harul* său».

De asemenea, „Binecuvântarea apostolică”:

Lit. Iași 2004: «*Harul* Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți;»

⁷⁴ Nu am avut cum să consultăm prima ediție, cea din 1679, ci doar pe a doua, din 1683. Chiar dacă însă prima ediție a *Liturghierului* lui Dosoftei este diferită de cea din 1683 în formulările care ne interesează pentru studiul de față, totuși, aceasta nu ar avea cum să influențeze rezultatele prezentei cercetări.

⁷⁵ Menționarea, în MDA (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, *Micul dicționar academic*, vol. I-IV, București, Ed. Univers Enciclopedic, 2001-2003), a primei atestări la Coresi, în *Cartea cu învățatură* 1581 (fila 622), ni se pare nerelevantă: acolo apare, într-adevăr, cuvântul *har*, dar este altceva decât termenul *har* de care ne ocupăm, parte componentă a expresiei *în har* = „în deșert”, „în van”, probabil o calchiere a sl. *za darū*. La Coresi, unde așa cum am arătat mai sus, gr. *χάρις* este redat îndeobște prin *dulceață* (contextual, este redat și prin *folos*, Lc 6, 32-34, în *Cartea cu învățatură*, fila 372), la locul indicat (fila 622) sunt înșirate cele 10 porunci. Iată cum sună porunca a doua: «nume Domnului Dumnezeului tău *în harū* să nu-l ū iai pren gura ta, că nevinovatū nu veri fi». Este cât se poate de limpede că nu putem vorbi de o „primă atestare” a cuvântului *har* la Coresi, în această accepțiune din literatura bisericească dată de gr. *χάρις*, și nici în vreuna din proximitatea lui semantică.

⁷⁶ Conform *Dicționarului Academiei*, termenul provine în limba română prin intermediarul sl. *charъ* (< gr. *χάρις*), iar apoi direct din ngr. *χάρις*.

este redată în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur astfel: «*Gharul* Domnului nostru Iisus Hristos; și dragostea lui Dumnezeu și Tatăl și cuminecăciunea Sfântului Duh [...]». Totuși, aceeași binecuvântare, dar în cadrul Liturghiei Sfântului Vasile, păstrează cuvântul mai vechi *dar* în loc de *har*: «*Darul* Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și Tatăl [...]».

Aceeași oscilație și în ceea ce privește ultima cerere a Ecteniilor:

– Lit. Iași 2004: «Apără, mîntuiește, miluiește și ne păzește pe noi, Dumnezeu, cu *harul* Tău».

– Lit. Dos. 1683, Ectenia mare: «Sprejinește, mîntuiește, miluiește și ne ferește Dumnezeu *cu al tău dar*».

– Lit. Dos. 1683, Ecteniei celor chemați⁷⁷: «Spăsește, miluiește; sprijinește, și ferește pre înș Dumnezeu *cu al tău ghar*».

– Lit. Dos. 1683, Ectenia mică de dinaintea imnului heruvic: «Sprejinește, mîntuiește, miluiește și ne ferește Dumnezeu *cu al tău har*».

În altă scriere a lui Dosoftei, de data aceasta la granița dintre literatura biblică și cea liturgică, și anume în *Păremiile preste an* (Dosoftei 1683), la care vom face referire și mai jos, întâlnim, de asemenea, o fluctuație între folosirea lui *dar* și *har* ca echivalent al gr. *χάρις*, cu o vădită predilecție pentru cel de-al doilea⁷⁸:

– [Pr 3, 3: «ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις μὴ ἐκλιπέτωσάν σε ἄραφαι δὲ αὐτὰς ἐπὶ σῶ τραχήλω καὶ εὐρήσεις *χάρις*».]

– II, 9^v: «Milosteniile și credința nu-ți lipsască, ce le înșiră pre grumadzii tăi, scrie-le pre lăspeda inemii tale și vei afla *har*». (*Gioi la-ntăia săptămînă* [din Postul Mare, n.n.], la Vecernie, a doua *citenie*).

– [Pr 8, 17: «ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν *χάρις*».]

– II, 25^v: «Eu pre ceia ce li-s dragă îi iubăsc și ceia ce mă vor căuta afla-vor *har*. (*Glava 8,1; luni a treia săptămînă în post*, la vecernie, a doua *citenie*».)

Lista poate continua cu cel puțin 20 de ocurențe ale termenului *har* în *Parimiile preste an*, la care se adaugă și câteva „scăpări” ale termenului *dar*:

⁷⁷ Diferă doar ordinea verbelor, dar formula liturgică este aceeași.

⁷⁸ Spre deosebire de celelalte cărți liturgice, *Parimiile preste an* sau *Părimiarul* (gr. Προφητολόγιον) constituie o carte bisericească fără echivalent în panoplia actuală a cărților de cult, având o structură aparte, în care elementele constitutive sunt dificil de identificat chiar și pentru cunoscătorii tipicului. Din acest motiv, vom da trimiterile nu doar la unitatea liturgică, așa cum este firesc, ci și la paginația originalului, așa cum este ea descrisă între reperele bibliografice de la începutul studiului.

– [Pr 3, 34: «κύριος ὑπερηράνοις ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν»].

– II, 12^v: «Domnul mîndrilor sã pune-mpotrivã, iarã smeriþilor dãruieþte *darul*» (Vinere la-ntãia sãptãmîná [a Postului Mare n.n.], la Vecernie, a doua *citenie*). Se repetã în paremia urmãtoare:

– II, 14^r: «Domnul mîndrilor sã pune-mpotrivã, iarã smeriþilor dã *darul*» (*Luni a 2 sãptãmîná în post*, la vecernie, a doua *citenie*).

– III, 86^r: «Lãutoare curãþãciune de pãcate cu foc suflãreaþã priimiþ a duhului roaã, o, cuconi cu obraze luminaþ a besêricii, cã astãdz din Siõn au ieþit lêge, acel de limbi înfocate a duhului *har*» (Canonul Înãlþãrii, *Peasna 5*).

– III, 86^{r-v}: «[...] cã astãdz au ieþit lêge din Siõn / [86^v] þi *darul* Duhului Svînt ca neþte limbi» (*Tilcul ce urmeazã Cîntãrii a 5-a a Canonului Înãlþãrii*).

Constatãm, în acest punct, cã Dosoftei, atãt în *Liturghier*, cãt þi în *Parimiile preste an*, încearcã sã introducã în literatura bisericeascã un nou termen, existent deja în limba romãná (de exemplu, în *Letopiseþul* lui Miron Costin⁷⁹) þi anume *har*, înlocuind ceea ce este de presupus cã se îndãtinase, prin intermediarul slavon, sub forma *dar*. Faptul cã pe alocuri mai apare termenul *dar* se datoreazã, fãrã doar þi poate, recursului la texte liturgice romãneþti preexistente, care vor fi avut cuvãntul *dar*. Se presupune deci cã Dosoftei nu va fi tradus textele din limba greacã fãrã sã fi valorificat texte romãneþti anterioare. În orice caz, prezenþa termenului *dar* în textele lui Dosoftei are un caracter involuntar, iar acest automatism este dat, cel mai probabil, de îndãtinarea în spaþiul liturgic a acestui cuvãnt.

Dacã încercarea mitropolitului cãrturar de a-l înlocui pe *dar* cu *har* a fost receptatã de cãtre posteritate rãmãne sã stabilim în continuare.

„Harul” în alte cãrþi de cult din secolele XVII-XIX

În contemporaneitatea lui Dosoftei, am vãzut cã literatura biblicã folosea deja termenul *dar* ca echivalent al gr. *χάρις* (sl. даръ). În ceea ce priveþte cãrþile de cult, *Ciasloveþul* de la Sibiu (1696) atestã þi el aceastã folosire. De exemplu, la troparul Bunevestiri:

«þi Gavriile spune de binele *darului* celui bun⁸⁰» (gr. «καὶ Γαβριὴλ τὴν χάριν εὐαγγελίζεται»).

Dacã vor mai fi existãnd oscilaþii în privinþa echivalãrii gr. *χάρις* (sl. даръ) la sfãrþitul sec. al XVII-lea, la scurtã vreme Antim Ivireanul va aduce cu sine

⁷⁹ Vezi Dicþionarul limbii romãne..., s.v. „har”.

⁸⁰ Termenul gr. *χάρις* pare sã fie echivalat aici prin sintagma *darul cel bun*, nu doar prin termenul *dar*. Vezi þi *infra*.

uniformizarea terminologică, în sensul impunerii termenului *dar*. O serie de exemple extrase din *Liturghierul* lui tipărit în 1713 sunt cât se poate de concludente:

- La „binecuvântarea apostolică”: «*Darul* Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și Tatăl [...]»
- La troparul Sfântului Ioan Gură de Aur (finele Liturghiei): «Din gura ta ca o văpae strălucind *darul*, lumea a luminat...»
- La rugăciunile pe care preotul le rostește în taină în timpul cântării Axionului: «și sânu oprești pentru păcatele mele *darul* Sfântului Tău Duh despre darurile ce sînt puse înainte.»

În ceea ce privește însă formula «ἀντικαταπέμψη ἡμῶν τὴν θείαν χάριν καὶ τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου Πνεύματος», din cadrul ecteniei „Pe toți sfinții pomenindu-i...”, *Liturghierul* lui Antim propune: «să ne trămiță noao dumnezăiasca *milă*, și *darul* Sfântului Duh...» În condițiile în care acest *Liturghier* echivalază peste tot *χάρις* cu *dar*, devine evident că, în acest context special, echivalarea prin *milă* este o soluție de compromis, pentru a evita alăturarea „omonimelor” *dar*.

Interesant este că *Liturghierul* lui Antim devine punctul de referință⁸¹ pentru cele mai importante – dacă nu cumva toate – *Liturghierele* ulterioare, până în prima jumătate a sec. al XIX-lea⁸². Nu doar termenul *dar*, luat separat, ci și această echivalare prin «dumnezăiasca *milă* și *darul* Sfântului Duh» de la ectenia amintită se regăsesc în următoarele *Liturghiere*: București 1747, Blaj 1756, Rîmnic 1787, București 1797, Sibiu 1798, Sibiu 1814, Sibiu 1907.

Ocurențele cuvântului *χάρις* în cărțile grecești de cult sunt mult prea multe pentru a face o radiografie completă a lor în limitele prezentului studiu. Prin urmare, am recurs la un sondaj pentru a vedea cum era echivalat acest termen în mai multe cărți de cult din sec. al XIX-lea. În afară de cazul special al lui *χάρις* echivalat contextual prin *milă*, întotdeauna acest termen apare echivalat prin *dar*, cu o excepție, semnalată, de altfel, de *Dicționarul Limbii Române* al Academiei: termenul *har* apare în *Mineiul* lunii oct. de la Rîmnic (1776), la slujba Sfântului Dimitrie cel Mare din 26 oct., la cântarea a VIII-a a Canonului II al Sfântului, strofa 4: «Mare Dimitrie [...] ne aduni pre noi cei ce lăudăm *Harul* tău».

⁸¹ Nu dorim să ne hazardăm până-ntr-atât, încât să afirmăm că *Liturghierul* lui Antim constituie ediția de bază a tuturor *Liturghierelor* tipărite ulterior, mai mult sau mai puțin diortosite, cu toate că locurile pe care le-am cercetat – insuficiente însă pentru a trage concluzii tranșante – par să indice această filiație ca sigură.

⁸² Este posibil ca această filiație să urce în timp și mai aproape de zilele noastre, dar, nefiind acesta scopul studiului de față, ne-am limitat la a verifica cele mai importante ediții ale *Liturghierului* tipărite până la jumătatea veacului al XIX-lea.

În condițiile în care celelalte *Mineie* editate la Râmnic (1760-1787) au peste tot echivalentul *dar*⁸³, această apariție a lui *har* în *Mineiul* lunii oct. devine mai mult decât o curiozitate. Am verificat deci toate celelalte nouă ocurențe ale lui *χαρις* pentru ziua de 26 oct. în *Mineiul* lui Chesarie⁸⁴:

- Paremia a III-a (din Înțelepciunea lui Solomon): «că *dar* și milă...»
- Cântarea I a Canonului II al Sfântului Dimitrie, strofa 1: «care laud *darul* mirului tău astăzi».
- Cântarea a III-a Canonului II al Sfântului Dimitrie, strofa 4: «*Darul* Duhului pre tine cinstit lăcaș arătîndute».
- Cântarea a IV-a Canonului I al Sfântului Dimitrie, strofa Născătoarei: «lumea ai luminat cu *darul* cunoștinței de Dumnezeu».
- Cântarea a VII-a Canonului I al Sfântului Dimitrie, strofa 1: «Luminat fiind cu Dumnezeiasca mărire și cu *darul*».
- Cântarea a VIII-a Canonului I al Sfântului Dimitrie, strofa 4: «și *darul* tămăduirilor, *darul* tău cel mai presus de cuvînt».
- Luminânda (Sveatilna) Sfântului Dimitrie: «și îndrăzneala cea dobitocească surpînduo cu *darul* lui Dumnezeu».
- Luminânda (Sveatilna) Născătoarei: «ca să aflăm *dar*».
- *Slava* stihirilor de la Laude: «Pre cel ce șau cîștigat cu sulițele *Darul* Coastei Mîntuitorului».

Reiese deci că apariția termenului *har* în locul semnalat din *Mineiul* pe oct. al lui Chesarie nu poate fi decât accidentală, cu o filiație greu de urmărit în această etapă. Nu ne rămâne decât să afirmăm că, în cărțile de slujbă din veacul al XVIII-lea, echivalentul curent al gr. *χαρις* este *dar*, și nu *har*.

Concluzie referitoare la „dar” vs. „har”

Toate acestea ne fac să credem că apariția cuvântului *har* / *ghar* la Do-sofitei nu reprezintă decât un fapt de limbă izolat, un cultism nereceptat în vreun fel de spațiul liturgic și / sau biblic românesc. Chiar dacă această afirmație va putea fi infirmată de alte ocurențe (nedescoperite încă) ale termenului *har* în zorii literaturii române bisericești, totuși, rămâne certitudinea că pe întreg parcursul sec. al XVIII-lea și la începutul celui următor, termenul folosit în mod curent, și deci îndătinat, ca echivalent al gr. *χαρις* este *dar*⁸⁵. Prin

⁸³ Două exemple: 1) *Mineiul* lunii nov. (1778), slujba zilei de 1 nov. (slujba Sfinților Doctori fără de arginți Cosma și Damian), *Slava* de la Doamne, *strigat-am*: «Fără de sîrșit iaste *darul* sfinților, care de la Hristos au luat»; 2) *Mineiul* lunii apr. (1780), slujba zilei de 4 apr. (slujba Sfântului Gheorghe cel din Maleo), *Stihira* a doua de la Doamne, *strigat-am*: «*Darul* Duhului sălășluinduse întru tine [...]».

⁸⁴ Redăm întocmai majusculele și minusculele.

⁸⁵ Nici în planul scrierilor teologice termenul *har* nu-și găsește locul. De pildă, Catehismul de la Blaj (Catehismul cel mare cu întrebări, și răspunsuri alcătuit, și întocmit pentru folosul, și procopsala tuturor Școalelor Normălești a Neamului Rumănesc, Tipariul Seminarului, Blaj,

urmare, din punct de vedere funcțional în spațiul literaturii bisericești, în ciuda numeroaselor ocurențe în scrierile lui Dosoftei, termenul *har* constituie un neologism pătruns în literatura biblică a sec. al XIX-lea pe filieră neoprotestantă, de unde, așa cum vom vedea mai jos, va pătrunde și în zona liturgică a cărților de cult ortodoxe⁸⁶.

„În dar îndrăgită” (NT 1648)

În ceea ce privește Noul Testament de la Bălgrad (1648), aici lucrurile sunt ceva mai limpezi, chiar dacă, la o primă vedere, expresia aleasă de traducător(i) șochează prin ineditul ei: *în dar îndrăgită* nu poate fi o traducere nici a gr. *κεχαριτωμένη*, nici a lat. *gratia plena*. Este deci de presupus că la baza traducerii acestei expresii stă un alt termen sau o altă sintagmă decât cele două menționate mai sus și decât celelalte versiuni latinești amintite (*gratificata* și *benedicta*; vezi *supra*).

Problema surselor Noului Testament de la Bălgrad nu a fost elucidată complet, dar o serie de cercetări⁸⁷ arată că, așa cum se spune în *Predoslovie către cetitori*, traducătorii s-au folosit într-adevăr de texte grecești, slavonești și latinești⁸⁸. Câte și care ediții din fiecare categorie vor fi folosit traducătorii NT 1648, precum și ce alte texte biblice românești anterioare – tipărite sau în manuscris – le vor fi stat acestora la îndemână constituie încă o problemă ce necesită investigare suplimentară⁸⁹. Liana Lupaș arată însă într-un mod de netăgăduit

1783), folosește sintagma *Dar Dumnezeesc*, cu referire la harul primit prin Taina Botezului (Partea a II-a, Despre Sfintele Taine de obște, întrebarea a 3-a, fila 98).

⁸⁶ Așa cum ne-a sugerat și Profesorul Adrian Marinescu de la Universitatea din München, rămâne de întreținut o cercetare ulterioară asupra primelor traduceri patristice ale textelor grecești care conțin termenul *χάρις*, pentru a vedea dacă această concluzie este valabilă și pentru spațiul literaturii patristice.

⁸⁷ Florica DIMITRESCU, „Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad”, în „Studiu introductiv” la NT 1648, (pp. 77-96), pp. 83-85.

⁸⁸ „[...] noi n-am socotit numai pre un izvod, ce toate câte am putut afla, grecești și sârbești și lătinești, carele au fost izvodite de cărtulari mari și înțelegători la carte grecească, le-am cetit și le-am socotit; ce mai vârtos ne-am ținut de izvodul grecescu și am socotit și pre izvodul lui Eronim, carele au izvodit dintăiu din limbă grecească, lătineaste, și am socotit și izvodul slovenescu carele-i izvodit slovenaeste din grecească și e tipărit în Țara Moscului” (*Predoslovie către cetitori*, p. 1, în transliterarea Lianeii Lupaș: Liana LUPAȘ, „Suma capetelor și sursele Noului Testament de la Bălgrad”, în: *In memoriam I. Fischer*, Lucia WALD, Theodor GEORGESCU, Humanitas, București, 2004, p. 247).

⁸⁹ Emanuel Conțac [*Dilemele...*, p. 30, respectiv „Tradiția...”, pp. 164-165 (în această variantă îmbunătățită, Emanuel Conțac arată că originalul slavon folosit „nu poate fi altul decât *Biblia de la Ostrog* (1581)”), și Liana Lupaș („Suma capetelor...”, pp. 247-249) se concentrează asupra identificării surselor străine pe care le vor fi folosit traducătorii NT 1648, dar Florica Dimitrescu („Importanța...”, pp. 87-90) arată lămurit că „pe lângă izvoadele amintite, Noul Testament a beneficiat, pentru o întinsă parte a sa, de o serie de modele, de texte deja traduse în limba română, în secolul precedent și, unele, mai puține, chiar în secolul al XVII-lea, texte

că rezumatele de la începutul fiecărui capitol al NT 1648 sunt preluate / traduse după o ediție nou-testamentară minor a lui Theodorus Beza (Théodore de Bèze), tipărită la Geneva în 1580 și având textul grecesc încadrat de două versiuni latinești: în stânga *Vulgata*, iar în dreapta, traducerea latinească a lui Beza însuși⁹⁰.

În consonanță cu aceste premise aduse la cunoștința publicului de Liana Lupaș, Emanuel Conțac este cel care ne-a semnalat, într-o corespondență recentă⁹¹, că la baza sintagmei *în dar îndrăgită* din Noul Testament de la Bălgrad se află tot versiunea latină a lui Beza: «Ingressus igitur angelus ad eam, dixit, Ave *gratis dilecta*: Dominus tecum est: benedicta tu inter mulieres». Același Coleg semnaleză calchiera după versiunea lui Beza petrecută și la distanță de două versete mai jos (*Lc 1, 30*): «es enim in gratia apud Deum» a fost echivalat în NT 1648 prin «ești în dragoste la Dumnezeu», între multe alte astfel de exemple⁹².

„Bucură-te bucurată” (*Tetraev. Coresi 1560-1561*)

Nu ne este limpede dacă această carte era folosită sau nu în cult⁹³ și de aceea nu suntem convinși dacă *Tetraevanghelul* trebuie inclus, ca mărturie de text, în această categorie a cărților biblice sau dacă, mai degrabă, acesta își are locul printre cărțile de cult. Deocamdată, până la noi dovezi care să ateste că

«contemporane» deci. Într-adevăr, aproape în întregime «scheletul» traducerii este constituit din texte românești tălmăcite anterior, «umbră» acestora fiind prezentă pretutindeni” (p. 87).

⁹⁰ L. LUPAȘ, „Suma capetelor...”, pp. 252-256. Vezi și E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 210, p. 30, respectiv „Tradiția...”, p. 164.

⁹¹ Presupunerea noastră inițială, conform căreia ar fi fost o eroare de zețar, s-a dovedit a fi lipsită de temei.

⁹² Emanuel Conțac apreciază chiar că NT al lui Beza a avut un rol decisiv pentru textul ediției NT de la Bălgrad. Un studiu mai amplu în direcția comparării celor două texte va arăta dacă această perspectivă va răsturna sau nu concluziile Floricăi Dimitrescu, după opinia căreia versiuni românești anterioare ar constitui osatura NT de la 1648 (*vide supra*).

⁹³ *Tetraevanghelul* nu este același lucru cu *Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie*, aceasta din urmă fiind o carte de cult în creștinismul răsăritean, în care textele celor patru *Evanghelii*, împărțite nu în capitole și versete, ci în pericope, sunt așezate după un anumit tipic, în funcție de calendarul bisericesc. Preotul, în cadrul Liturghiei ortodoxe, citește înaintea poporului din această carte, și nu din vreo Biblie sau *Tetraevanghel*. Prima *Evanghelie* în limba română de care avem știință este cea din 1682, tipărită la București. E posibil însă ca din *Tetraevanghel* (cel al lui Coresi, bunăoară) să se fi citit fragmente și la slujbă, conform însemnărilor cu indicația *zaceală* („citire”), care apar atât în *Tetraevanghelul* lui Coresi, cât și în Noul Testament de la Bălgrad (L. LUPAȘ, „Suma capetelor...”, p. 248). Totuși, presupunerea noastră este că aceste „citiri” nu aveau loc în bisericile ortodoxe, ci în cele calvine. Un indiciu care să confirme această presupunere este numerotarea continuă a *zachelilor*, total atipică modului de citire în bisericile ortodoxe, unde sistemul de distribuire a pericopelor citite la slujbă urmează o rânduială tipiconală mult mai complicată. Pentru versetul care ne interesează (*Lc 1, 28*), numărul *zachelii* este 3, atât în *Tetraevanghelul* lui Coresi, cât și în originalul său slavon, *Evangheliarul slav* al lui Macarie (1512), ceea ce nu corespunde nicicum citirii fragmentului respectiv în cultul răsăritean.

Tetraevanghelul ar fi avut, în a doua jumătate a sec. al XVII-lea, aceeași funcțiune pe care a avut-o și o are și astăzi cartea *Evangheliei* din cadrul cultului ortodox, suntem îndreptățiți să adăugăm *Tetraevanghelul* la lista tipăriturilor biblice propriu-zise.

Tetraevanghelul tipărit de Coresi în 1560-1561 a fost tradus – între anii 1557-1559 – după un original slavon, așa cum reiese din „Prologul” *Întrebării creștinești* (1559), o altă tipăritură a lui Coresi⁹⁴. Florica Dimitrescu arată că, după toate probabilitățile, originalul slavon este *Evangheliarul slav* tipărit de Macarie în 1512, la Tîrgoviște, deși „unele elemente ale traducerii par să dovedească că traducătorii au avut în față și alt text decât al lui Macarie”⁹⁵. În orice caz, pentru studiul de față este relevant faptul că *Tetraevanghelul* lui Coresi este o traducere din slavonă, și nu din greacă. Nu excludem ipoteza ca Diaconul Coresi sau traducătorii⁹⁶ să fi avut la dispoziție vreun text românesc anterior, de care să se fi folosit în alcătuirea acestei ediții.

Lc 1, 28 în versiunile slave

Cu aceste constatări, ajungem la versiunile slavone ale pasajului biblic în cauză, imposibil de ocolit în încercarea de a explica anumite soluții de traducere românească a versetului *Lc 1, 28*. Întrucât ne lipsesc competențele în ceea ce privește istoria traducerilor slavone ale Bibliei, ne vom limita la a prezenta și comenta versiunea *Tetraevanghelului* (*Evangheliarul slav*) al lui Macarie (1512), despre care se presupune, cum am văzut deja, că stă la baza *Tetraevanghelului* lui Coresi, precum și versiunea din *Biblia de la Ostrog* (1580), prima Biblie integrală tipărită în limba slavonă:

- TETRAEV. MACARIE 1512⁹⁷: «РА(Д)УЧИСА ОБРАДОВАНИА ГЪ СТОБОЖ» (Lucea, zač 3) // «R<a>(d)uisę obradovannaa gospodi stoboj».
- OSTROG 1580⁹⁸: «I všed k nej angel, reče: raduj sja obradovannaa, gospod' s toboju, blagoslovena ty v ženach».

Din punct de vedere gramatical, acest *obradovannaa*, prezent atât în *Tetraevanghelul* lui Macarie, cât și în *Biblia de la Ostrog*, este un participiu al verbului *obradovati*, pe care *Lexiconul* lui Miklosich (s.v. ОБРАДОВАТИ) îl dă drept echivalentul gr. *χαριτοῦν* și al lat. *gratiosum reddere*, indicând, totodată, și

⁹⁴ Florica DIMITRESCU, *Studiu introductiv* la ediția Tetraev. Coresi 1560-1561, p. 21.

⁹⁵ F. DIMITRESCU, *Studiu...*, p. 24.

⁹⁶ Se știe că Diaconul Coresi, chiar dacă nu el traducea textele pe care le tipărea, adesea le revizuia el însuși, uneori fiind vorba chiar de revizii totale (F. DIMITRESCU, *Studiu...*, pp. 14-15).

⁹⁷ *Non vidimus*. Îi mulțumim lui Marius Mazilu, cercetător la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan” al Academiei Române, pentru transcrierea și transliterarea acestui fragment de text.

⁹⁸ Îi mulțumim Anetei Dimitrova, cercetătoare la Departamentul de Limbi și Literaturi Slave a Universității „St. Kliment Ohridsky” din Sofia, pentru transliterarea acestui fragment de text, precum și pentru explicațiile gramaticale însoțitoare.

forma participială ca echivalent al gr. *κεχαριτωμένος*, respectiv *gratia plenus*. Colega noastră de la Universitatea din Sofia, Aneta Dimitrova, ne semnalează că *obradovati* „means literally «to make glad», ceea ce îi conferă participiului sensul de „glad”, „happy”. De asemenea, *Dicționarul slavon-german* al lui Lysaght⁹⁹ explică acest verb prin „mit Freude erfüllen, erfreuen”, în timp ce pentru participiul perfect oferă indicația: „(non nisi de Maria virgine) voll der Gnaden”, ceea ce este limpede rezultatul, pe de o parte, al unei interpretări confesionale, iar pe de altă parte, al dependenței de echivalentul latin *gratia plena*¹⁰⁰.

Aceste mărturii sunt suficiente, în opinia noastră, pentru a explica expresia *Bucură-te bucurată* din *Tetraevanghelul* coresian. Legătura etimologică dintre *Χαίρε* și *κεχαριτωμένη* corespunde, dar nu total, legăturii dintre *ра(д)оуиса* și *оурадоуанаа*, precum și legăturii dintre *Bucură-te* și *bucurată*, ceea ce arată o dublă calchiere, atât slavonească (după originalul grecesc), cât și românească (după originalul slavon). Că sintagma românească este tradusă (calchiată) după originalul slavon, și nu după cel grecesc o arată următorul aspect: versiunea românească reprezintă o calchiere totală a secvenței slavone corespundente, în timp ce aceasta din urmă nu calchiază decât parțial secvența grecească. De altminteri, legătura etimologică între *Χαίρε* și *κεχαριτωμένη* este una relativ îndepărtată, prin *χάρις*, *κεχαριτωμένη* nu este participiul verbului *χαίρω*, ci al lui *χαριτόω*, în timp ce atât în slavonă, cât și în română, cel de-al doilea termen reprezintă participiul primului termen al sintagmei. O dovadă suplimentară a acestei filiații o reprezintă semantismul intermediarului slavon (*рад* – *bucurie*), pe care greaca nu îl are decât în verbul *χαίρω* (nu și în *χάρις* sau *χαριτόω* – *κεχαριτωμένη*), în timp ce româna îl are și în *Bucură-te*, și în *bucurată*. Pentru a întări cele afirmate, facem următoarea precizare: același *Lexicon* al lui Miklosich dă ca echivalent pentru reflexivul *оурадоуатиса* (*obradovatisē*) lat. *laetari* („a se veseli”). Rămâne în sarcina slaviștilor să arate cum a fost posibilă echivalarea lui *κεχαριτωμένη* prin participiul care are ca centru semantic ideea de „bucurie”, și nu pe cea de „har”, pentru care slavona beneficia de termenul *даръ* (*dar*), preluat ca atare și de limba română¹⁰¹.

⁹⁹ Thomas A. LISAGHT, Wörterbuch Altbulgarisch (Altkirchenslawisch) – Deutsch: X-XI Jahrhundert, Eigenverlag, Wellington, 1993, s.v. *оурадоуати*.

¹⁰⁰ La fel de captiv viziunii apusene asupra termenului *gratia* (*χάρις*) este acest *Dicționar* al lui Lysaght și în privința sl. *даръ*, în dreptul lui fiind oferite două echivalente germane: 1. *Gabe* (care include sensurile de „dar” și de „talent”) și 2. *Belohnung* („răsplată), cu toate că cel puțin termenul *Gnade* – oricum ar fi el interpretat din punct de vedere teologic – n-ar fi trebuit să lipsească din lista echivalărilor posibile.

¹⁰¹ Tot în sarcina slaviștilor rămâne să explice cum s-a ajuns ca *даръ* să fie echivalentul atât al gr. *χάρις* („har”), cât și al gr. *δάρων* („dar”), ba chiar și al gr. *δοῖς* („acțiunea de a da”, „dare”) [Miklosich, *Lexicon...*, s.v. *даръ*], chiar dacă legătura semantică între cele două (sau trei) concepte este ușor de intuit (vezi și echivalentele *gratia* și *favor* din latină).

„*Bucură-te!*” – formulă specifică a limbajului bisericesc
canonizat¹⁰²

Fiindcă am ajuns în acest punct al analizei, în care am arătat dependența sintagmei *Bucură-te bucurată* din *Tetraevanghelul* lui Coresi de versiunile biblice slavone, facem aici următoarea precizare în legătură cu formula *Bucură-te* din limba română. Așa cum am văzut mai sus, *Χαίρε* este o formulă de salut, și nu o chemare la acțiune, fapt vizibil și prin compararea cu versiunile latinești ale Bibliei. În limba română, acest *Χαίρε* a fost redat prin *Bucură-te* aproape în toate versiunile atestate. Excepții precum *Plecăciune ție*, din versiunea inițială a lui Cornilescu (CORN. 1921), nu au lăsat urme în istoria textului biblic românesc. Or, *Bucură-te* nu este o formulă de salut în limba română decât exclusiv în cadrul limbajului bisericesc, unde, așa cum am văzut, reprezintă un calc după versiunea slavonă. Formula *Bucură-te*, răspândită în cultul ortodox mai ales prin intermediul *Acatistelor*, unde se repetă la începutul fiecărui vers al fiecăruia din cele 12 icoase¹⁰³, ajunge să fie atât de întipărită în limba română bisericească – fără însă să-i depășească granițele –, încât ea este preluată ca atare de aproape toate versiunile biblice, din toate mediile confesionale, indiferent de originalul sau originalele la care apelează. Întâlnim aceeași formulă chiar și în afara scrierilor asumate eclezial. De exemplu, Cristian Bădiță (1999), un cunoscut adept al traducerii neconfesionale, corecte din punct de vedere filologic, preia aceeași formulă în traducerea *Protoevangheliei lui Iacob* (11, 1): *Bucură-te, cea plină de har [...]*.

Această îndătinare a unei expresii care nu are decât o legătură indirectă cu originalul grecesc, o expresie tributară versiunii slavone, poate fi un indiciu al

¹⁰² Nu ne-am decis încă asupra unei terminologii lingvistice adecvate în ceea ce privește limbajul bisericesc. Însăși această sintagmă – „limbaj bisericesc” – are limitele ei și este contestată în rândul lingviștilor de astăzi. Ne vom referi însă la „canonizarea limbajului bisericesc” în privința acelor componente care ajung să fie fixate și întrebuițate în mod unitar de-a lungul mai multor decenii, dacă nu cumva veacuri, în literatura bisericească. Rezultatul acestei canonizări poate fi numit, în comparație cu limbajul scrierilor laice, „jargon”, chiar dacă acest „jargon” (devenit unitar) avea să se dividă în mai multe „jargoane”, mai întâi confesionale, iar apoi chiar în sânul limbajului bisericesc ortodox, printr-o tendință parțială de *aggiornamento* terminologic și / sau stilistic. Există astăzi, în contextul limbajului ortodox, un „jargon” liturgic (el însuși divizat în cel puțin două ramuri – deci două noi „jargoane”), un „jargon” biblic, un „jargon” omiletic, unul sau mai multe „jargoane” ale teologiei academice. Ele nu pot fi numite simplu „variante”, fiindcă 1) sunt asumate conștient; 2) prezintă, fiecare dintre ele, toate caracteristicile a ceea ce literatura de specialitate numește „jargon” (vezi Angela BIDU-VRANCEANU, Cristina CĂLĂRAȘU, Liliana IONESCU-RUXĂNDIOIU, Mihaela MANCAȘ, Gabriela PANĂ DINDELEGAN, *Dicționar de științe ale limbii*, Nemira, București, 2001, s.v. „jargon”). Dar aceste aspecte sperăm să fie clarificate într-un studiu pe care îl vom întreprinde în viitor. Intenționăm, de asemenea, să desfășurăm o cercetare asupra „canonizării” limbajului bisericesc grecesc bizantin.

¹⁰³ În structura fixă a unui *Acatist* sunt 12 icoase și 13 condace, fiecare icos având câte 13 versuri. Deci, în total, formula *Bucură-te* apare de 154 de ori într-un singur *Acatist*.

unei presupuse canonizări a limbajului bisericesc. Un studiu *ad hoc*, mai amănunțit, pe care intenționăm să-l întreprindem în viitorul apropiat, va putea confirma sau infirma presupunerea că, la un moment dat, nu foarte departe de zorii literaturii române scrise, se va fi produs canonizarea unui limbaj bisericesc, despicat apoi în mai multe jargoane bisericești. În orice caz, despre formula de salut *Bucură-te* putem spune că a fost canonizată lingvistic în spațiul literaturii române bisericești, în același fel în care și termenul *dar* s-a impus în acest limbaj specializat. Vom vedea mai jos dacă putem vorbi despre canonizare lingvistică și în privința expresiei *plină de har / plină de dar / plină de daruri*.

„Înzestrată cu har”?

În cadrul concluziilor cu care își încheie capitolul dedicat participiului *κεχαριτωμένη* de la *Lc* 1, 28, Emanuel Conțac propune traducerea *înzestrată cu har*, „în speranța că el ar putea fi acceptabil pentru toate confesiunile creștine”¹⁰⁴. În preliminariile acestei propuneri, autorul subliniază că „divergențele semnificative” din istoria traducerilor Noului Testament în limba română „se distribuie conform unor linii confesionale destul de clare”, iar pentru a găsi un corespondent potrivit în traducere, este necesară „o analiză riguroasă a modului în care este folosit verbul *χαριτοῦν* în general (și participiul perfect, în special)”.

Pentru Colegul nostru însă, această analiză este, de fapt, eminent hermeneutică: analiza pe care o propune se referă la modul în care înțelege el însuși valorile gramatico-semantice ale termenului analizat, și nu la ceea ce s-ar putea deduce în mod obiectiv, pe criterii strict lingvistice. Redăm întregul pasaj:

„Găsirea corespondentului potrivit în traducere presupune mai întâi o analiză riguroasă a modului în care este folosit verbul *χαριτοῦν* în general (și participiul perfect, în special). Devine clar că, în cazul Maicii Domnului, nu avem de-a face cu o evidențiere a farmecului fizic, ci a statutului de care se bucură înaintea lui Dumnezeu. Ca verb factitiv (cauzativ), *charitoun* este folosit pentru a transmite ideea unei transformări. Participiul perfect însă este folosit adesea cu valoare adjectivală (pentru a descrie o calitate fizică, morală sau spirituală). În cazul versetului din 1:28, contextul literar (în speță, v. 1:30) iluminează înțelesul participiului, sugerând că secvența „ai găsit har” (εὗρες χάριν) constituie cauza pentru care Maria a devenit *kēcharitōmene*¹⁰⁵.

[...] Începând cu 1863, în edițiile publicate de SBB [Societatea Biblică Britanică, n.n.] au fost introduse schimbări (*grațiosă, înhăruită, dăruită, plăcuto lui Dumnezeu, căreia și s-a făcut mare har*) care însemnau totodată

¹⁰⁴ E. CONȚAC, *Dilemele...*, p. 212.

¹⁰⁵ Nu ne este clar cum anume secvența „ai găsit har” poate constitui *cauza* pentru care Feccioara Maria a devenit *κεχαριτωμένη*. În opinia noastră, *εὗρες χάριν* nu este altceva, în plan hermeneutic, decât echivalentul lui *κεχαριτωμένη*.

respingerea concepției tradiționale despre Maica Domnului ca „depozitar al harului”.

Asemenea analize și sublinieri de tip hermeneutic face Emanuel Conțaț și înainte de exprimarea concluziilor. De pildă, afirmă că „Maria a fost *hăruiță* de Dumnezeu, în vederea misiunii ei de a purta în pîntece și a naște pe Fiul lui Dumnezeu”¹⁰⁶. Că „Maria a fost *hăruiță* de Dumnezeu” – orice va fi însemnând acest *hăruiță*¹⁰⁷ – este o concluzie limpede, în baza unei analize corecte. Dar că această *hăruiere* ar fi avut loc „în vederea misiunii ei de a purta în pîntece și a naște pe Fiul lui Dumnezeu” – aceasta este doar o interpretare pe criterii extralingvistice, *recte* confesionale. De asemenea, că participiul perfect al verbului *χαριτοῦν* are valoarea unui adjectiv descriind adesea „o calitate fizică, morală sau spirituală” – ar fi, în afara contextului de față, o afirmație acceptabilă. Dar că această valoare ar avea-o inclusiv *κεχαριτωμένη* de la *Lc* 1, 28 ține de o hermeneutică proprie și nu poate reieși din compararea cu celelalte ocurențe ale participiului, pe care Emanuel Conțaț le analizează în paginile precedente (pp. 203-210). Întâi de toate, nu toate ocurențele pe care le identifică autorul sunt interpretate pe criterii strict lingvistice, cu toate că majoritatea ni se par corecte. În al doilea rând, autorul însuși subliniază multitudinea și varietatea sensurilor verbului *χαριτοῦν* (p. 209). În aceste condiții, alegerea pe care o face Emanuel Conțaț, stabilind că participiul de la *Lc* 1, 28 evidențiază „statutul de care se bucură Maica Domnului înaintea lui Dumnezeu”, nu poate fi decât de natură interpretativă sau, cu alte cuvinte, hermeneutică.

Această poziționare nu este neapărat un lucru eronat. Dimpotrivă, susținem că alegerea traducătorului nu poate fi făcută decât în mod hermeneutic, conștient sau nu. Dacă această hermeneutică este asumată în mod conștient, atunci, în cazul traducerilor Bibliei, alegerea va fi de tip confesional, într-un sens larg al termenului, care poate cuprinde inclusiv nuanța de *ideologie*. Astfel stînd lucrurile, o propunere de traducere precum „înzestrată cu har” nu poate avea șanse de reușită decât în cadrul unei anumite linii confesionale, nu în toate, așa cum speră autorul, mai ales când este vorba de o terminologie care pune în evidență una din cele mai disputate chestiuni teologice: teologia harului.

Nu ne propunem aici să analizăm dacă sintagma *înzestrată cu har* este o traducere „corectă” a gr. *κεχαριτωμένη*, ci doar dacă ea este corectă din punctul de vedere al hermeneuticii ortodoxe, cu care suntem familiarizați. Singura motivație a necesității acestei digresiuni este dată de faptul că Emanuel Conțaț o propune spre acceptare tuturor confesiunilor.

Mai întâi însă, am dori să facem câteva precizări legate de afirmația lui Emanuel Conțaț, conform căruia schimbările introduse de versiunile SBB începînd cu 1863 „însemnau totodată respingerea concepției tradiționale despre

¹⁰⁶ E. CONȚAȚ, *Dilemele...*, p. 210.

¹⁰⁷ În opinia noastră, această *hăruiere* nu poate fi explicată decât tot în limite confesionale.

Maica Domnului ca «depozitar al harului». Nu știm ce anume înțelege autorul prin „concepția tradițională despre Maica Domnului ca «depozitar al harului»”, dar, în contextul în care se vorbește despre tradiția biblică românească, cititorul riscă să înțeleagă că este vorba despre concepția *ortodoxă* despre Maica Domnului. Și, în general, când ne referim la mediul bisericesc românesc, sintagma „concepția tradițională” trimite la spațiul înțelegerii ortodoxe. Or, este de subliniat că, în concepția ortodoxă, Maica Domnului nu este „depozitar al harului”, așa cum reiese din descrierea lui Emanuel Conțac, fie și pentru simplul motiv că, în învățătura ortodoxă, definiția sau, mai bine zis, descrierea harului este incompatibilă cu o astfel de sintagmă. În conformitate cu învățătura ortodoxă, nici Maica Domnului și nici nimeni altcineva nu poate fi „depozitar al harului”. Vom explica îndată de ce, iar această explicație va arăta și compatibilitatea sau incompatibilitatea expresiei *înzestrată cu har* cu învățătura ortodoxă:

Potrivit învățăturii răsăritene despre har¹⁰⁸, acesta este însăși lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, el nefiind un bun autonom, „detașabil de Dumnezeu”. Sfântul Grigorie Palama a formulat în modul cel mai limpede învățătura despre har, spunând că „harul este o energie necreată, izvorătoare din ființa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri și e nedespărțită de ea, sau de aceste ipostasuri”¹⁰⁹. Harul i se comunică omului prin Duhul Sfânt – prin aceasta neînsemnând că izvorăște din sau aparține doar Duhului Sfânt¹¹⁰ –, oferindu-i posibilitatea împlinirii lui ca „chip al lui Dumnezeu”, în măsura în care omul conlucrează cu el. Harul lui Dumnezeu lucrează în om nu în baza unor merite anterioare, ci din marea iubire a lui Dumnezeu, pentru ca omul să se îndumnezeiască, adică să devină dumnezeu, prin împărtășire, nu în ființă. Putem spune deci despre har că *se revarsă, se comunică, se împărtășește*, sau, pur și simplu, *lucrează* în om. Din perspectiva învățăturii ortodoxe, harul nu este, așadar, un *donum superadditum*, ca în teologia apuseană, nici nu se confundă cu *darurile* Duhului, izvorâte sau activate prin colaborarea omului cu harul¹¹¹, și, în consecință, o persoană nu poate fi „depozitară a harului”, și nici *înzestrată cu har*. Această formulare poate fi acceptată doar în doctrinele care afirmă *caracterul de creat* al harului.

Din acest motiv spuneam mai sus că o traducere a lui *κεχαριτωμένη* prin *înzestrată cu har* nu poate avea câștig de cauză decât prin asumarea unei linii confesionale bine delimitate, în care *harul* să fie privit ca un bun creat, exterior

¹⁰⁸ Încercăm să rezumăm aici conținutul capitolului despre „Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc și colaborarea liberă a omului cu el”, din Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; ediție electronică: Apologeticum, 2006, p. 143-156.

¹⁰⁹ Apud Pr. D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică...*, p. 143.

¹¹⁰ Vezi, de exemplu, formula liturgică la care am făcut referire mai sus: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți», cunoscută sub numele de „binecuvântarea apostolică”.

¹¹¹ Pr. D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică...*, p. 144.

ființei lui Dumnezeu, perspectivă străină învățaturii ortodoxe. O acceptare din partea tuturor confesiunilor creștine, așa cum speră Emanuel Conțaș, este deci fundamental imposibilă.

Concluzie privitoare la versiunile biblice românești ale versetului Lc 1, 28

Revenind la ansamblul versiunilor românești ale versetului Lc 1, 28, în privința sintagmei *χαίρει χαριτωμένη*, acestea nu indică nici o legătură directă cu textul grecesc¹¹². Cu excepția notabilă a *Tetraevangelului* lui Coresi, care traduce un original slavon, celelalte versiuni biblice românești sunt dependente de versiunile latine, până în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. În timp ce spațiul ortodox, după consolidarea unui jargon bisericesc uniconfesional, continuă fidel formularea începută de sau cel puțin prezentă în B. 1688, mediile neoprotestante din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și de mai târziu încearcă o mai mare apropiere a sintagmei îndătinată *plină de dar* de gr. *χαριτωμένη*, fie prin retraducere (*înhăruită* – B. Iași 1871; *cea dăruită* – NT NITZ. 1897, BRIT. 1911), fie prin înlocuirea termenului *dar* prin *har* (IAȘI 1874 *sqq.*)¹¹³. Această din urmă variantă – *plină de (c)har(u)* – născută în mediul neoprotestant, care menține, de fapt, structura versiunii latine (*Vulgata*) a sintagmei, avea să se impună până la urmă și în mediile ortodoxe, care adoptă sintagma *plină de har* pentru prima oară în Biblia Sinodală de la 1988. Fiindcă, așa cum vom vedea mai jos, în spațiul liturgic ortodox s-a menținut vechea sintagmă *plină de dar* și după introducerea formulării neologice *plină de har* în textul biblic, este de presupus că la baza acestei preluări de către textul biblic ortodox a unei sintagme elaborate în spațiul neoprotestant stă influența teologiei academice, a cărei distanțare de zona liturgică este vizibilă pe mai multe planuri. Dar pentru aceste aspecte ne rezervăm o cercetare viitoare.

¹¹² Este valabil inclusiv pentru bibliile neoprotestante din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și de mai târziu: chiar dacă *înhăruită* (NT IAȘI 1871) este o traducere directă a gr. *χαριτωμένη*, formula de salut *Bucură-te* este o preluare din versiuni românești anterioare, dependente, așa cum am arătat deja, de un original slavon, și nu direct de originalul grec. Despre sintagma *cea dăruită* din NT. NITZ. 1897 și B. 1911, este discutabil dacă ea reprezintă o traducere independentă și naturală din punct de vedere lingvistic a gr. *χαριτωμένη* – situație în care ar trebui să presupunem că, la sfârșitul secolului al XIX-lea, termenul „dar” și derivatele erau încă impregnate de valoarea pe care o avea *χαρίς* în greacă –, sau mai degrabă o preluare din variantele românești existente (vezi *infra*). Înclinăm pentru a doua variantă.

¹¹³ Este posibil însă ca această înlocuire a lui *dar* prin *har* să nu fie atât o apropiere conștientă de originalul grecesc, cât o încercare de neologizare a limbajului bisericesc, mai ales că, la vremea respectivă, în societatea civilă scăzuseră considerabil legăturile cu spațiul cultural slavon, acestea menținându-se, totuși, în mediul eclezial ortodox (vezi, de exemplu, centrele paisiene de la Neamț, Cernica și Căldărușani).

Lc 1, 28 în versiunile biblice funcționale în cadrul cultului ortodox

Cu acest capitol, încercăm să realizăm trecerea analizei noastre dinspre edițiile biblice ale versetului în cauză înspre cărțile de cult cu alcătuirii imnografice bizantine. Așa cum se știe, textele biblice au funcționat încă din primele decenii ale creștinismului în context liturgic. Corpusurile biblice încă nu erau alcătuite, nicidecum canonizate, când fragmente vechi- și noutestamentare se citeau în cadrul slujbelor creștine. Această practică a căpătat noi dimensiuni în Bizanț, astfel încât s-a ajuns, o dată cu alcătuirea tipicului și cu dezvoltarea unui calendar bisericesc, la constituirea de corpusuri speciale de texte biblice care se citeau în cadrul cultului.

Cele mai cunoscute astfel de corpusuri sunt, în spațiul roman, *Lecciónarele*, iar în spațiul bizantin, *Evangheliarul*, *Apostolul* și *Psaltirea*. Ceea ce este specific acestor corpusuri biblice este ordonarea pericopelor citite în funcție de calendarul și de bisericesc, și nu în ordinea cunoscută din cărțile biblice¹¹⁴. Desigur, nu toate fragmentele din *Evangelhii* se regăsesc în *Evangheliar* și nu toate fragmentele din *Faptele Apostolilor* sau din *Epistole* se regăsesc în *Apostol*. La cele patru culegeri liturgice amintite, se adaugă încă două: 1) *Cazania*, importantă întrucât citează adesea din textul pericopei evanghelice la care face referire; și 2) *Parimiarul*, o culegere de texte citite biblice – în principal vechi-testamentare, care se citesc în cadrul slujbei Vecerniei¹¹⁵.

A încerca înregistrarea tuturor locurilor în care apare, sub o formă sau alta, versetul de la Lc 1, 28 în aceste colecții de fragmente biblice ar constitui un volum de muncă uriaș și nu neapărat necesar pentru obiectivele acestui studiu. O astfel de întreprindere ar putea fi făcută, poate, pentru fiecare categorie din aceste cărți cu uz liturgic, eventual și în funcție de originalul care stă la baza fiecărei ediții. Ne propunem, în acest capitol, să evidențiem doar câteva¹¹⁶ dintre

¹¹⁴ *Psaltirea* a fost și ea integrată în cult, împărțită fiind în așa-numitele „catisme”, dar aceste catisme se succed în ordinea numerică a *Psalmilor* din Biblie.

¹¹⁵ Denumirea de *Parimiar* sau *Paremiar* vine de la termenul „paremie” sau „parimie”, întrucât foarte multe dintre pericopele Vechiului Testament care se citesc la Vecernie sunt fragmente din cartea *Pildelor* lui Solomon (gr. *Παροιμίας Σολομώντος*). În spațiul grecesc însă, cartea se numește *Προφητολόγιον*, ceea ce arată percepția că această colecție de „paremii” sunt mai mult fragmente din cărțile profetice. De altfel, și Dosoftei, cel care a alcătuit (*recte* tradus) primul *Parimiar* românesc în 1683, își intitulează colecția *Profitologhion*, *adecă parimiile și prorocestviile preste an ce să citească în svînta besêrică* (vezi lucrarea noastră, „Παροιμίας Σολομώντος: despre numele românesc al unei cărți vechi-testamentare”, în Eugen MUNTEANU et al. (eds.), *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească”, Iași, 28-29 octombrie 2010*, Ed. Universității din Iași, 2011, p. 241).

¹¹⁶ Criteriile în funcție de care am ales versiunile pe care le-am consultat sunt următoarele: 1) vechimea; 2) impactul pe care l-au avut asupra altor ediții [așa cum reiese din descrierile făcute de filologii moderni, vezi Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche*:

ocurențele versetului *Lc 1, 28* în colecțiile biblice cu întrebuințare cultică, pentru a urmări dacă există o comunicare între aceste versiuni și versiunile din *Bibliei* sau *Noul Testament*. Aceeași perspectivă o propunem și pentru capitolul următor, *Κεχαριτωμένη* în *innografia bizantină* (vezi *infra*). Vom trece în revistă deci prezența versetului *Lc 1, 28* în câteva *Evangheliare* și *Cazanii* românești, precum și în *Parimiarul* lui Dosoftei.

*Lc 1, 28 în Evangheliare și în Cazanii*¹¹⁷

Am ales să grupăm laolaltă aceste două colecții diferite, întrucât *Cazaniile*, practic, reiau formule liturgice prezente în *Evanghelie*. *Cazaniile* sunt numite îndeobște *Evanghelie cu învățătură*¹¹⁸ sau, importând termenul grecesc, *Kiriakodromion*. De asemenea, în afara cazului în care am folosit ediții moderne ale textelor vechi, am preferat să redăm întocmai, în transliterare, atât punctuația, cât și despărțirea în cuvinte a originalului.

– *Evanghelie învățătoare Govora 1642*¹¹⁹: «Aceasta deaca auzi Gavriil să miră întrusine detaină caaceasta încechip vahi șicumvasluji. Însă nedejduind întrucela cela tremis deșchisă ușa nesimțit, șică tră fecioară zise: bucurăte șite veseleaste, *cea ce eșticu bun dar dăruită* Dumnezeu cu tine; cu adevărat ești *dăruită* cum nui aflată în toată lumea altă fecioară aseamenea ție pretine tea aleasă Dumnezeu. [...] cu adevărat ești *dăruită*» (preview 455, subl. n.)¹²⁰.

1508-1830, vol. 1, Stabilimentul Grafic J. V. Socec, București, 1903; Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române veche*, București, 1940-1945, Minerva, București, ²1980; Ion GHEȚIE, Alexandru MAREȘ, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985; Ion GHEȚIE (coord.), *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, București, 1997; 3) perioada aproximativă a schimbărilor din edițiile *Bibliei* ortodoxe (întrucât vorbim aici de cărți de cult din spațiul ortodox); 4) accesibilitatea la edițiile respective.

¹¹⁷ Ca și în cazul *Parimiarului* lui Dosoftei, întrucât trimiterea doar la segmentul liturgic ar face dificilă identificarea pasajului în edițiile respective, vom indica și fila de tipar a *Cazaniei*. Ca reper tipiconal, fragmentele extrase din *Evangheliile cu învățătură* fac parte din cazania la praznicul Bunevestiri („Blagoveștenie” în edițiile citate). În ceea ce privește *Evangheliarele*, extrasele fac parte din pericopa ce se citește la același praznic al Bunevestiri (*Lc 1, 24-38*), în ziua de 25 martie.

¹¹⁸ Denumirea este oarecum improprie, întrucât textul *Evangheliei* propriu-zise nu este reluat de cazania duminicii sau sărbătorii respective.

¹¹⁹ La *Evanghelia cu învățătură* a lui Coresi (Coresi 1581) am avut acces, dar, din nefericire pentru studiul de față, nu cuprinde și cazania la Bunavestire.

¹²⁰ Paginile manuscrisului consultat nu sunt numerotate, iar „preview 455” reprezintă numărul paginii din fotocopia digitală de pe site-ul www.manuscriptorium.com (MS). Am avut acces la două redactări ale *Cazaniei* de la Govora: 1) Cea pe care o cităm, de pe site-ul MS, alcătuită din două părți legate în același volum: a) prima parte este tipăritură și are paginile numerotate până la 595 (preview 271); b) a doua parte este sub formă de file manuscrise, nenumerate. Cazania la Bunavestire se găsește în această a doua parte. 2) Cealaltă redactare, în fotocopie digitală pe site-ul www.dacoromanica.ro (DR) este în întregime tipăritură, dar este incompletă.

– Cazania lui Varlaam 1643/1768: «Aceasta deaca au auzit Gavriil sau mirat întru sine de taină ca aceasta înce chip vafi și cum va sluji. Însă nădăduind întru cela ce lau trimis. au deșchis ușa nesimțit, și cătră fecioară au zis: bucură-te și te veselește, *ceea ce ești cu bun dar dăruită* Dumnezeu cu tine; cu adevărat ești *dăruită* că nu sau aflat întoată lumea altă fecioară aseamenea ție. Pretine teau ales Dumnezeu. [...] cu adevărat ești *dăruită*» (fila 359).

– Evanghelia învățătoare Dealu 1644: «Aceasta deaca au auzit Gavriil, sămiră întrusine de taină ca aceasta încechip vafi și cum vaslujii, însă nădăduind întrucela celau tremis, deșchise ușa nesimțit, și cătră fecioară zise, bucurăte și te veselește *ceea ce ești cubun dar dăruită* Dumnezeu cu tine; cu adevărat ești *dăruită*, cănusau aflat întoată lumea altă fecioară aseameneație pretine teaaalese Dumnezeu. [...] cuadevărat ești *dăruită*» (filele II 66-67)¹²¹.

– Evanghelia București 1682¹²²: «Și intrând îngerul cătră dânsa, zise: bucură-te *ceea ce ești cu bun dar dăruită*, Domnul este cu tine: blagoslovită ești tu întru muieri».

– Chiriocodromion Bălgrad 1699: «Aceasta deaca au auzit Gavriil. sau mirat întru sine de taină ca aceasta înce chip vafi și cum va sluji. Însă nădăduind întru acela ce lau trimis. au deșchis ușa ne simțit, și cătră fecioară au zis: bucurăte și te veselește, *ceaea ce ești cu bun dar dăruită* Dumnezeu cu tine. Cu adevărat ești *dăruită*, că nusau aflat întoată lumea altă fecioară aseamenea ție. Pre tine teau ales Dumnezeu. [...] cu adevărat ești *dăruită*» (fila 358).

– Evanghelia Hellenovlach. 1693: «Și întrînd îngerul cătră dînsa, zise, Bucurăte *cea plină de dar*, Domnul cu tine. Blagoslovită ești tu întru muieri».

– Evanghelia Mavrocordat 1723 *sq.*¹²³: «Și întrînd îngerul la dînsa au zis: Bucurăte *ceea ce ești plină de dar*, Domnul e cu tine: blagoslovită ești tu între mu(i)eri».

– Evanghelia București 1964 *sq.*¹²⁴: «Și întrînd îngerul la ea, a zis: bucură-te, *ceea ce ești plină de har*, Domnul este cu tine; binecuvîntată ești tu între femei».

Redactările MS și DR au un text comun până la fila 594 inclusiv. Redactarea DR continuă cu filele tipărite, pe care MS nu le (mai) are, până la fila 599 verso. Totuși, exemplarul DR nu conține și partea care ne interesează, anume a cazaniei la Bunavestire.

¹²¹ Paginile acestei ediții sunt numerotate în două etape: după prima serie, care se încheie la fila 787, se reia paginația începând cu numărul 1. Am numerotat cu *II* cea de-a doua serie.

¹²² Îi mulțumim lui Ionuț Plăcintă, doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București, pentru transliterarea acestui fragment de text. *Primo non vidimus, deinde ipsi vidimus et testificati sumus.*

¹²³ Aceeași versiune apare, cu variații nesemnificative (de tipul *dar – daru*), în următoarele ediții ale Evangheliarului: București 1750, Blaj 1765, Râmnic 1784, Sibiu 1806, București 1856, Sibiu 1907, București 1928.

¹²⁴ Edițiile succesive ale Evangheliarului preiau această versiune. Am consultat: București 1964, 1983, 2010, toate editate sub egida Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române și constituind, practic, versiunile oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române.

După cum se poate lesne observa, există o filiație evidentă între diversele versiuni prezentate. Întâi de toate, *Cazaniile* pe care le-am prezentat, cu mici particularități lingvistice, care le împart în două ramuri, au, practic, același text. *Chiriacodromionul* reia aproape literal textul *Evangheliei cu învățatură* a lui Varlaam, ceea ce confirmă un lucru îndeobște cunoscut, și anume că acest *Chiriacodromion* este o retipărire a *Cazaniei* lui Varlaam¹²⁵. Despre *Cazania* de la Dealu se știe, de asemenea, că este o retipărire sau, mai degrabă, continuarea tipăririi de la Govora: „Cazania de la Govora n’a fost terminată. Tipărirea ei se continuă la Mănăstirea Dealului, unde se pare că s’a transportat materialul tipografic dela Govora (V. epilogul *Cazaniei* de la Deal)”¹²⁶. Indiferent dacă cele două „tradiții” reprezintă sau nu două variante ale aceleiași text¹²⁷, pentru expresia care face obiectul studiului de față este relevant faptul că gr. *κεχαριτωμένη* (sau, mai corect spus, echivalentul lui slavon) a fost echivalat prin expresia *ceea ce ești cu bun dar dăruită*, variantă care se regăsește inclusiv în *Evanghelia* de la 1682.

În ceea ce privește epitetul *bun* al sintagmei *bun dar*, ne amintim de echivalarea gr. *χάρις* prin *darul cel bun* pe care am întâlnit-o deja în *Ciaslovețul* de la Sibiu (1696): «Și Gavriile spune de binele *darului* celui bun¹²⁸» (gr. «καὶ Γαβριὴλ τὴν χάριν εὐαγγελίζετα»). Această coincidență poate fi un indicator faptul că, în plan liturgic, spre deosebire de traduceriile Bibliiei (vezi *supra*), era în uz această expresie mariologică cu rădăcini în versetul de la *Lc* 1, 28. Prezența sintagmei *bun dar* / *darul cel bun* arată cu maximă probabilitate că originalul slavon al expresiei nu era *obradovannaa* (vezi *supra*), ci, așa cum vom vedea mai jos, termenul *blagodatnaia*. Ipoteza cea mai probabilă este că și în literatura slavonă se petrece aceeași disociere a textului biblic de textul liturgic (vezi detalii

¹²⁵ Florea MUREȘAN, *Cazania lui Varlaam 1643-1943*, Cluj, 1944, pp. 142-147.

¹²⁶ I. BIANU, N. HODOȘ, *Bibliografia...*, p. 123.

¹²⁷ Nu suntem la curent cu cele mai recente cercetări în domeniul istoriei literaturii române vechi, dar, din simpla comparație a fragmentelor la care facem referire, este limpede că cele două „tradiții” sunt înrudite. În afara utilizării perfectului simplu (*să miră, deșchise*) față de perfectul compus (*sau mirat, au deșchis*), cele două tipare ale textului *Cazaniei* nu diferă semnificativ. Este la fel de limpede că: fie atât la baza *Cazaniei* lui Varlaam (1643), cât și la baza *Cazaniei* de la Govora (1642) stă un text comun, preexistent, pe care îl vor fi preluat amândouă versiunile, fie Varlaam însuși este autorul *Cazaniei* de la Govora, cu preluările ei ulterioare. Spre cea de-a doua ipoteză ne conduce și următorul argument: potrivit însemnărilor lui Florea Mureșan (*Cazania...*, pp. 20-21), manuscrisul lui Varlaam era gata pentru tipar deja în 1937, dar, în lipsa unei tipografii, *Cazania* nu a putut fi tipărită (la Sfinții Trei Ierarhi din Iași) mai devreme de anul 1642, chiar dacă tipărirea se va fi încheiat în 1643. Prin urmare, s-ar putea presupune că la Govora, în 1642, s-a tipărit o variantă a manuscrisului lui Varlaam, cu eventualele adaptări lingvistice, sau invers, la Iași se va fi tipărit același text al lui Varlaam cu adaptări lingvistice.

¹²⁸ Termenul gr. *χάρις* pare să fie echivalat aici prin sintagma *darul cel bun*, nu doar prin termenul *dar*. Vezi și *infra*.

infra). Faptul că astăzi versiunile slave ale Bibliei au adoptat termenul *blagodatnaia*, și nu *obradovannaa*, arată o influență a textului liturgic asupra versiunilor biblice.

Dimpotrivă, în cazul versiunilor românești, observăm că sintagma propusă pentru prima dată¹²⁹ de *Biblia de la București* (vezi *supra*) avea să se impună și în spațiul liturgic. Astfel, toate *Evangheliarele* începând cu ediția bilingvă a *Evangheliei Hellenovlahice* din 1693, preiau sintagma *plină de dar* din ediția *Bibliei* lui Șerban. Putem spune deci că *Evangheliarele*, începând cu sfârșitul sec. al XVII-lea, reprezintă tribuna prin care această sintagmă biblică românească, *plină de dar*, avea să fie transmisă de la amvon credinciosului de rând ortodox¹³⁰ la fiecare Sărbătoare a Bunevestiri. Considerăm acest lucru de o relevanță sporită, întrucât, până relativ recent, cuvântul Scripturii îi era accesibil omului de rând doar în cadrul cultului, deținerea unei Biblii personale fiind o raritate înainte de sec. al XIX-lea.

În privința pătrunderii expresiei *plină de har* în *Evangheliare*, observăm că ea apare o dată cu *Evanghelia* din 1964, deci cu patru ani înainte ca sintagma *plină de dar* să fie înlocuită de *plină de har* în Bibliile ortodoxe. Desigur, este vorba, în primul rând, de înlocuirea termenului *dar* cu *har*, nu a sintagmei propriu-zise¹³¹. În toate edițiile consultate, acolo unde apare sintagma *plină de har*, apare și cuvântul *har* în versetul următor: *ai aflat har*.

*Lc 1, 28 în Parimiile preste an (Dosoței 1683)*¹³²

În cadrul capitolului despre „*Dar și har*” (vezi *supra*), aminteam deja despre încercarea lui Dosoței de a introduce termenul *har* în locul (deja) tradiționalului *dar*. *Parimiile preste an* reprezintă, cum am precizat acolo, o culegere de pericope, în special vetero-testamentare, care se citesc în cadrul slujbei Vecerniei. Nu există însă nici o paremie la vreo Vecernie – fie din zilele de rând, fie la sărbători – care să preia fragmentul de la *Lc 1, 28*. În schimb, la finele celei de-a

¹²⁹ Această „primă dată” trebuie privită însă cu o minimă precauție, atâta vreme cât nu a fost elucidată până în prezent problema surselor *Bibliei de la București* în ceea ce privește Noul Testament. Vezi și *supra*, comentariul despre sintagma *plin de dar* în Ms. 45. De asemenea, a se vedea mai jos și comentariul nostru despre sintagma *de dragostea lui Dumnezeu plină Marie* din *Liturghierul* lui Dosoței (1683).

¹³⁰ Nu avem știință despre *Evangheliarele* folosite în cadrul cultului greco-catolic, dar avem toate motivele să credem că ele sunt aceleași ca și pentru spațiul ortodox.

¹³¹ Vezi *supra*.

¹³² În mod firesc, această analiză ar trebui să fie inclusă în capitolul următor, întrucât fragmentele din *Parimiile preste an* care ne interesează sunt de natură innografică, nu biblică. Dar, fiindcă această carte, în ansamblul ei, este o culegere de texte biblice, pentru a evita o eventuală concluzie din partea cititorilor, am decis să plasăm aici discuția despre *κεχαριτωμένη* la Dosoței. Totodată, acest subcapitol poate fi socotit ca o punte de legătură între capitolele 5 și 6 ale lucrării de față, *Parimiarul* însuși fiind o astfel de îmbinare între texte biblice și fragmente innografice.

treia părți, *Parimiarul* lui Dosoftei oferă și alte texte, care variază de la versuri latine în transliterare chirilică și în traducere românească¹³³, ba chiar și fragmente din Lactantius și din „a lui Súida”, la texte imnografice, cum ar fi *Canonul Bunevestiri*. Acesta din urmă, la cântările a 8-a și a 9-a, conține, în grecește, de mai multe ori termenul *κεχαριτωμένη*, pe care Dosoftei îl redă întocmai, în transliterare chirilică¹³⁴.

Dosoftei traduce secvența de sorginte biblică «Haíre *keharitoméni* o kirios meta sú¹³⁵», care apare de șase ori în „peasna” a 9-a a *Canonului* (filele 138^r-139^r), prin:

- «Bucură-te, *dăruiță*, Domnul cu tine» (de trei ori).
- «Bucură-te, *dăruiță*, Domnul iaste cu tine» (de două ori).
- «Bucură-te, *dăruiță*, Dumnedzău cu tine!» (o dată).

Această traducere a lui Dosoftei, direct din greacă, fără intermediar slavon, pare a fi varianta scurtă a sintagmei *cu bun dar dăruiță*, în mod evident dependentă de textul slavon. Același termen, *dăruiță*, îl regăsim alături de sintagma *cu bun dar dăruiță*, în interiorul aceluiași text, în cazania la Bunavestire, doar că acolo nu putem spune cu certitudine dacă *dăruiță* traduce *blagodatnaia* dintr-o sursă de inspirație slavonă a lui Varlaam, sau este prescurtarea, în discursul românesc, a sintagmei *cu bun dar dăruiță*. Este deci de presupus că Dosoftei, în ciuda intenției lui de a echivala gr. *χάρις* cu termenul *har* (vezi *supra*), va fi preluat, cel puțin parțial, un echivalent deja cunoscut în spațiul liturgic, izbutind, totodată, să se mențină cât mai fidel față de versiunea grecească.

***Κεχαριτωμένη* în imnografia bizantină**

Receptarea imnografică a lui „κεχαριτωμένη” – liniile generale

În afară de corpusurile biblico-liturgice (*Evangheliile*, *Apostolul*), „Biblia” „a pătruns” și în imnografia propriu-zisă a Bizanțului, prin teme, motive, onomastică, formule, sintagme, termeni. Receptarea episodului Bunevestiri în imnografie este una de importanță centrală pentru cultul bizantin¹³⁶, ceea ce face ca

¹³³ Spre exemplu, un fragment în hexametri din *Vita Constantini* a lui Eusebius de Pamfilia, la fila III 130^r-131^r: «Iudii fuerit cum signum, terram adebit / A giudețului sămnul fie-a [...]».

¹³⁴ Nu știm ca în literatura română veche să mai apară pe undeva fragmente grecești scrise în transliterare chirilică, dar ceea ce apare la Dosoftei este într-adevăr o curiozitate demnă de remarcat. Două cântări întregi ale *Canonului Bunevestiri* (cântările a 8-a și a 9-a) sunt redatăe bilingv, grecește și românește, ambele versiuni în transliterare chirilică.

¹³⁵ Transliterarea din alfabet chirilic în alfabet latin îi aparține Mădălinei Ungureanu (Andronic). Vezi precizările bibliografice de la începutul studiului (Dos. Par. 1683). Secvența pronominală *meta sú* apare și legat.

¹³⁶ Vezi și teza de doctorat a Colegei noastre, Cristina Costena ROGOBETE, *‘H έορτή τοῦ Εὐαγγελισμού στό χριστιανικό έορτολόγιο*, Universitatea „Aristotel” din Salonic, 2009.

întâlnirea dintre Arhanghelul Gavriil și Fecioara Maria să fie prezentă în imnografia Sărbătorii într-un mod foarte diversificat și vast. Doar termenul *κεχαριτωμένη* (inclusiv la formele oblice) apare în *Mineiul lunii martie*, în ziua Bunevestiri (25 martie), de nu mai puțin de 36 de ori. Dar ecoul acestui moment din istoria Mântuirii prin Întruparea Logosului nu se face simțit doar în imnografia din jurul Sărbătorii Bunevestiri, ci se face auzit liturgic în zilele de dinaintea și de după acest praznic, precum și în multe alte contexte liturgice. În plus, desemnarea Fecioarei Maria drept *κεχαριτωμένη* ajunge să fie, în imnografia bizantină, unul dintre cele mai cunoscute *nume* ale Fecioarei, cel mai adesea în adresări, alături de *Θεοτόκε* („Născătoare de Dumnezeu”), *Νύμφη ἀνύμφευτε* („Fecioară nenuntită”) etc., ceea ce face ca acest nume să se regăsească în nenumărate tropare, stihuri, stihiri, strofe ale canoanelor, rugăciuni, de-a lungul întregului an bisericesc.

Textele care prezintă interes

A urmări redarea în limba română, în diferite ediții ale cărților de cult, a termenului *κεχαριτωμένη*, așa cum apare în toate locurile din imnografia bizantină, ar presupune un volum de lucru uriaș, care ar întârzia cu anii apariția studiului de față, devenit, între timp, o carte cu mai multe sute de pagini. Prin urmare, ne-am propus analiza câtorva ocurențe mai reprezentative – acelea care ocupă un loc central în cultul bizantin și care le sunt îndeobște arhicunoscute celor care participă activ și cu regularitate la cultul ortodox, o parte din ele fiind cântate nu doar la strană sau în altar, ci de întreaga obște eclezială.

Textele bizantine în care apare *κεχαριτωμένη* și pe care le-am cercetat sistematic sunt următoarele:

- Troparul (ἀπολυτίκιον) pe glasul 5 de la slujba Litiei¹³⁷: «Θεοτόκε Παρθένε, χαίρε κεχαριτωμένη Μαρία, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σοῦ, ὅτι Σωτήρα ἔτεκες τῶν ψυχῶν ἡμῶν» (apare în *Liturgihere* și în *Ceasloave*).
- *Paraclisul* sau *Canonul de pocăință* al Maicii Domnului – al doilea tropar (megalinarie) de după cântarea a IX-a: «[...] πρὸς σὲ καταφεύγω τὴν *Κεχαριτωμένη* [...]» (apare, de obicei, în *Ceasloave*).
- Troparul (ἀπολυτίκιον) Bunevestiri (25 mart): «Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ Κεφάλαιον, καὶ τοῦ ἀπ' αἰῶνος Μυστηρίου ἡ φανέρωσις, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Υἱὸς τῆς Παρθένου γίνεται, καὶ Γαβριὴλ τὴν χάριν εὐαγγελίζεται, Διὸ σὺν αὐτῷ τῇ Θεοτόκῳ βοήσωμεν· Χαίρε *Κεχαριτωμένη*, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ» (apare în *Mineiele lunii martie* și în *Ceasloave*).

¹³⁷ Același text apare și în *Mineiul lunii martie*, la troparul zilei întâi. Dar el este cunoscut și cântat de obștea ortodoxă în cadrul slujbei Litiei de la Vecernie.

– Troparul (ἀπολυτίκιον) Întâmpinării Domnului (2 febr.): «Χαίρει κεχαριτωμένη Θεοτόκε Παρθένε, ἐκ σοῦ γὰρ ἀνέτειλεν ὁ Ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν [...]» (apare în *Mineiele lunii februarie* și în *Ceasloave*).

– Axionul Învierii (*Ingerul a strigat...*)¹³⁸: «Ὁ ἄγγελος ἐβόα τῇ Κεχαριτωμένη· Ἄγνη Παρθένε, χαίρει! [...]» (apare în *Penticostare*, în unele *Ceasloave*, precum și în mai multe antologii de psaltichie).

– Axionul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (*De tine se bucură*)¹³⁹: «Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος [...]» (apare în *Liturghiere* și în *Octoih*).

La acestea se adaugă și alte texte din *Mineie*, *Octoih* și *Ceasloave*, pe care nu le-am analizat sistematic, dar la care vom face referire în măsura în care interacționează cu excursul nostru.

Κεχαριτωμένη în cărțile de cult românești cu conținut imnografic¹⁴⁰

În cadrul acestei secțiuni, vom reda principalele echivalențe în limba română ale participiului *κεχαριτωμένη*, așa cum apare în textele prezentate în paragraful anterior în diferite cărți ale cultului ortodox din limba română, păstrând o ordine cronologică. Vom semna prin note de fiecare dată când o variantă sau alta este consemnată într-o ediție care utilizează textul însoțit de note psaltice, aceste ediții având o relevanță esențială în procesul de canonizare a anumitor expresii, date fiind coordonatele prozodice ale textului astfel transpus.

¹³⁸ Axionul unei sărbători – cântare din cadrul Liturghiei – are același text ca și cântarea a IX-a a Canonului respectivei sărbători din cadrul Utreniei. De aceea, textul nu se regăsește în *Liturghiere*, ci în *Ceasloave*, *Octoihuri*, *Mineie* sau, în cazul de față, *Penticostare*.

¹³⁹ Textul acestui Axion special se regăsește în *Octoih*, la slujba Utreniei glasului al 8-lea, la al doilea rând de *Sedelne* (sau *Șezânde*), ca sedeaună „a Născătoarei” (după formula *Și acum...*). Se mai regăsește și în *Liturghiere*.

¹⁴⁰ Așa cum este aproape imposibil de investigat toate ocurențele lui *κεχαριτωμένη* în imnografia bizantină greacă, tot astfel, o cercetare exhaustivă a cărților de cult românești în care ar putea apărea (în traducere) textele selectate mai sus este imposibil de realizat, cel puțin cu instrumentarul de care dispunem în prezent. Digitalizarea cărții vechi românești și punerea ei la dispoziția cercetătorilor pe două importante platforme on-line – *Dacoromanica* și *Manuscriptorium* (www.dacoromanica.ro, respectiv www.manuscriptorium.com) – a făcut posibil, totuși, accesul nostru la cărțile de cult cele mai reprezentative de la începuturile literaturii române bisericești. Pentru tipăriturile mai recente, din secolele 19 și 20, am beneficiat de sprijinul lui Constantin Gordon, proaspăt absolvent a două programe masterale din cadrul Universității Catolice din Leuven și al Universității din București, care a avut amabilitatea să consulte și să-mi pună la dispoziție o serie de variante ale cărților de cult aflate în custodia Bibliotecii Sfântului Sinod. Îi mulțumesc pe această cale și Părintelui Policarp Chițulescu, Directorul Bibliotecii. Vom opera deci cu o selecție din totalitatea cărților de cult în limba română în care este de așteptat prezența unui echivalent pentru gr. *κεχαριτωμένη*.

Troparul Litiei. Acest tropar constituie una din cele mai populare cântări în rândul credincioșilor ortodocși, iar textul, însoțit de un melos de sorginte bizantină pe care l-am putea considera deja canonizat, este foarte cunoscut, întrucât, de obicei, îl cântă toată biserica, nu numai dascălul la strană. Nu știm cine și când a compus melodia actuală a acestui tropar, dar el funcționează ca un imn anevoie de modificat, am putea spune „canonizat”. La fel este și cazul Axionului Învierii (*Îngerul a strigat*), alcătuire pe glasul al III-lea, despre care vom vorbi mai jos.

Înainte de a reda versiunile românești pentru «χαίρε κεχαριτωμένη Μαρία» din troparul Litiei, am dori să subliniem faptul că ansamblul textului imnografic cumulează versetele Lc 1, 28 și 1, 42, despre care am vorbit mai sus, din perspectiva criticii textuale. Este relevant, în opinia noastră, că textul imnografic – care are, în Răsăritul ortodox, o funcție liturgică mult mai pregnantă decât textul biblic, văzut ca un corpus – nu ezită să pună laolaltă fragmente din locuri biblice diferite, uneori care chiar nu au de-a face unele cu altele din perspectiva adevărului istoric, așa cum îl percepem noi astăzi. În acest sens, Părintele Diac. Constantin Cornel Coman ne-a semnalat o situație tipică de valorificare într-un întreg imnografic a unor componente diferite din istoria biblică. Este vorba de imnografia legată de Sărbătoarea Botezului Domnului (Boboteaza), unde se aude ca un refren fraza: «Iordanul s-a întors înapoi». Cine cercetează atent episodul biblic al Botezului lui Hristos de către Ioan Botezătorul observă că nicăieri, la nici unul dintre Evangheliști, nu se pomenește despre întoarcerea la matcă a apelor Iordanului. În schimb, imnograful a preluat această imagine din Vechiul Testament (*Ios 3, 15-17*), de la episodul intrării israeliților în Pământul Făgăduinței, sub conducerea lui Iosua Navi, trecând Iordanul ca pe uscat, în același loc în care avea să se boteze Mântuitorul Hristos. Imaginea este folosită și de Psalmistul David: «Ce-ți este ție, mare, că ai fugit? Și ție, Iordane, că te-ai întors înapoi?» (*Ps 113, 5*). Nu știm cum anume și în baza căror rațiuni funcționează liturgic această preluare de elemente, aprecierea de amănunt depășind competențele noastre. Ne limităm deci doar la semnalarea acestei situații, ca pe o componentă cu posibilă relevanță pentru interpretarea și traducerea lui κεχαριτωμένη eclezial.

Cât privește strict redarea sintagmei χαίρε κεχαριτωμένη Μαρία în versiunile românești, prima atestare la care am avut acces este ediția a doua a *Liturghierului* lui Dosoftei, intitulat *Liturghie și rugăciuni*, tipărit la Iași, în 1683. Prima ediție, cu titlul *Dumnezeiasca Liturghie*, fusese tipărită tot la Iași, în 1679. Iată textul întreg al troparului de la Litie: «De Dumnezeu Născătoare Ficioră, bucură-te, de dragostea lui Dumnezeu plină Marie, Domnul cu tine. Blagoslovită tu întru femei și blagoslovit plodul pîntecelui tău, că Mîntuitoriu născuș sufletelor noastre». Edițiile ulterioare ale *Liturghierelor* nu mai dau textul întreg, ci doar *incipit* («De Dumnezeu Născătoare»), de multe ori doar în slavonă, ceea ce arată faptul că troparul era îndeobște cunoscut.

Alte redări în limba română a lui *κεχαριτωμένη* din troparul Litiei:

- Ciasloveț Sibiu 1696: Ficioară Născătoare de Dumnezău, bucură-te, *ceea ce ești încungiurată de bucurie, Marie...*
- Ceaslov Tîrgoviște 1715: Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucură-te *ceea ce ești plină de dar, Marie...*
- Ceaslov Rădăuți 1745: Născătoare de Dumnezeu Fecioară. Bucură-te *ceea ce ești plină de dar, Marie...*
- Ceaslov București 1748: Născătoare de Dumnezeu Fecioară. Bucură-te *ceea ce ești plină de dar, Marie...*
- Ceaslov Râmnic 1781: Născătoare de Dumnezeu Fecioară Bucură-te *ceea ce ești cu dar dăruită, Marie...*
- Lit. București 1967/1974/1980/1987: Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, *ceea ce ești cu har dăruită, Marie...*
- Lit. București 1973/2000/2001/2008/2012: Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, *ceea ce ești plină de har, Marie...*
- Buchet Lacu 2000: Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, *ceea ce ești plină de dar / daruri*¹⁴¹, Marie...

În ceea ce privește *Ceaslovul* de la Rădăuți (1745), acesta prezintă și o altă variantă, la pagina de deschidere a Acatistului Maicii Domnului (Acatistul Buneinvestiri)¹⁴², ca un fel de subtitlu sau motto: «Bucură-te *ceea ce ești plină de daruri* Marie Domnul cu tine». Același *Ceaslov*, la megalinaria *Canonului de pocăință*, de care ne vom ocupa în secțiunea următoare, atestă aceeași expresie *plină de daruri*, pe care o regăsim și cu 30 de ani înainte, în *Ceaslovul* de la Rădăuți. Deci, atât *Ceaslovul* de la Rădăuți (1715), cât și cel de la Tîrgoviște (1745) atestă două variante: *plină de dar* și *plină de daruri*, prima din ele fiind deja atestată, așa cum am văzut (vezi *supra*) în Biblia lui Șerban (1688) și *Evangelhia Hellenovlachică* (1693). În schimb, expresia *plină de daruri*, fără îndoială o creație pe tărâm românesc, apare pentru prima dată în *Ceaslovul* de la Rădăuți, dintre toate cărțile de cult pe care le-am supus investigației de față.

Cât despre versiunea din Liturghierul lui Dosoftei, *de dragostea lui Dumnezău plină Marie*, recunoaștem un fel de mixtură ideatică între sintagma *în dar îndrăgită* din Noul Testament de la Bălgrad, ea însăși bazându-se pe *gratis dilecta* din versiunea latină a lui Beza (vezi *supra*), și mai târziu atestată expresie *plină de dar*, formată tot pe calapod latin, după *gratia plena* (versiunea Vulgatei). Se confirmă deci presupunerea noastră (vezi *supra*) că nu Biblia lui Șerban folosește pentru prima oară sintagma *plină de dar*, ci preia o versiune liturgică (sau poate biblică) anterioară, încă nedescoperită.

¹⁴¹ *Buchetul muzical atonit (Vecernierul)*, editat la Schitul Lacu în anul 2000, redă partituri muzicale mai vechi, iar unele cântări sunt adunate de la mai mulți compozitori psalți. De aceea, troparul Litiei apare în mai multe versiuni: unele atestă *plină de dar*, altele *plină de daruri*.

¹⁴² Acatistul în sine nu conține termenul *κεχαριτωμένη*.

Despre versiunea *Ciaslovețului* de la Sibiu (1696), *ceea ce ești încungiuată de bucurie*, nu e greu să recunoaștem apropierea de varianta din *Tetraevanghelul* lui Coresi¹⁴³, *Bucură-te bucurată*, precum și de originalul slavon *obradovannaa* (vezi *supra*). Aceeași formulare o regăsim, în același *Ciasloveț*, și la troparul Ceasului I, de după *Psalmul* 100: «Cumuț vom zice, o *ceea ce ești încungiuată de bucurie?*» («Τὸ σὲ καλέσωμεν, ὦ Κεχαριτωμένη;»), precum și la Axionul Învierii: «Îngerul strigă *cei încungiuurate de bucurie* [...]» (vezi *infra*).

Demnă de remarcat este însă „supraviețuirea”, către sfârșitul veacului al XVIII-lea, a formulei *ceea ce ești cu dar dăruită*, pe care am mai întâlnit-o și înainte de cărțile Antim, sub forma *ceea ce ești cu bun dar dăruită* (în *Cazanii* și în *Evangelhiare*) sau, simplu, *dăruită* (Dosofteri). Această sintagmă, *ceea ce ești cu dar dăruită*, se menține până recent, în a doua jumătate a sec. al XX-lea, de vreme ce seria de *Liturghiere* tipărite începând cu 1967 o atestă, într-o formă ajustată: *ceea ce ești cu har dăruită*, într-o perioadă în care, în spațiul ortodox, termenul *dar* începuse să fie înlocuit cu *har*. Interesant este că o serie de *Liturghiere* paralele, tipărite începând cu 1973, sub egida aceluiași Institut Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, continuă tradiția sintagmei *ceea ce ești plină de dar*, aflată în uzul liturgic actual al troparului Litiei. Dată fiind vechimea și lărga răspândire a cântării cu textul *ceea ce ești plină de dar*, coroborând acest aspect cu existența unei versiuni paralele și sincrone editate de același for eclezial, avansăm ipoteza că edițiile din sec. al XX-lea care propun formula artefactă *ceea ce ești cu har dăruită* nu a avut efectiv o utilizare în cadrul cultului.

Megalinaria din Canonul de pocăință al Maicii Domnului

Textul la care ne referim în cele ce urmează este și el de o importanță aparte în spațiul liturgic ortodox, dar nu întrucât este cântat în obștea liturgică, ci fiindcă acest *Canon de pocăință*, cunoscut mai mult ca *Paraclisul (mic al) Maicii Domnului* sau *Paraclisul Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu* și prezent aproape în toate cărțile de rugăciuni, constituie una din cele mai citite rugăciuni particulare¹⁴⁴ ale credincioșilor ortodocși. În subtitlul *Canonului de pocăință*, se poate citi: „Acest Paraclis se face la întristarea sufletului și la vreme de nevoi și de grijă”. Este de la sine înțeles deci că, pentru credincioșii ortodocși practicanți, textul *Paraclisului* este unul cvasi-cunoscut.

Iată care sunt și principalele redări ale lui *κεχαριτωμένη* în edițiile românești ale troparului respectiv¹⁴⁵:

¹⁴³ Este posibil să fi fost vorba de contextul comun al tipăririi în Ardeal al celor două versiuni.

¹⁴⁴ Chiar dacă nu a fost alcătuit cu scopul citirii private, ci tot ca slujbă obștească.

¹⁴⁵ Trebuie precizat faptul că nu toate edițiile *Paraclisului* conțin aceste megalinarii de după cântarea a IX-a. Multe dintre edițiile consultate (inclusiv *Paraclisul* lui Varlaam, Iași, 1645) se opresc la cântarea a IX-a.

- Ceaslov Tîrgoviște 1715: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov Rădăuți 1745: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov Iași 1797: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov București 1806: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov Iași 1835: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de Daruri* [...]»
- Orologiu București 1896: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de haruri* [...]»
- Ceaslov București 1908: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov București 1922: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov București 1945: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de haruri* [...]»
- Ceaslov București 1973: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»
- Ceaslov București 2001: «[...] la tine scap, *ceea ce ești plină de daruri* [...]»

Această suită de echivalări ale termenului *κεχαριτωμένη* confirmă aceiași tendință de a înlocui termenul tradițional *dar* prin neologismul *har*. Remarcăm că, spre deosebire de spațiul biblic ortodox, unde termenul *har* apare pentru prima oară în Biblia sinodală de la 1968, se încearcă, în literatura liturgică, introducerea acestui termen mai devreme, în *Ceaslovul* din 1945, chiar dacă edițiile ulterioare revin la vechea sintagmă *plină de daruri*. Despre *plină de haruri* din *Orologiul* de la București din 1896, tindem să credem că reprezintă o încercare de modernizare a limbajului abandonată ulterior, sau, mai bine spus, nereceptată, așa cum nici denumirea de *Orologiu* nu a fost receptată în spațiul literaturii liturgice ortodoxe.

Troparul Bunevestiri

Redăm, în continuare, principalele versiuni românești ale termenului *κεχαριτωμένη* din troparul Bunevestiri.

- Ciasloveț Sibiu 1696: «Și Gavriile spune de binele *darului* celui bun [...] Bucură-te *prea bucurată*, Domnul cu tine!»
- Minei mart. Râmnic 1779: «Bucură-te *cea plină de dar*, Domnul este cu tine»
- Ceaslov Iași 1797: «Gavriil *darul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de dar*, Domnul este cu tine»
- Minei mart. Buda 1805: «Gavriil *darul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de dar* Domnul este cu tine»
- Ceaslov București 1806: «Gavriil *daru* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de daru*, Domnul este cu tine»
- Ceaslov Iași 1835: «Gavriil *Daru* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de Daru*, Domnul este cu tine»
- Minei mart. Neamțu 1847 / București 1893 / Cernica 1930: «Gavriil *darul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de daru*, Domnul este cu tine»
- Minei mart. București 1852 / Sibiu 1853: «Gavriil *Daru* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de Daru*, Domnul este cu tine»

- Orologiu București 1896: «Gavriil *harul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de har*, Domnul este cu tine»
- Minei mart. București 1909: «Gavriil *Daru* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de Daru*, Domnul este cu tine»
- Ceaslov București 1908/1922: «Gavriil *darul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de dar*, Domnul este cu tine»
- Noul Idiomelar 1933¹⁴⁶: «Gavriil *darul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de dar*, Domnul este cu tine»
- Ceaslov București 1945/1973/2001: «Gavriil *harul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de har*, Domnul este cu tine»
- Minei mart. București 1967/1977/2007 / Alba Iulia 2001: «Gavriil *harul* bine-l vestește [...] Bucură-te *cea plină de har*, Domnul este cu tine»

Așa cum se poate vedea din înșiruirea de mai sus, sintagma (*cea*) *plină de dar* predomină în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, după impunerea ei în spațiul biblic prin Biblia lui Șerban, iar în spațiul liturgic prin cărțile de cult ale lui Antim Ivireanul. Sintagma *prea bucurată* din *Ciaslovețul* sibian este, ca și alternativa ei din aceeași ediție, *încunghiurată de bucurie*, legată de originalul slavon *obradovannaa*. Secvența «Bucură-te prea bucurată, Domnul cu tine!» apare, în același *Ciasloveț*, și în alt context, în stihira *Slavei...* de la *Doamne, strigat-am* pe glasul 6 (în cadrul slujbei Vecerniei), precum și în troparul Întâmpinării Domnului (vezi *infra*). Despre secvența *plină de har* din *Orologiul* de la București, vizualizând varianta în contextul de atunci și în comparație cu celelalte scrieri, rămâne valabilă ipoteza avansată în secțiunea anterioară.

La fel și în privința *Ceaslovului* din 1945, care preferă sintagma *plină de har*, sau, mai precis, termenul *har*. Despre *Ceasloavele* ulterioare (1973 și 2001), aflate în legătură de filiație cu *Ceaslovul* din 1945, putem spune că merg pe aceeași linie a înnoirii limbajului, acolo unde este posibil. De pildă, sintagma *plină de haruri* nu a putut fi receptată, fiindcă, în teologia ortodoxă, nu există mai multe *haruri*, ci *harisme*, iar termenul mai vechi de origine slavonă, *dar*, acoperea realitatea semantică a ambilor termeni grecești (*χάρις* și *χάρισμα*), ceea ce a făcut posibilă ambiguitatea și proliferarea unei sintagme precum *plină de daruri*, chiar dacă ruptă de contextul biblic, atât grecesc, cât și latin.

Trebuie spus, de asemenea, că secvența *plină de dar* din *Mineiul* de la Râmnic apare în nenumărate alte locuri din slujba Bunevestiri, nu doar în troparul Sărbătorii (spre exemplu, la Vecernia Bunevestiri, în stihirile 1, 2 și 3 de la Litie, la *Slava...* Litiei, precum și la troparul Născătoarei).

Cât despre *Mineiul* de la Cernica (1930), deși în troparul Bunevestiri citim «Bucură-te, *cea plină de dar*», la slujba zilei de 7 mart., la *Sedealna* Născătoarei de după cântarea a III-a a Canonului Utreniei, se află secvența: «Bucură-te, *cea plină de daruri!*» Aici trebuie făcută precizarea că în originalul slavon nu este *obradovannaa*, așa cum am mai arătat, ci *blagodatnaia*, așa cum apare în

¹⁴⁶ Aceasta este o alcătuire psaltică, deci o transpunere pe note a unui text liturgic.

Mineiul de la Buzău (1698), la ziua de 7 mart.: «Raduișe *blagodatnae* Gospodi stoboiu». Același *Minei* are aceeași formulă pentru troparul zilei de 9 dec.. În schimb, în aceeași serie a *Mineielor* de la Buzău, cel pentru luna febr., la troparul Întâmpinării Domnului (2 febr.), putem citi: «Raduișe *obradovannaię*», ceea ce arată că inclusiv în spațiul liturgic slavon funcționau două variante ale transunerii slavone a gr. *κεχαριτωμένη*. Termenul *obradovannaa* credem că a funcționat însă liturgic înainte de *blagodatna(i)a*, așa cum putem observa și în *Sbornicul*¹⁴⁷ lui Coresi (1580), pentru ziua de 25 mart., în troparul Bunevestiri, ca și la stihira *Slavei...* de la *Doamne, strigat-am*: «raduișe *obradovannaa*, Gospodi stoboiu». O versiune similară întâlnim și în *Anthologion*-ul slavon de la Râmnic (1706): «Raduișe *obradovannaię* Gospodi stoboiu». În schimb, astăzi, în cărțile de cult din spațiul slavon, termenul *obradovannaa*, deși are un înțeles perceptibil, nu se mai folosește, el fiind înlocuit totalmente de *blagodatnaia*¹⁴⁸.

Troparul Întâmpinării Domnului (2 febr.)

Un alt praznic important al Ortodoxiei, al cărui tropar conține adresarea Arhanghelului *Χαίρε κεχαριτωμένη*, este Întâmpinarea Domnului. Textul troparului se regăsește atât în *Mineiele lunii februarie*, cât și în *Ceasloave*.

- Ciasloveț Sibiu 1696: «Bucură-te Fecioară *prea bucurată*, Născătoare de Dumnezeu [...]»
- Minei febr. Râmnic 1779: «Bucură-te *ce ești cu dar dăruită* Născătoare de Dumnezeu Fecioară [...]»
- Ceaslov Iași 1797: «Bucură-te *cea plină de dar* [...]»
- Minei febr. Buda 1805: «Bucură-te *ceea ce ești cu dar dăruită* [...]»
- Ceaslov București 1806: «Bucură-te *cea plină de dar* [...]»
- Ceaslov Iași 1835: «Bucură-te *cea plină de Daru* [...]»
- Minei febr. Neamțu 1847 / București 1852 / Sibiu 1853 / București 1893 / Cernica 1929: «Bucură-te *ceea ce ești cu dar(u) dăruită* [...]»
- Orologiu București 1896: «Bucură-te *cea plină de har* [...]»
- Ceaslov București 1908/1922: «Bucură-te *cea plină de Dar* [...]»
- Noul Idiomelar 1933: «Bucură-te *cea plină de dar* [...]»
- Ceaslov București 1945/1973/2001: «Bucură-te *cea plină de dar* [...]»
- Minei febr. București 1967 / Alba Iulia 2001: «Bucură-te, *ceea ce ești plină de har* [...]»

În acest caz, al troparului Întâmpinării Domnului, concurența între *dar* și *har* este aceeași ca pentru troparul Bunevestiri. Diferențele se arată în cazul *Mineilor* mai vechi – anterioare înlocuirii, în spațiul ortodox, a termenului *dar*

¹⁴⁷ *Sbornicul*, între cărțile de cult slavone, este echivalentul *Mineiului*.

¹⁴⁸ Acest fapt ne-a fost confirmat de Aneta Dimitrova, de la Universitatea din Sofia, de Elmira Nam, absolventă a Universității din Münster, și de Georgi Doncev, absolvent al Universității din Veliko Târnovo.

prin *har* –, care, fără excepție, păstrează formula mai veche, *cu dar dăruită*, în timp ce aceleași *Mineie*, în cazul troparului Bunevestiri, așa cum am văzut mai sus, propun sintagma semilatinizată *plină de dar*. Acest lucru este explicabil prin faptul că, în cazul unei diortosiri care nu recurge neapărat la textul original, este cunoscut și de la sine înțeles că troparul Bunevestiri conține salutul Arhanghelului *Χαίρε κεχαριτωμένη*, în timp ce nu toți știu și cu atât mai puțini se așteaptă ca troparul Întâmpinării Domnului – un „Praznic Împărătesc”, adică în cinstea Mântuitorului – să conțină aceste cuvinte, asociate cu evenimentul Bunevestiri și deci cu persoana Maicii Domnului¹⁴⁹.

Axionul Învierii

După cum am menționat deja mai sus, Axionul Învierii, cunoscut cu *incipit*-ul «Îngerul a strigat...», are parte, în cadrul comunității ecleziale ortodoxe, de o largă popularitate, prin faptul că varianta lui cântată, cea pe glasul al III-lea, în alcătuirea lui Varlaam Protosinghelul (vezi *infra*, versiunea din CSL 1999), a devenit o cântare pascală binecunoscută, de o popularitate similară troparului pascal «Hristos a înviat din morți [...]». Iată suita de variante ale echivalențelor gr. *κεχαριτωμένη* din cadrul Axionului Învierii, în succesiunea lor aproximativă, de la primele atestări până în prezent:

- Ciasloveț Sibiu 1696: «Îngerul strigă *cei încunjugurate de bucurie* [...]»
- Penticostar București 1743: «Îngerul au strigat *cei pline de daruri* [...]»
- Antologie Neamț 1840¹⁵⁰: «Îngerul au strigat *cei pline de Daruri / Dar* [...]»
- Penticostar Neamțu 1848: «Ângerul au strigat *cele pline de Daru* [...]»
- Idiomelar Suceveanu 1857/1997: «Îngerul a strigat *cele pline de dar* [...]»
- Utr.-Lit. Buzău 1892¹⁵¹: «Îngerul a strigat *cei pline de daruri* [...]»
- Penticostar București 1899: «Ângerul a strigat *cei pline de dar* [...]»
- Penticostar București 1905/1912/1953: «Îngerul a strigat *cei pline de dar* [...]»
- Slujba Învierii 1941¹⁵²: «Îngerul a strigat *cele pline de dar* [...]»
- Penticostar București 1973/1988/1999: «Îngerul a strigat *cele pline de dar* [...]»
- CSL 1999¹⁵³: «Îngerul a strigat *către cea plină de daruri* [...]»

¹⁴⁹ În mod obișnuit, troparele fac referire și sunt construite în baza unui dialog cu sau despre persoana centrală a Sărbătorii respective. În cazul de față, atunci când cântăm *Χαίρε κεχαριτωμένη* la Sărbătoarea Întâmpinării Domnului, adresarea se face către Maica Domnului, chiar dacă troparul conține referiri la «Soarele Dreptății, Hristos, Dumnezeuul nostru», «Cel Care ne-a dăruit nouă și Învierea». După știința noastră, este unicul tropar cu această structură.

¹⁵⁰ Este o partitură cu muzică psaltică, alcătuită de Nectarie Frimu, unul din cei mai cunoscuți psalți români.

¹⁵¹ Este vorba, de asemenea, de o carte cu psaltichie, în alcătuirea lui Ioan Zmeu.

¹⁵² Carte de strană, cu notație psaltică.

- Catavasier București 2005: «Îngerul a strigat *celei pline de dar* [...]»
- Sfintele Taine și Ierurgii 2007¹⁵⁴: «Îngerul a strigat *către cea plină de daruri* [...]»

Față de celelalte locuri pe care le-am analizat până acum, în cazul Axionului Învierii nu am găsit nici o versiune care să aibă varianta *plină de har* sau care să folosească, într-o sintagmă sau alta, termenul *har*. Acest lucru este o dovadă în plus că apariția, în sec. al XX-lea, în cărțile de cult a termenului *har* sau a sintagmei *plină de har* nu reprezintă o traducere propriu-zisă, ci o adaptare, o diortosire în interiorul limbii române care nu s-a produs peste tot. În plus, remarcăm o nouă scindare între cărțile bisericești oficiale recente – care mențin sintagma *plină de dar*, consacrată încă de la cumpăna veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea – și versiunea cântată și răspândită în popor, consemnată de cărțile cu notație muzicală. Este de presupus că, în procesul de editare al noilor cărți de cult, nu s-a ținut seama de cărțile de psaltichie.

Axionul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare

- Octoih Antim Tîrgoviște 1712: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de dar* toată făptura, soborul îngeresc și neamul omenesc [...]»
- Lit. Antim 1713: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de dar* toată făptura: soborul îngeresc și neamul omenesc [...]»
- Lit. Rîmnic 1733: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de dar* toată făptura [...]»
- Lit. Blaj 1756: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de dar* toată făptura [...]»
- Lit. Sibiu 1798: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de Dar* toată făptura [...]»
- Lit. Chișinău 1815: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de Dar* toată făptura [...]»
- Heruviko-Kinonikar (Anton Pann) București 1847¹⁵⁵: «De tine se bucură *ceea ce ești plină de dar / daru* [...]»
- Lit. București 1855: «De tine se bucură *ceea ce ești plină de daru* [...]»
- Utr.-Lit. Buzău 1892: «De tine se bucură, *ceea ce ești plină de dar / daruri*, toată făptura [...]»
- Lit. București 1921: «De tine să bucură *ceea ce ești plină de dar* [...]»
- Lit. Cernica 1927: «De tine se bucură *ceea ce ești plină de Dar* [...]»

¹⁵³ Această carte de strană, în notație psaltică și liniară, este ediția cea mai răspândită după care se cântă în bisericile românești. Toate cele trei variante ale Axionului Învierii – pe glasul I (Macarie Ieromonahul), III (Varlaam Protosinghelul) și V (Nicolae Lungu) – folosesc această sintagmă, *plină de daruri*. Cea mai populară însă este cea compusă de Varlaam Protosinghelul.

¹⁵⁴ Carte de strană, cu notație psaltică, editată sub egida Asociației Nectarie Protopsaltul.

¹⁵⁵ O alcătuire pe muzică psaltică, în compoziția lui Anton Pann.

- Lit. strană 1925/1991¹⁵⁶: «De tine se bucură *ceea ce ești plină de dar* [...]»
- CSL 1999: «De tine se bucură, *ceea ce ești plină de dar*, toată făptura [...]»
- Catavasier București 2005: «De tine se bucură, *ceea ce ești plină de dar* [...]»

Observațiile de mai sus referitoare la Axionul Învierii și introducerea termenului *har*, respectiv a sintagmei *plină de har* în cărțile de cult ortodoxe sunt valabile și pentru Axionul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, cunoscut psalților cu *incipit*-ul «De tine se bucură...»

Alte ocurențe

În mod nesistematic, am dat și peste alte texte care conțin epitetul mariologic *κεχαριτωμένη* în diferite transpuneri românești. Consemnăm patru dintre acestea, fără alte comentarii, urmând să includem observațiile asupra lor în secțiunea concluziilor:

- Triod București 1897/1986: Ce te vom chema? O, *ceea ce ești cu dar dăruită?*
- Triod București 2000: Ce te vom numi, *ceea ce ești cu har dăruită?*
- Catavasier 2005 (Mărimurile Utreniei la Bunavestire): Glasul arhanghelului strigă ție, preacurată: Bucură-te *cea plină de har*, Domnul este cu tine.
- Catavasier 2005 (*Și acum...* după Mărimuri): Bucură-te, *ceea ce ești cu dar dăruită*, Marie, Domnul este cu tine, zicând: și prin tine cu noi.

Concluzii asupra echivalențelor românești ale epitetului κεχαριτωμένη din textele imnografice

Înainte de a revedea ansamblul prezenței epitetului *κεχαριτωμένη* în cărțile liturgice românești, facem precizarea că, spre deosebire de alcătuire imnografice bizantine, diferitele ediții românești ale textelor care ar fi trebuit să fie imnografice nu sunt neapărat alcătuirii imnografice. Componenta prozodică specifică acestui gen literar lipsește din majoritatea edițiilor cărților de cult românești. Iată ce apreciază Nicolae Cartoian despre faptul că partea imnografică propriu-zisă din *Mineiele* de la Buzău (1698) nu a fost tradusă de Radu Greceanu:

„În Mineiul tradus de Radu Greceanu *s-au păstrat* însă imnurile (icoasele, irmoasele și condacele – care în originalul grec sînt în versuri, pentru a fi cîntate) *în limba slavonă*, deoarece traducerea lor era legată de o problemă de ordin muzical. Ritmul versificației, cerut de necesitățile melodiei bi-

¹⁵⁶ Este vorba de o carte de strană, conținând cântările Sfintei Liturghii, alcătuită de Ion Popescu-Pasărea, reeditată întocmai în anul 1991.

sericești – care trebuia să rămână neschimbată – nu era ușor de iscodit în limba română¹⁵⁷.

În plus, edițiile cele mai recente *Liturghierului*, *Triodului*, *Octoihului*, *Mineielor*, *Ceaslovului* etc. par a fi diortosite în limitele unei autonomii textuale strict românești, fără raportare (completă) la vreun original, fie el grecesc sau slavon.

Raportându-ne la începuturile literaturii române, sintagmele *Ciaslovețului* de la Sibiu care au în componență ideea de „bucurie” – arătând, prin aceasta, preluarea slavonescului *obradovannaa*, filiație pe care o putem asocia și cu *Bucură-te*, *bucurată* din *Tetraevanghelul* lui Coresi (vezi *supra*) – nu și-au găsit receptarea în cărțile bisericești ortodoxe ulterioare. Avansăm chiar ipoteza că aceste sintagme, *preabucurată* și *încungiurată de bucurie* nici nu au fost folosite efectiv în cult, de vreme ce poporul și clerul, cel puțin până la Antim Ivireanul, erau oricum reticenți la ideea înlocuirii formulilor liturgice slavone cu cele în limba română.

Tindem mai degrabă să credem că traducerea prin *dăruiță* / *cu (bun) dar dăruiță* era în uz liturgic în sec. al XVII-lea, dar nu și în inmografie, pentru care se foloseau cu precădere textele slavone. Prezența acestor sintagme – a căror sursă este, fără îndoială, sl. *blagodatnaia*, ca intermediar al gr. *κεχαριτωμένη* – în literatura biblică cu uz liturgic a putut constitui baza unor „reminiscente” din literatura inmografică. Doar astfel se poate explica prezența secvenței *ceea ce ești cu dar dăruiță* în *Mineiul lunii februarie* de la Rîmnic (1779), în *Ceaslovul* de la Rîmnic (1781), iar apoi în suita de *Mineie ale lunii februarie* de la Buda (1806), Neamțu (1847), București (1852), Sibiu (1853), București (1893), Cernica (1929), în *Triodul* de la București din 1897 și retipărit în 1986, sau chiar în *Catavasierul* din 2005, în condițiile în care aceleași cărți atestă în cantități masive prezența sintagmei *plină de dar* sau chiar *plină de daruri* (vezi *infra*). De asemenea, sintagma străveche a supraviețuit chiar și după înlocuirea lui *dar* prin *har*, în sec. al XX-lea, în cadrul unui proces de diortosire succesivă, formându-se astfel hibridul *cu har dăruiță* (*Liturghierul* Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, în edițiile din 1967, 1974, 1980 și 1987, sau în *Triodul* din 2000), care ar fi, de altfel, o variantă bună de traducere a lui *κεχαριτωμένη*.

Desigur, sintagma cea mai răspândită în inmografia românească este *plină de dar*, iar ea consacrată în spațiul liturgic prin tipărirea cărților de cult ale lui Antim Ivireanul, fiind preluată din literatura biblică, și nu o traducere propriu-zisă. Așa cum am văzut însă, inmografia românească a dezvoltat un plural, *plină de daruri*, chiar la începutul veacului al XVIII-lea, iar formula nu numai că s-a menținut ca atare până astăzi, dar a fost fixată pentru cântări bisericești pre-

¹⁵⁷ N. CARTOJAN, *Istoria...*, p. 398.

cum *Îngerul a strigat...* (Axionul Învierii), adânc înrădăcinată în mentalul colectiv al participanților la cultul ortodox, ca și sintagma de proveniență, *plină de dar*.

O dată cu înlocuirea lui *dar* prin *har* în spațiul liturgic, a fost înlocuită și sintagma *plină de dar* prin *plină de har*. Același mecanism a antrenat formulări barbăre și total imprecise din punct de vedere doctrinar precum *plină de haruri* (*Orologiul* din 1896, *Ceaslovul* din 1945), transformate din mai vechea secvență *plină de daruri*.

Mai rămân de observat câteva **aspecte generale** importante legate de textele imnografice, valabile, desigur, pentru epitetul mariologic care în greacă a fost formulat prin participiul *κεχαριτωμένη*.

Procesul de diortosire a cărților de cult, în a doua jumătate a sec. al XX-lea, este inconsecvent: același *Catavasier*, bunăoară, atestă trei variante diferite, doar una din ele exprimând intenție editorială, celelalte două fiind scâpări: *plină de har / plină de dar / cu dar dăruită*.

Acest proces de diortosire nu ține cont de vreun original, ci este un proces intrinsec versiunilor românești, suficiente sieși. Este adevărat, se observă o încercare de regrecizare a textului, prin adoptarea termenului *har*, dar înlocuirea este aplicată în mod mecanic, astfel încât este afectată și sintagma *plină de dar*, care, în structura ei, nu este de sorginte grecească, nici slavonă, ci latină.

Nici impunerea sintagmei *plină de dar*, cu dezvoltarea ei *plină de daruri*, nu a fost totală, întrucât, în ciuda acestei înnoiri, sintagma mai veche *cu dar dăruită* a putut răzbi până astăzi, preț de mai bine de două veacuri.

Se remarcă o anumită scindare de limbaj în interiorul cărților liturgice editate mai recent, cele cu tendințe înnoitoare, și versiuni răspândite în popor, consemnate de cărțile de psaltichie.

Ceea ce este însă demn de subliniat este faptul că atât sintagma *plină de dar*, cât și sora ei mai mică, *plină de daruri*, deși inițial specifice unui spațiu liturgic străin și chiar dacă nu redau cu exactitate gr. *κεχαριτωμένη*, au fost asimilate total de imnografia vie a cultului răsăritean românesc, astfel încât putem spune despre ele că funcționează din punct de vedere liturgic.

Nu același lucru se poate afirma și despre sintagma *plină de har*, care, deși este promovată în cărțile bisericești, și chiar în cuvintele pastorale¹⁵⁸, nu a fost (încă) receptată de obștea liturgică.

Concluzii generale și câteva încercări

După ce am urmărit varietatea echivalărilor românești ale gr. *κεχαριτωμένη* și am urmărit distribuția lor pe epoci, atât în literatura biblică, cât și în imnografia bisericească ortodoxă, putem desprinde câteva concluzii sau,

¹⁵⁸ Vezi, de exemplu, predica Patriarhului Daniel la praznicul Bunevestieri din anul 2012: <http://www.ziarullumina.ro/articole;1188;0;70256;0;Buna-Vestire—inceputul-mantuirii-noastre.html>.

cel puțin, câteva noi indicii pentru viitoare concluzii. Unele aprecieri privesc strict evoluția în limba română a acestor echivalări, altele se referă la chestiuni adiacente, dar care explică formulările românești legate de *κεχαριτωμένη*. Începem cu cea de-a doua categorie.

Redimensionarea criticii textuale biblice

Istoria transmiterii textului, sau mai bine zis, a textelor nou-testamentare, atât grecești, cât și latine, necesită investigații suplimentare. Cazul versetului *Lc 1, 28* în relație sau nu cu *Lc 1, 42*, deși lucrurile par tranșate în critica textuală apuseană legată de acest verset, arată, cu instrumentele specifice înseși acestei metodologii, că lucrurile sunt departe de a fi lămurite. Dimpotrivă, datele pe care le-am prezentat vin mai degrabă să infirme siguranța cu care critica textuală apuseană susține că partea a doua a versetului *Lc 1, 28* din textul recept este un adaos, preluat de la *Lc 1, 42*. De asemenea, după ce am observat interdependența textului biblic și a celui imnografic – pe de o parte, receptarea textului biblic în imnografie, pe de alta, susținerea, respectiv menținerea unor formule sau termeni în limbajul biblic, prin fixarea lor în cel imnografic, proces susținut, la rândul lui, de psaltichie –, ne putem întreba dacă nu cumva critica textuală apuseană nu ar trebui să recurgă și la (sau mai mult la) variantele imnografice, atunci când se stabilește textul critic al cărților biblice.

„Χαίρε” – formulă de salut

O altă concluzie de ordin secundar (față de obiectivele studiului de față) este că verbul *Χαίρε* de la *Lc 1, 28* este o formulă de salut, acest lucru fiind confirmat și de termenul deictic *ad hoc* din versetul următor: *ἀσπασμός*. Aceasta nu înseamnă că, în mod automat, imnografia bizantină îl preia ca atare. Cum jocul de cuvinte este un *topos* al imnografiei bizantine, nu excludem posibilitatea – iar la o primă vedere, fără a ne fi propus o investigație amănunțită, se pare că este chiar o realitate – ca în diferitele utilizări imnografice *Χαίρε* să capete și alte dimensiuni retorice.

„Κεχαριτωμένη” în limba română

Despre echivalențele limba română ale gr. *κεχαριτωμένη*, putem afirma că, la începuturile literaturii române bisericești, biblice sau liturgice, nu există o raportare directă la acest termen grecesc. Versiunile după care a fost făcută traducerea sunt slavone (*obradovannaa* și *blagodatnaia*), iar la un moment dat, în sec. al XVII-lea, a fost inventată sintagma *plină de dar*, după lat. *gratia plena*. Un singur caz, cel al Noului Testament de la Bălgrad, atestă un alt original latin, *gratis dilecta*, echivalat prin sintagma *în dar îndrăgită*, nereceptată nici în literatura biblică ulterioară, nici în spațiul liturgic.

Cea mai veche sintagmă echivalentă atestată este cea din *Tetraevangelul* lui Coresi (*bucurată*), manifestând dependența față de varianta slavonă *obradovannaa* (radicalul *rad* – „bucurie”), ca și versiunile surori din *Ciaslovețul* de la Sibiu (1696): *prea bucurată* sau *ceea ce ești încunghiurată de bucurie*.

În spațiul imnografic românesc, avem motive să credem că variantele din *Ciasloveț* nu au fost receptate, în concurența lor cu sintagma pe care o întâlnim în *Cazaniile* de la mijlocul sec. al XVII-lea, și anume *ceea ce ești cu bun dar dăruită*, dependentă, fără umbră de îndoială, de slavonescul *blagodatnaia*. Folosirea acestei expresii în *Cazanii* și apoi în *Evanghelia* de la finele sec. al XVII-lea a făcut posibilă preluarea ei și în imnografie, în varianta (*ceea ce ești*) *cu dar dăruită*, în concurență cu sintagma *plină de dar*. Această afirmație legată de preluarea expresiei *cu dar dăruită* în imnografie are un grad de nesiguranță, în sensul că este posibil ca sintagma să fi preexistat textelor biblice, în textele liturgice, caz în care vorbim de menținerea ei în imnografie. Totuși, o atare ipoteză, în afara faptului că nu dispunem de date pentru a-i verifica validitatea, are puține șanse să fie adevărată, întrucât este de presupus că textele imnografice propriu-zise din spațiul românesc de până la finele veacului al XVII-lea erau cele slavone¹⁵⁹.

În orice caz, expresia *cu dar dăruită* este prezentă în imnografia românească din sec. al XVII-lea și de mai târziu, reminiscențe ale utilizării ei putând fi observate și în cărțile de cult cele mai recente.

Nu știm în ce măsură versiunile neoprotestante de la cumpăna secolelor al XIX-lea și al XX-lea care atestă expresia *Bucură-te dăruită* au preluat această expresie din versiunile imnografice amintite sau au dezvoltat o traducere proprie, pe baza textului grecesc. Este limpede că toate versiunile neoprotestante se folosesc în mare parte de vocabularul edițiilor biblice preexistente, chiar dacă încearcă o vădită tendință de neologizare a limbajului, dar, în cazul de față, sintagma curentă în versiunile biblice era *plină de dar* și este puțin probabil ca traducătorul (Nitzulescu) să fi avut sub ochi tocmai ediția *Evangheliei* de la București, din anul 1982, sau *Paremiarul* lui Dosoftei, acesta din urmă consemnând deja expresia *Bucură-te dăruită*. Este deci de presupus fie că Nitzulescu a tradus în mod autonom gr. *κεχαριτωμένη* prin *dăruită*, fie că va fi preluat această echivalare din imnografia existentă.

Promovarea de către Biblia lui Șerban a expresiei *plină de dar*, formată în veacul al XVII-lea pe calapod latin, a făcut ca ea să fie preluată și în cărțile de cult ale Sf. Antim Ivireanul la începutul veacului al XVIII-lea. O dată cu această lansare în spațiul liturgic, expresia *plină de dar* intră în arsenalul terminologic al limbajului bisericesc canonizat, iar această canonizare este întărită prin preluarea ei în psaltichia românească, în detrimentul sintagmei concurente *cu dar dăruită*.

¹⁵⁹ Vezi cazul *Mineielor* de la Buzău (1698), ale căror texte imnografice sunt aceleași versiuni preluate din vechile *Sbornice*.

Totodată, am putea spune concomitent cu acest proces de impunere liturgică a expresiei *plină de dar*, se produce și o dezvoltare a sintagmei, facilitată de polisemia cuvântului *dar* în slavonă și în română – cumulând semnificațiile exprimate în greacă prin *χάρις, χάρισμα* ș.a. – sub forma *plină de daruri*. Este o creație pur românească, neavând vreun corespondent în alte limbi, și este posibil ca rațiunile acestei dezvoltări frazeologice să fie (și) de ordin prozodic, în contextul compozițiilor muzicale psaltice. Cel puțin într-un caz, acela al Axionului Învierii pe glasul al 3-lea, expresia *plină de daruri* devine una canonizată prin fixarea în registrul muzical. Procesul nu este nou și nu trebuie să ne mire, dacă ne gândim la fixarea și perpetuarea, secole de-a rândul, a unor expresii homerice „înțepenite” în calapodul prozodic al hexametrelui dactilic.

Dacă spațiul biblic a putut impune o expresie care să devină epitetul mariologic de referință în literatura imnografică (*plină de dar*), tot spațiul biblic, dar de această dată neoprotestant, încearcă o altă înnoire terminologică, preluată apoi destul de târziu de o parte a imnografiei: înlocuirea termenului *dar* (slavonism) prin *har* (grecism). Încercarea de a impune termenul *har* mai avusese o dată loc, la sfârșitul veacului al XVII-lea, prin Dosoftei, el însuși fiind inconsecvent în redarea gr. *χάρις*, dar această încercare nu a avut ecouri, nici în spațiul biblic, nici în cel liturgic. Faptul este explicabil și prin aceea că încă nu se fixase o terminologie specifică a cultului bisericesc în limba română, traducerea imnografiei fiind abia atunci la început. Înlocuirea lui *dar* prin *har* s-a produs deci în edițiile neoprotestante din sec. al XIX-lea, antrenând, desigur, și preschimbarea expresiei *plină de dar* în *plină de har*, sau reevaluarea gr. *κεχαριτωμένη*. Astfel, apar primele încercări de a traduce efectiv gr. *κεχαριτωμένη*, în mediul neoprotestant¹⁶⁰, cu evidente accente confesionale, de tipul expresiei *căreia ți s-a făcut mare har*, străine înțelegerii ortodoxe sau romano-catolice a epitetului mariologic și a haritologiei.

Versiunile ortodoxe, atât biblice, cât și liturgice, nu s-au lăsat influențate de noutatea înlocuirii termenului *dar* prin *har* până relativ târziu, la jumătatea sec. al XX-lea, când, sub presiunea teologiei academice, ea însăși întemeiate pe calapoduri apusene, încep și ele un proces de *aggiornamento* terminologic. Procesul acesta nu a fost unul unitar și cuprinzător, ci a vizat în primul rând textele biblice, începând cu *Evanghelia* din 1964 *sqq.*, respectiv cu Biblia sinodală din 1968 *sqq.* Doar parțial și sporadic apare termenul *har* și în cărțile de cult, alături de expresiile mai vechi precum *plină de dar*, *plină de daruri*, sau chiar *cu dar dăruită*. Desigur, procesul de diortosire a continuat și continuă până astăzi, astfel încât diferitele ediții succesive ale cărților de cult din spațiul ortodox adaugă din ce în ce mai multe ocurențe ale expresiei *plină de har*, înlocuind-o pe cea veche, *plină de dar*. Caracteristicile acestui proces de diortosire – un proces de

¹⁶⁰ În contrast, nici una din traduceri sau diortosiri ortodoxe moderne, atât în literatura biblică, cât și în cea liturgică, nu se raportează la vreun original „bizantin”, nici grecesc, nici slavon.

birou – sunt însă: 1) inconsecvența înlocuirilor; 2) lipsa de comunicare cu ceea ce se petrece efectiv în spațiul liturgic, unde putem vorbi de o canonizare și de o fixare prin psaltichie a anumitor termeni și expresii; 3) lipsa raportării integrale¹⁶¹ la un original de factură bizantină – grecesc sau slavon.

Înlocuirea lui *dar* prin *har* a dat naștere, în literatura imnografică, și la hibridi precum *plină de haruri* sau *cu har dăruită*: prima dintre ele – pe care am califica-o, alături de *inhăruită* (B. Iași 1871), un barbarism – este ajustarea acelei dezvoltări proprii imnografiei românești, și anume *plină de daruri*, în timp ce a doua – o potrivire fericită, deși involuntară și fără să funcționeze efectiv în cadrul cultului ortodox – constituie ajustarea celei mai vechi expresii imnografice românești legate de *κεχαριτωμένη*, și anume *cu (bun) dar dăruită*.

În ansamblu, remarcăm, pentru spațiul românesc, o varietate și o expunere în paralel a expresiilor mariologice care-și au rădăcina în adresarea Arhanghelului de la *Lc* 1, 28, în timp ce originalul grecesc nu cunoaște variații.

Tot în ansamblu, remarcăm că, în evoluția echivalențelor românești ale gr. *κεχαριτωμένη*, versiunile din spațiul liturgic au fost influențate de versiunile literaturii biblice, cu toate că, în general, pentru spiritualitatea răsăriteană, textele liturgice joacă un rol mult mai important decât Biblia¹⁶², ele fiind expresia cultică prin excelență.

În fine, observăm că există, astăzi, o scindare între versiunile funcționale liturgic din imnografia românească, pe de o parte, și versiunile biblice, respectiv versiunile înnoitoare propuse în cărțile de cult (sub presiunea teologiei academice), pe de altă parte. Această scindare este acutizată de fixarea versiunilor imnografice în calapoduri prozodice ale psaltichiei bizantine arhicunoscute obștii credincioșilor activi, precum și de faptul că teologia academică românească nu comunică sau comunică prea puțin cu această zonă a imnografiei, purtându-se mai degrabă pe valul tendințelor academice din Apus, care este și *alma mater* a teologiei academice românești.

Funcționalitatea textului liturgic în spațiul răsăritean

Ceea ce urmează să afirmăm aici nu are neapărat caracterul unei concluzii, ci mai degrabă al unei nedumeriri și al unei invitații la reflecție și cercetare suplimentară. Am semnalat mai sus, legat de troparul Litiei, că imnografia cumulează informații din diverse părți ale Scripturii, în vederea exprimării unui adevăr anistoric. Secvențe vetero-testamentare sunt puse alături de secvențe

¹⁶¹ Practic, se produce câte o ajustare sporadică, cu raportare la textul grecesc, uitându-se, de fapt, că textele acestea, în majoritatea lor, au fost traduse după variante slavone și doar în decursul timpului ajustate, eventual și parțial, după originalul grecesc.

¹⁶² Ne referim aici la Biblie ca la colecția de cărți biblice, nu la textele biblice cu funcționalitate liturgică.

neo-testamentare, sau chiar nebiblice¹⁶³, pentru a alcătui un text poetic, care funcționează ca un mijloc de comunicare directă între credincios și Dumnezeu. Iar un lucru important pentru spațiul răsăritean este faptul că obștea credincioșilor se strânge în jurul actului liturgic, esențialmente euharistic, nu în jurul lecturilor biblice.

Nu știm – sau cel mult intuim¹⁶⁴ – ce anume dă coerență și importanță textului innografic în spațiul răsăritean, prevalent față de cel biblic propriu-zis, dar putem observa că acest tip de text, „viciat” din punct de vedere filologic, funcționează în Biserică, ba încă și cu variații neraportate la doctrina formulată patristic sau la vreun original, cum ar fi *plină de dar / plină de daruri*.

Probleme de metodologie a cercetării

În același sens cu cele semnalate în secvența anterioară, readucem în discuție îndoielile metodologice pe care le-am exprimat la începutul studiului. Pentru a cerceta evoluția unei expresii biblice precum *plină de dar / har / daruri* sau alte variante, chiar și numai privitor la literatura biblică, este problematic dacă examinarea se face exclusiv în succesiunea edițiilor biblice și în contextul istoric al editării lor, fără a lua în calcul: 1) variantele biblice cu uz liturgic; 2) innografia bisericească în care se regăsește termenul sau expresia respectivă. Atâta vreme cât o variantă biblică nu are și o susținere liturgică, chiar dacă varianta biblică a fost preluată în cea spațiul liturgic, și nu invers, se poate ajunge la o disjunctie între două tradiții textuale care, teoretic, merg împreună și se susțin reciproc – așa cum se întâmplă în literatura ecleziastică greacă. Iar în fața acestei disjunctii, dacă cercetătorul tinde să evalueze doar ceea ce se întâmplă în spațiul literaturii biblice, riscă să obțină și să ofere mai departe o imagine falsă despre rolul și însemnătatea textului biblic în spațiul eclezial, mai ales că, de obicei, cercetarea filologică a textului biblic nu se oprește aici, ci se lansează în aprecieri de tip sociologic, de istorie a mentalităților sau chiar cu tentă teologică.

Pentru ca cercetarea teologică neexperimentală – în sens patristic – să ofere o imagine cât mai onestă a ceea ce indică mecanismele ca de ceasornic ale textelor de cult în raport cu textul biblic și pentru ca textul biblic însuși să fie analizat corect atunci când se operează cu noțiuni extralingvistice, credem că

¹⁶³ Este binecunoscut, în acest sens, Antifonul 12 al Deniei din Joia Patimilor: «Acestea zice Domnul către iudei: Poporul Meu, ce am făcut vouă? Sau cu ce v-am supărat? Pe orbii voștri i-am luminat, pe cei leproși i-am curățit, pe bărbatul cel ce era în pat l-am îndreptat. Poporul Meu, ce am făcut vouă? Și cu ce Mi-ați răsplătit? În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet; în loc să Mă iubiți, pe cruce M-ați pironit. De acum nu voi mai răbda; chema-voi neamurile Mele și acelea Mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Duhul și Eu le voi dăruia viață veșnică». Nicăieri în Noul sau Vechiul Testament nu sunt consemnate aceste cuvinte, pe care innograful le pune pe seama lui Hristos.

¹⁶⁴ Probabil că totul este legat de gnoseologia ortodoxă, care se întemeiază nu pe text, nici pe descoperiri textuale, ci pe experiența teologică, pe experiența directă a lui Dumnezeu, teologhisirea fiind rezervată celor aleși, după bunul plac al lui Dumnezeu (cf. *1 Cor 12, 11*).

este necesar apelul la principiile gnoseologiei spațiului în care textele înseși au fost redactate. Odată indicată această gnoseologie ca reper în funcție de care se analizează textul însuși, limbajului bisericesc i se va recunoaște caracterul deictic, așa cum a arătat filologul și teologul grec Stylianos Papadopoulos¹⁶⁵.

Canonizarea lingvistică și jargonizarea – procese specifice limbii literare române bisericești

După cum am văzut în privința termenilor *χάρις* și *κεχαριτωμένη*, textele imnografice bizantine nu prezintă variații față de reperul biblic, iar de o variație terminologică biblică, în privința vocabularului doctrinar – la toate nivelele: hristologic, mariologic, ecleziologic, haritologic etc. – nu se poate vorbi. Inclusiv arsenalul terminologic doctrinar de limbă greacă din literatura patristică este lipsit de variație, cel puțin începând cu sec. al IV-lea. Iar eventualele oscilații anterioare stabilirii unei terminologii trinitare sau hristologice nu vin să înlăture termeni sau expresii biblice consacrate. De aceea, avansăm ipoteza constituirii, în limba greacă, a unui vocabular fix și a unor turnuri gramaticale specifice fixe – proces pe care îl vom numi canonizare lingvistică, întâi biblică, apoi patristică (incluzând-o pe cea biblică), cele două ramuri fiind consolidate în peisajul lingvistic imnografic. Tocmai acest proces de canonizare lingvistică credem că a putut conferi, în literatura ecleziastică greacă, o unitate terminologică de nezdruccinat, care include și jocuri de cuvinte bazate pe pluralitatea de sensuri¹⁶⁶. Aceasta este însă, în momentul de față, doar o ipoteză de lucru, bazată pe faptele observate până în prezent și încă neverificată în mod sistematic. O analiză amănunțită care să confirme sau să infirme această ipoteză constituie următoarea noastră prioritate de cercetare, *Deo volente*.

Mutând discuția în despre o eventuală canonizare lingvistică în interiorul limbii române bisericești, reluăm și amplificăm aici o parte din cele indicate la nota 102 a studiului de față, ținând cont de concluziile de până acum în privința redării în limba română a gr. *κεχαριτωμένη*.

Nu credem că în spațiul limbii române bisericești s-a produs același tip de canonizare lingvistică precum în limbajul bisericesc grec. Întâi de toate, fiindcă literatura bisericească română este o literatură de traducere; în al doilea rând, fiindcă este un proces de traducere preponderent prin intermediul literaturii slavone, ea însăși o literatură eclezială de traducere; în al treilea rând, fiindcă diortosisirile efectuate de-a lungul timpului nu au avut în vedere fie o uniformizare / înnoire în interiorul limbii române, fie ghidarea după un singur original, ci

¹⁶⁵ Stilianos (*sic!*) PAPAPOULOS, *Teologie și limbă. Teologie experimentală – limbă convențională*, trad. rom. de Pr. Constantin Băjău, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, în special capitolele „Limba teologică este semantică și indicativă” (pp. 44-46) și „Limba teologică este convențională, și nu simbolică și absolută” (pp. 47-53).

¹⁶⁶ De pildă, imnografia „se joacă” cu un termen precum *ξύλον* („lemn”), care este atât pomul din mijlocul Raiului, cât și Crucea pe care a fost răstignit Hristos.

s-au folosit de mai multe ediții, în limbi și confesiuni diferite. De aceea, varietatea terminologică în comparație cu unicitatea reperului grec este una considerabilă. Și totuși, în privința expresiei *plină de dar*, am putut remarca amprenta puternică exercitată de cărțile de cult ale lui Antim Ivireanul asupra literaturii imnografice ulterioare, în ciuda unor reminiscențe mai vechi sau a unor înnoiri care au însoțit, sporadic, această expresie lansată în Biblia lui Șerban. Desigur, această canonizare lingvistică nu s-a produs brusc, odată cu tipărirea cărților Mitropolitului georgian, ci procesul este unul complex, în prima jumătate a sec. al XVIII-lea, amplificat și susținut în primul rând în spațiul liturgic. Avem suficiente motive să credem că Biblia lui Micu folosește un limbaj biblico-liturgic deja canonizat, care, la vremea aceea, era limba română literară prin excelență.

Unitatea de limbaj biblico-liturgic nu suferea pe atunci nici o diferențiere de tip confesional. Întâi de toate, în Biserica Romano-Catolică, slujbele aveau loc în limba latină, iar aceasta s-a întâmplat până foarte recent, după Conciliul II Vatican. Practic, singurele texte care ar fi putut să fie diferențiate lingvistic de cele ale ortodocșilor erau cele biblice. Și totuși, nu pot fi observate trăsături lingvistice specifice unei confesiuni sau alteia. Această unitate de limbaj este susținută, în spațiul ortodox, de o bogată creație muzicală psaltică, ceea ce contribuie în mod esențial la fixarea terminologiei utilizate, desigur, păstrând o anumită varietate sinonimică (*e.g.* „scăpare” – „mântuire” – „izbăvire” – *σωτηρία*), așa cum au putut conviețui încă de timpuriu cele două expresii mariologice: *plină de dar* și *plină de daruri*.

Pe măsură ce limba literară nebisericescă evolua – am putea spune de o manieră explozivă –, prin așa-numitul proces de relatinizare sau reromanizare, limbajul bisericesc deja canonizat se izolează din ce în ce mai mult de filonul laic și/sau secular, astfel încât, la începutul sec. al XIX-lea, limbajul bisericesc (încă nediferențiat confesional!) are toate caracteristicile unui jargon, în comparație cu limba evoluată a literaturii nebisericesti și, într-o oarecare măsură, a poporului. Se poate vorbi deci de un proces de jargonizare prin conservare. Este de subliniat, totuși, că această canonizare lingvistică nu înseamnă nicidecum o înțepenire. Dimpotrivă, limbajul bisericesc canonizat a evoluat și el, dar de o manieră mai lentă, într-un ritm independent și indiferent la schimbările din afara spațiului eclezial.

Contrar acestei tendințe, edițiile biblice neoprotestante din sec. al XIX-lea încearcă un *aggiornamento* lingvistic, care avea să se mențină, prin Bibliile lui Cornilescu, până astăzi în spațiul protestant și neoprotestant. Presiunea exercitată din zona protestantă și neoprotestantă asupra teologiei academice de la sfârșitul sec. al XIX-lea a făcut ca o mică parte a acestui *aggiornamento* să se transmită și asupra literaturii bisericești ortodoxe, în special biblice, chiar dacă destul de târziu. Această presiune a activat însă și un instinct de autoapărare a jargonului bisericesc, astfel încât, dacă până în sec. al XIX-lea vorbim de un proces de jargonizare involuntară și neconștientizată, de acum înainte se manifestă o voință expresă de afirmare a identității bisericești inclusiv prin intermediul limbii.

Exact același lucru se petrecuse, de altfel, și cu greaca bizantină, și cu ceea ce avea să se numească în mediul academic „latina creștină”, dacă ar fi să explicăm acest proces strict în limitele socio-lingvisticii, fără apel la teologie.

În ciuda unei înnoiri și a unei racordări la limbajul poporului pe care le doreau reprezentanții cultelor neoprotestante, Bibliile editate sub egida sau în penumbra Societății Biblice Britanice vor apela, vrând-nevrând, la o parte a vocabularului canonizat, fiindcă nu exista altă variantă. Prin urmare, se va naște în sec. al XIX-lea un hibrid lingvistic, care, deși pare să aibă câteva trăsături de jargon, inclinăm să credem că nu este, fiindcă această varietate lingvistică (neo)protestantă propune o perpetuă adaptare la uzul poporului sau la scopul de ordin confesional. În plus, acest uz lingvistic nu are loc decât în spațiul literaturii biblice și, recent, patristice, precum și al teologiei academice. Despre o susținere imnografică nu poate fi vorba.

Între timp, după ce Conciliul Vatican II a decretat liberalizarea ofierii slujbelor în limbile vernaculare, urmează un foarte rapid proces de creare a unui limbaj românesc liturgic specific spațiului romano-catolic, preluat parțial, după dec. 1989, și în mediile greco-catolice. Acest nou limbaj liturgic – care are din start, fiindcă voit, statutul de jargon – conține foarte multe elemente de origine latină, ca sinonime ale unor cuvinte tradiționale: *penitență* – *pocăință*; *misterii* – *taine*; *oficiu* – *slujbă*; *abate* – *stareț*; *adorare* – *închinare*¹⁶⁷. Despre literatura biblică romano-catolică nu putem spune că și-a consolidat deja un limbaj propriu, dar tendința este de a-l acorda la jargonul liturgic deja constituit, cu toate că recursul la unele expresii tradiționale consacrate (de tipul *Bucură-te!*) este inevitabil.

Revenind la literatura bisericească din mediile ortodoxe, se poate remarca o ușoară demarcare a limbajului biblic de cel liturgic, iar amândouă la un loc de limbajul teologiei academice. Putem vorbi astăzi de un jargon liturgic, un jargon biblic, iar în spațiul teologiei academice, de jargoane ale disciplinelor teologice oferite de instituțiile de învățământ teologic: un jargon dogmatic, unul omiletic, un jargon al dreptului canonic etc. Presupunem însă existența și a unui jargon patristic, consolidat prin traduceri patristice ale marilor teologi ai sec. al XIX-lea și care, în mare măsură, ar trebui să consune cu cel dogmatic.

Cert este însă faptul că, actualmente, există două tendințe în ceea ce privește limbajul bisericesc ortodox: pe de o parte, una de conservare a limbajului canonizat, specifică mediilor mănăstirești, grupurilor de psalți și, în general, literaturii duhovnicești; iar pe de altă parte, o tendință de înnoire, manifestată în teologia academică și, parțial, în procesul de editare al noilor cărți de cult oficiale.

¹⁶⁷ Vezi detalii în studiul nostru intitulat „Denominational Translation of Patristic Texts into Romanian: Elements for a Patristic Traductology”, în curs de publicare în *Studia Patristica*, Peeters Publishers, Brepols.

*

În ceea ce privește strict expresiile mariologice analizate, am constatat deja o pluralitate neașteptată în spațiul românesc, care contrastează puternic cu unicitatea gr. *κεχαριτωμένη*, indiferent de genul literar bisericesc în care este utilizat. Iar de acest aspect ar trebui să se țină cont în momentul producerii de noi traduceri sau diortosiri ale versiunilor existente. Cât despre o eventuală sintagmă care să fie acceptată de toate confesiunile, nu credem că acest lucru este posibil acum, în contextul în care s-au format deja cel puțin două jargoane bisericești confesionale și mai ales în contextul unei mariologii și ale unei haritologii diferite la fiecare confesiune în parte.

Summary: «Rejoice, highly favoured one!» Critical and Translation Notes on the Mariological Epithet *Κεχαριτωμένη*

In the present study we tried to analyse the Bible *hapax legomenon* «κεχαριτωμένη» (*Lk* 1, 28) not only from the perspective of its manuscript transmission within the frame of the biblical literature or from a hermeneutical point of view, but also from the perspective of its liturgical integration and use in the Eastern Church. The starting point of our research was the simultaneous existence in the liturgical Romanian actual practice of at least three different equivalents of gr. *κεχαριτωμένη*: *plină de dar* (litt. 'full of grace'), *plină de daruri* (litt. 'full of gifts') and *plină de har* (litt. 'full of grace')¹⁶⁸. Our investigation showed that, from the beginning of the Romanian literature, i.e. from the 16th century onwards, there are more than a dozen of more or less functional Romanian equivalents of this mariological epithet.

In the first part of the present study, we pointed out that the whole verse *Lk* 1, 28 needs to be revisited from the textual criticism perspective. The history of the biblical text transmission is not as clear as presented in the Nestle-Aland critical edition(s) of the New Testament or in Metzger's *Textual Commentary on the Greek New Testament*. In the case of the verse *Lk* 1, 28 in its relation to *Lk* 1, 42, our evidence and perspective raise a question not only over the certainty of the philological solution proposed by the most trusted (in the academic field) New Testament edition, but also over the methodology of the western textual criticism itself. Even within the frame of the same methodology, the most honest answer – from a philological point of view – concerning the “original form” of *Lk*. 1, 28 would be, on the basis of the evidence we dispose of, the acceptance of two textual traditions with equal statute, and not the rejection of the one preserved in the Eastern Church, on the reason that the sequence «εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν» is considered to be an “interpolation”, taken from *Lk* 1, 42. Moreover, if the biblical textual criticism would take into consideration the interdependence between the biblical text and the hymnographical texts – which is a matter of fact in the Eastern thought, spirituality

¹⁶⁸ In Romanian, *har* and *dar* are synonyms in the Church language, with the meaning 'grace' (gr. *χάρις*). But *dar* has also the meaning 'gift' (gr. *δῶρον*).

and liturgical reality – the balance would incline *for* and not *against* the long reading of the verse *Lk* 1, 28.

As a secondary conclusion related to the verse *Lk* 1, 28, we proved that the gr. *Χαίρε* is not “a call for action”, as Răzvan Perșa argues, but a typical Hellenistic salutation formula addressed by the Archangel Gabriel towards Virgin Mary.

The main body of our analysis reviews the main Romanian equivalents of gr. *κεχαριτωμένη*, as they appear in the biblical, but also in the liturgical texts. As for the biblical texts, it was important and relevant to make the difference between the biblical corpora as such (early and modern editions or manuscripts of the Bible and of the New Testament) and the biblical *liturgical* corpora of texts, i.e. biblical texts with liturgical functionality, which are gathered in corpora such as *Evangeliiar* (*Gospel Book*) or *Cazanie* (Gospel fragments with explanations, used with homiletic purposes). The massive presence of gr. *κεχαριτωμένη* in the other liturgical texts, in the *Liturgy* itself, but mainly in the hymnography, called for the investigation of other liturgical books, such as *Horologion*, *Hieratikon*, *Menaia*, *Octoechos*, *Pentecostarion* or Byzantine music collections.

The analysis shows that, at the beginning of the Romanian ecclesiastic literature (be it biblical or liturgical), there is no direct reference to the Greek original. The first Romanian equivalents of gr. *κεχαριτωμένη* are dependent on the Church Slavonic *obradovannaa* and *blagodatnaia*. The most popular equivalent, which is doubtless directly related to sl. *blagodatnaia*, is *ceea ce ești cu (bun) dar dăruită*, or simply *dăruită*. This translation, which is, in our opinion, the closest to gr. *κεχαριτωμένη*, has survived up to nowadays, in many of the liturgical texts. In the second half of the 17th century, the expression *plină de dar* was created, obviously translated from the Latin original *gratia plena*. The Western (mainly Calvinist) influence on the early Romanian ecclesiastical texts is to be seen also in other aspects related to the first printed Romanian biblical corpora. The expression *plină de dar*, created in the biblical domain (perhaps by Nicolae Milescu) and taken over by the famous Șerban’s Bible (1688), spread also in the liturgical texts, supposedly with the influence of Antim Ivireanu’s printed liturgical books, although, as we have already stated, the older expression, *ceea ce ești cu dar dăruită*, continued to be used in many of the liturgical texts. We also advance the hypothesis that somewhere in Antim Ivireanu’s time – in any case at the beginning of the 17th century – a Romanian Church literary language was canonized and continued to be used, with rather small internal adaptations, up to nowadays within the Orthodox ecclesiastical milieu.

In the meanwhile, a new expression in Romanian is created, *plină de daruri*¹⁶⁹, supposedly on prosodic reasons requested by the Byzantine metric.

Later on, from the middle of the 19th century onwards, the New Protestant milieus (specifically the British Bible Society) propose, on one hand, the replacement of the traditional polysemantic *dar* with *har* (closer to gr. *χάρις*), which led automatically to the replacement of the whole expression *plină de dar* with *plină de har*, and, on the other hand, new translations of the gr. *κεχαριτωμένη*, such as Cornilescu’s paraphrase *căreia ți s’a făcut mare har*, which is still used in the Protestant and New Protestant milieus. Hence, a confessional split appeared in the 19th century, after about three centuries of

¹⁶⁹ ‘Daruri’ is the plural of ‘dar’ with the meaning of ‘gift’ (gr. *δῶρον*) or ‘charisma’ (gr. *χάρισμα*), which made possible the integration in the Orthodox liturgical texts of the expression *plină de daruri* with reference to Virgin Mary.

ecclesiastical Romanian language unity. Even in the Transylvanian area, where there were controversies between the Orthodox and Greek-Catholic Churches, there is no evidence of confessional ecclesiastical language up to the second half of the 20th century. The Roman-Catholic Church used the Latin language in the ceremonies until after the 2nd Vatican Council, when the Roman-Catholic (but since then also the Greek-Catholic) milieus have tried to create and to develop an ecclesiastical jargon for themselves, obviously influenced by the Latin terminology and avoiding the traditional ecclesiastical terms and expression, most of them of Slavonic origin, used by the Orthodox Church.

Perhaps under the pressure of the academic theological environment, the word *har*, and consequently the expression *plină de har*, promoted by the Protestant milieus, has been introduced also in the Orthodox texts, from the 2nd half of the 20th century (precisely in 1964) onwards. But this *aggiornamento* of the Orthodox liturgical language has not been made with consistency, so that the older (canonized) expressions *plină de dar* and (in some hymnographical texts) *plină de daruri* are still to be encountered in many places of the liturgical books officially issued in the Romanian Orthodox Church. This bookish unsteadiness is doubled also by the fact that the ecclesiastical corpus did not embrace this innovation. The traditional canonized expressions *plină de dar* and *plină de daruri* are hard to be excluded from the liturgical practice, as long as they are supported by specific music compositions, which are well-known and are constantly sung in the churches by the whole community of believers.

It is difficult (and it was not our purpose here) to outline the theological reasons on the basis of which the liturgical text accepts and promotes “injuries” of the “original” biblical text, such as *plină de daruri* in comparison with *plină de dar* or even with its Greek equivalent *κεχαριτωμένη*. Nevertheless, we are certain of one thing: once accepted by the ecclesiastical corpus, they become liturgically (and hence ecclesiastically) functional.

Dumitru-Mitruț POPOIU

METODA ISTORICO-CRITICĂ ȘI CEA SEMIOTICO-CRITICĂ ÎN CERCETAREA BIBLICĂ GERMANĂ CONTEMPORANĂ

Keywords: *exegesis, intertextuality, textual criticism, semiotics, Biblical studies.*

Abstract

Articolul își propune descrierea unor metode de cercetare în exegeza biblică. Teologia germană, recunoscută la nivel mondial pentru studiile minuțioase, este adepta metodei istorico-critice, ale cărei rezultate surprinzătoare în ceea ce privește istoria creștinismului sunt deseori contestate pentru derapajele repetate. Cercetările axate pe teoria comunicării, propun o metodă alternativă, ce reasează textul biblic în centrul teologiei.

Introducere. Necesitatea unei metode în cercetarea biblică

O limbă străină se învață cu ajutorul unei gramatici, în care sunt notate toate regulile lingvistice urmărite în comunicare de către vorbitorii ei. În mod asemănător, teologia are nevoie de o „gramatică” a ei, care presupune diferite reguli hermeneutice. În înțelesul creștin, „gramatica” Bibliei a fost formulată, pentru prima oară, de către Sfinții Părinți, prin scrierile lor exegetice. Astfel, încă din primele secole sunt cunoscute două metode hermeneutice, anume cea literală, proprie Școlii din Antiohia, respectiv cea alegorică, proprie Școlii Alexandrine. Cu timpul, Sfinții Părinți au început să apeleze la amândouă metodele de studiu biblic, în funcție de cartea cercetată, de scopurile urmărite în comentariul respectiv, dar și în funcție de propriile afinități duhovnicești.

Ideea luterană a apelului exclusiv la textul scripturistic („*sola scriptura*”), care minimaliza rolul tradiției bisericești, era aceea că un cititor obișnuit al Bibliei nu are nevoie de o cultură științifică deosebită, ci mai ales de credință, «căci credința vine din auzire, iar auzirea din cuvântul lui Dumnezeu» (*Rm* 10, 17). „Apostolul neamurilor” nu vorbește despre vreo metodă sau de anumiți pași de urmat în cercetare, ci doar despre credință. Cu toate acestea, lămuririle vin nu din însuși textul, ci din tălmăcirea lui, mai ales în locurile foarte grele de înțeles, iar erorile de înțelegere aduse de teoria că Scriptura se interpretează prin sine însăși sunt vizibile în haosul confesional existent azi în lumea creștină.

Cercetarea biblică modernă în lumea occidentală și-a reconsiderat vizibil poziția, socotind astăzi că scrierile Sfinților Părinți oferă o bază de lucru care nu poate fi ignorată. Cu toate acestea, exegeza nu se poate opri doar la cercetarea

patristică și apelează la metodele hermeneutice utilizate de științele umaniste moderne, pentru a putea ține pasul cu lumea academică de azi.

Prin apelul umanist „*ad fontes*”, prin care se înțelege întoarcerea la ipoteticul creștinism primar ca sursa adevărului revelat, textul biblic trebuie cercetat fără ajutorul tradiției care a înflorit de pe urma lui. Însă un cititor cu adevărat credincios al Scripturii, interesat de aflarea Adevărului și nu de argumentarea propriilor păreri, va căuta întotdeauna să înțeleagă mai bine istoria textului, modul în care el a ajuns până la noi, modul cum a fost interpretat de către alții, apelând la rezultatele oferite de arheologie, istorie, filologie și alte științe auxiliare. În acest fel, textul biblic îi va oferi o perspectivă cu totul nouă, poate de negândit înainte, pe care simpla lectură privată nu o poate aduce. Ajuns la această înțelegere și lăsând la o parte interpretarea pur subiectivă, cititorul Scripturii știe că studiul științific al Bibliei nu este un moft cultural sau literar, ci o necesitate vitală, care nu are un interes politic, ideologic sau de altă natură, ci pur și simplu căutarea Cuvântului vieții. Poate înțelege astfel care este rolul predării religiei ca materie de studiu și pentru ce este nevoie de școli și facultăți de teologie în lumea modernă.

Metode mai vechi și mai noi

Încă de la sfârșitul sec. al XVIII-lea, poetul romantic Novalis observa: «nu există o citire care să fie valabilă universal [...]. Citirea este o operațiune liberă. Ce și când citesc, nu îmi poate impune nimeni»¹. Prin aceasta autorul voia să evidențieze inexistența unei obiectivități exclusive.

Interpretările care se pot da unui text pot fi diverse, însă realitatea, ce anume a simțit autorul în momentul scrierii, ce l-a determinat să scrie într-un anumit fel și ce a dorit să comunice, nu poate ști cu exactitate decât el însuși. Comentariile sunt doar încercări de a reconstrui aceste date, dar garanția că acestea coincid cu realitatea nu poate fi dată de nimeni. S-ar putea spune că, prin posibilitatea multiplei interpretări, potențialul unui text este mult mai mare decât intenția creatorului. Altfel zis, o scriere este nu numai opera celui care a compus-o, ci, tot atât de mult, și a celui care o interpretează, iar creativitatea receptorului poate deveni la fel de importantă precum cea a autorului însuși.

Un volum colectiv referitor la exegeza neotestamentară privită interdisciplinar, apărut la sfârșitul sec. trecut în Germania, enumeră într-o serie de articole metodele de cercetare biblică în teologia biblică protestantă, punând într-o relativă opoziție clasică metoda istorico-critică cu noile curente². Metodele prin care

¹ NOVALIS, „Teplitzer Fragmente”, 79 în: *Werke*, Band 2. *Das Philosophisch-theoretische Werk*, Hans-Joachim Mähl (ed.), Hanser, München, 1978, p. 399.

² Stefan ALKIER, Ralph BRUCKER (eds.), *Exegese und Methodendiskussion*, coll. *Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter* 23, Francke Verlag, Tubingen/Basel, 1998. Pe lângă critica textuală și metoda istorico-critică, sunt amintite exegeza semiotico-critică, socio-

se pot analiza textele sunt diverse, iar fiecare se bazează pe anumite procedee hermenenutice de căpătâi, însă ceea ce au toate în comun este aceea că doresc să îngrădească posibilitățile nesfârșite de interpretare a unui text biblic, stabilind criterii reale cu privire la intenția unui text, astfel încât citirea Scripturii să nu fie un act pur subiectiv.

Între noile și mai vechile metode, fiecare oferind diverse avantaje, teologia germană contemporană preferă încă reprezentativa exegeză istorico-critică, născută în acest spațiu odată cu zorii epocii moderne. Apelul la metoda clasică nu este însă exclusiv. În introducerea volumului amintit, editorul constată nemulțumirea crescândă atât a teologilor din universități, cât și a slujitorilor bisericești cu privire la metoda istorică, aceasta fiind de prea puțin ajutor în Biserică și în școli astăzi³. În contrast cu aceasta, sunt din ce în ce mai căutate metodele exegetice noi, care fac uz de procedeele oferite de științele moderne ale analizei limbajului, iar aici putem numi semiotica, naratologia și *literary criticism*, deja foarte dezvoltate în literatura de specialitate de peste Ocean. Dacă prima este orientată pe istoria dezvoltării unui text, metodele mai noi au în prim plan teoria comunicării, adică dezbat informația pe care un text o oferă, atât din prisma celui care îl scrie, cât și din a celui care îl receptează.

Metoda istorico-critică

Cea mai cunoscută metodă de cercetare teologică în epoca modernă a fost și rămâne în mare măsură și astăzi exegeza istorico-critică, apărută în sec. al XVIII-lea, căpătând popularitate în contextul ortodoxiei protestante, atunci când se considera că studiile biblice universitare trebuie eliberate de influența tradiției bisericești. În sine, metoda nu a fost de la început una neapărat teologică, ci viza interpretarea în general istorică a documentelor, în vederea reconstruirii unei anumite epoci. Astfel, o caracterizare generală a metodei istorico-critice ar fi aceea a unei ramuri a criticii literare care investighează originea unui text vechi, pentru a putea înțelege „istoria din spatele textului”⁴.

Țelul criticii istorice era accesul la presupusul sens original al unui text, iar acest lucru se realiza prin reconstrucția epocii istorice a autorului și a receptorilor originali ai acelei opere. Invers, metoda ajuta și pe un istoric să înțeleagă mai bine o anumită epocă. Concret, un interpret bun al textului biblic trebuia să cunoască foarte bine istoria Israelului și a Imperiului Roman din vremea Mântuitorului și a Apostolilor. Curând, apelul științific al întoarcerii la izvoare, în vogă în sec. al XVIII-lea, a despărțit cercetarea biblică de Biserică, iterând ideea că instituția ecleziastică nu este în măsură să se pronunțe în ceea ce privește adevă-

logică, culturală, teoria structuralistă a narațiunii, arheologia biblică, exegeza feministă, critica ideologică („post-colonial exegese”).

³ S. ALKIER, R. BRUCKER, *Exegese und Methodendiskussion*, pp. IX-X.

⁴ Kendal & Richard N. SOULEN, *Handbook of Biblical Criticism*, revised and expanded edition, Westminster John Knox Press, Louisville, ³2001, p. 78.

rul, pentru aceasta fiind nevoie de specialiști în filologie, istorie și alte științe care aplică metodele cele mai moderne de cercetare.

Încă din vremea în care era intitulată „interpretarea gramaticală și istorică”⁵, metoda urmărea prin procedee specifice – precum: examinarea timpului și locului în care s-a scris, a surselor, a evenimentelor descrise, a datelor, persoanelor, lucrurilor și obiceiurilor menționate ș.a.m.d. – stabilirea originii istorice a unui anumit text. Mijloacele folosite în cercetarea istorico-critică țineau cont îndeosebi de exegeza lingvistică, care se ocupă cu identificarea sensului și evoluția unor termeni, prin procedeele specifice precum sincronia⁶ și diacronia⁷.

Astăzi, în aplicarea acestei metode în studiile biblice, cercetătorii compară textele biblice cu alte scrieri din aceeași perioadă. De exemplu, în cazul cărții *Apocalipsei*, se stabilesc paralele între aceasta și lucrări profetice din spațiul greco-roman și iudaic din secolele I-II. Raportat la textul evanghelic, cercetarea urmărește în special problema relației dintre evangheliile sinoptice și stabilește dacă ar putea exista un izvor comun al acestora. Deseori, aplicarea acestei metode a dus la rezultate greu de acceptat în ceea ce privește forma inițială a unor texte, iar criticismul extrem a ajuns la situația negării realității unor personaje biblice⁸ sau a autenticității unora dintre epistole și a contrazis tradiția bisericească.

⁵ Peter SZONDI, *On Textual Understanding and other Essays*, Manchester University Press, Manchester, 1986, p. 106.

⁶ Definiția din *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998: „ansamblul fenomenelor lingvistice considerate într-o anumită perioadă a istoriei unei limbi”; definiția din *Noul dicționar explicativ al limbii române*, Ed. Litera Internațional, București, 2002: „stare a limbii la un moment dat al dezvoltării ei, considerată ca un ansamblu de fapte ce alcătuiesc un sistem”.

⁷ Definiția din *Dicționarul explicativ al limbii române*: „evoluție, desfășurare istorică a unui fenomen; metodă care studiază evoluția în timp a unui fenomen”.

⁸ Criticismul radical, dezvoltat inițial în școala de teologie din Tübingen, la sfârșitul sec. al XIX-lea, a emis teorii greu acceptabile, precum aceea conform căreia mișcarea promovată de Iisus a avut un caracter politic, ucenicii furându-i trupul și pretinzând Învierea, pentru a putea înființa Biserica și a-și asigura un trai bun. Teoria, preluată apoi de teologii din Amsterdam, s-a transformat într-un adevărat „curent” teologic, intitulat *Școala radicală olandeză*, care a negat realitatea istorică a lui Iisus Hristos. Este de remarcat aici teoria mistificării, propusă de Gustaaf Adolf van den Bergh van Eysinga, într-o lucrare clasică de la începutul secolului trecut, intitulată *Lebt Jesus oder hat er nur gelebt? – frühchristliche Studien* [reed. de Hermann Detering und Frans-Joris Fabri, BoD, Norderstedt, 2011]. Autorul încearcă o paralelă între Hercule și Hristos, afirmând că teologia creștină nu este altceva decât un mit istoricizat. Deși critica radicală a pierdut din forță pe la mijlocul sec. al XX-lea, mișcarea *Radikalkritik* are azi adepți în Germania contemporană. Pe site-ul mișcării, <http://www.radikalkritik.de/>, este inscripționat: *De omnibus dubitandum* („Îndoiește-te de toate”). Cea mai nouă apariție editorială în care se pune la îndoială realitatea Întrupării și vieții Domnului este aceea a pastorului berlinez Hermann DETERING, *Falsche Zeugen: Außerchristliche Jesuszeugnisse auf dem Prüfstand*, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2011. În cuprinsul lucrării, autorul analizează, pe baza metodei istorico-critice, texte ale autorilor antici precum Iosif Flaviu, Tacitus, Pliniu cel Tânăr, Suetoniu și alții, încercând să demonstreze că referirile lor la Iisus sunt neautentice.

că. Critica istorică s-a aplicat, în aceeași măsură, și în cercetarea scrierilor religioase din hinduism, budism, confucianism, precum și a scrierilor descoperite la Marea Moartă, fiind o metodă de cercetare în istoria religiilor, astăzi mai puțin populară.

Evaluatorii clasici ai metodei istorico-critice vorbesc despre patru strategii metodologice, anume *critica textuală*, *a sursei*, *a formei* și *a redacției*⁹, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

Critica textuală reprezintă metoda îndeobște filologică după care se poate reconstrui un text. Această etapă, provenită din studiile filologice, nefiind în sine un proces exegetic, a fost văzută uneori drept o metodă de lucru independentă, care urmărește analiza lingvistică a unui text, fiind utilizată încă din perioada elenistică, astfel că Aristotel ar putea fi considerat primul care alcătuiește un set de mijloace folosite spre a desluși între multiplele versiuni ale *Iliadei* lui Homer. Critica textuală poate fi considerată o premisă filologică necesară oricărui tip de exegeză științifică, pentru că analizează asemănările și deosebirile dintre variantele de manuscrise ale aceluiași text.

La sfârșitul sec. al XVIII-lea, mai mulți critici ai textului biblic au ajuns la concluzia că textul Noului Testament, în forma pe care o avem astăzi, nu ar fi decât o prelucrare a unor scrieri mai vechi. Astfel s-a ajuns la ipoteza existenței unei proto-evanghelii, care ar fi fost folosită apoi de către „compilatorii” pe care astăzi îi numim Evangheliști. *Critica literară* sau *a surselor*, propusă de către aceștia ca procedeu de cercetare, avea în vedere analizarea izvoarelor care stau în spatele unui text biblic dat, iar prin ea se presupunea reconstruirea textului inițial. Nu este vorba despre o interpretare în sensul oferit de istoria literaturii, ci de reconstruirea creației unui text, deosebindu-se între ceea ce aparținea inițial acestuia (așa-numita „tradiție”) și interpolările care s-au făcut mai târziu (așa-numita „redacție”, în contrast cu „tradiția”, prin care se înțelege transmiterea orală a unei istorii)¹⁰ etc. De exemplu, se poate discerne între multiplele redacții, în momentul în care se observă schimbarea timpului povestirii, a temei discuției, atunci când în narațiune apar noi personaje, sau când există „dublaje” în povestire. Stabilindu-se aceste probleme ale textului, cu ajutorul unor manuale de concordanțe se procedează la analiza lexicală a diferitelor pericope, pentru a se încerca reconstituirea textului „originar”. Căutarea acestui ipotetic text pierdut sau alterat prin adaosuri se află în strânsă legătură tot cu încercarea de reconsti-

Altfel spus, neexistând martori externi ai vieții lui Hristos, ar rezulta implicit că Acesta nu a existat, sau nu se poate spune nimic concret despre El. Între alte idei formulate de teologul Detering (în lucrarea *Der gefälschte Paulus: das Urchristentum in Zwielficht*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995) se remarcă identificarea Sf. Apostol Pavel cu Simon Magul, cel care s-a opus lui Petru, iar exemplele ar putea continua.

⁹ Martin MEISER, „Exegese des Neuen Testaments”, în: *Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, 2000, pp. 15-125.

¹⁰ Stefan ALKIER, *Neues Testament*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2010, p. 121.

tuire a creștinismului primar, ca scop de căpătâi al adepților exegezei istorico-critice¹¹.

Chestiunea legăturii dintre sinoptici rămâne până astăzi nedefinitiv soluționată, fiecare ipoteză emisă nereușind să răspundă la toate probleme care se ivesc prin intermediul ei. Critica literară are încă un neajuns, anume acela că nu mai are în vedere textul biblic actual, ci caută reconstituirea unui presupus manuscris pierdut. Nu se mai pun astfel întrebări legate de manuscrisele biblice descoperite, ci de izvoarele pierdute.

Conform criticiștilor Noului Testament de la începutul sec. al XX-lea, o limbă nu se poate înțelege în cuvinte individuale, ci în imagini corelate, adică în genuri de povestire. Asemenea criticii literare, *critica formei* este un procedeu analitic, având în vedere descompunerea textului compact, analizând și sortând fragmentele biblice după anumite genuri (proză, versuri, scrisori, texte de legi, arhive de curte, imne etc.)¹², urmărindu-se cum anume sunt dispuse într-un text. Istoria formei urmărește cum a putut evolua o pericopă, încercând să reconstruiască drumul parcurs de tradiția orală către textul scris („redacția”), iar, în cele din urmă, se separă această „tradiție” de redacție. Opinia că tradiția orală este anterioară celei scrise este pusă însă la îndoială în cercetarea actuală¹³, dar critica formei este importantă și azi în studiul biblic.

¹¹ Pe baza apelului „ad fontes”, se presupune existența unei proto-evanghelii din care s-au inspirat toate scrierile sinoptice. De remarcat este ideea că Marcu ar fi cea mai veche evanghelie (ipoteza împrumutului), datorită textului mult mai redus în comparație cu Matei și Luca; o altă ipoteză, promovată de Herder și Eichhorn, este aceea a celor două izvoare, anume protoevanghelia „Q” (Quelle), care conținea *logion*-uri ale lui Iisus existente în scrierile lui Matei și Luca, respectiv „Deutero-Marcu”, identificată uneori cu evanghelia apocrifă a lui Toma). O a treia ipoteză, propusă de Schleiermacher, era aceea „a fragmentelor”. Potrivit lui, la început au existat povestiri individuale, care au fost apoi adunate de compilatori în Evangheliile pe care le avem astăzi. În fine, așa-numita problemă a locurilor paralele cu Marcu, pe care Matei și Luca le modifică în mod identic, sau *minor agreements*, care pune sub semnul întrebării valabilitatea teoriei celor două izvoare (a se vedea Georg STRECKER [ed.], *Minor Agreements. Symposium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991).

¹² Rudolf BULTMANN (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1921) și Martin DIBELIUS (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen, 1921) împărțeau textele evanghelice în discursuri (aforisme și cuvântări ale Domnului), respectiv texte narative (istorii ale minunilor, texte istorice, legende), însă nu țineau cont de genurile literare existente în perioada scrierii Noului Testament. O alternativă la această împărțire, care, deși complicată, ține cont de această problemă, este oferită de teologul contemporan Klaus BERGER, în lucrarea sa *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Mohr, Tübingen, 2005. Este de remarcat că Dibelius nega existența unor istorii ale minunilor (fiindcă încerca să le explice pe acestea rațional, considerându-le simpli *topoi* ai prediciei creștine), în timp ce Bultmann încadra Învierea în genul literar al legendelor, prin aceasta confirmând rezerva sa în ceea ce privește acest subiect.

¹³ A se vedea lucrarea lui Erhardt GÜTTGEMANN, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: eine methodologische Skizze der Grundlagen problematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, C. Kaiser, München, 1970, pp. 73-76.

Critica redacției și istoria redacției au în vedere sensul unui text, așa cum reiese din reconstrucția rezultată în urma proceselor anterior numite. Acest procedeu sintetic nu mai vorbește despre autori de cărți, ci despre *redactori* și urmărește practic reconstruirea scopurilor redactorului, pe baza datelor care se știu despre acesta, emițând întrebări referitoare la tendințele sale în scriere. În cazul evangheliilor sinoptice, se pot compara textele paralele, observându-se și analizându-se diferențele dintre un evanghelist și altul, în cele din urmă stabilindu-se, de pildă, deosebirea de intenții între autori, stilul compozițional, „teologia” fiecăruia în parte ș.a.m.d.¹⁴

Cercetarea istorico-critică aduce în discuție numeroase probleme care trebuie cercetate: vechimea Evangheliilor, persoana autorilor, preferința pentru un tip sau altul de narațiuni, teologia fiecăruia dintre autorii scrierilor neotestamentare etc. Există însă și o serie de implicații mai puțin fericite ale utilizării acestei metode, anume: nu mai există interes pentru textul întreg al Noului Testament; generalizând metoda, se ajunge la concluzia unei realități uniforme și universale a începuturilor creștinismului, care poate fi accesibilă cercetării științifice prin intermediul procedeelelor descrise mai sus; experiența realității umane contemporane introduce criterii obiective cu privire la ce anume ar fi putut sau nu ar fi putut să se întâmple în timpurile anterioare; evenimentele biblice și naturale sunt interconectate și între ele se poate face o analogie, în detrimentul simplei credințe în minunea dumnezeiască.

Exegeza istorico-critică este intens folosită până astăzi în teologia protestantă germană și nu numai, în contextul în care, prin reconstruirea creștinismului primar, se crede că se pot formula normele singurei credințe creștine valabile. Aceste încercări de „întoarceri la origini” pe cale exclusiv științifică, refuzându-se apelul la tradiția bisericească, au dus la numeroase derapaje teologice amintite mai sus. Aici mai remarcăm faptul că minunile relatate în Scripturi sunt, în cel mai bun caz, interpretate în mod rațional, dacă nu sunt pur și simplu trecute sub tăcere, ca istorisirii necredibile pentru omul modern, iar adevărul Învierii Domnului este deseori tăgăduit¹⁵.

Deși avea inițial scopul de a revoluționa teologia, în realitate, metoda istorico-critică pune bariere cercetării în acest domeniu, fiindcă nu mai lucrează în realitate cu Biblia. Nemaifiind direct interesată de textul scripturistic însuși, metoda renunță tocmai la unul dintre principiile de căpătâi ale protestantismului, anume *sola Scriptura*, în favoarea drumului cu orice preț către originile crești-

¹⁴ R. BULTMANN, în *Die Geschichte der synoptische Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ¹⁰1995, p. 374 sq., este de părere că Marcu, fiind primul care ar fi adunat materialul Evangheliilor, a prelucrat cel mai puțin textul la îndemână, ideologizându-l într-o mai mică măsură, în comparație cu ceilalți sinoptici .

¹⁵ Ernest RENAN (*Viața lui Isus*, Ed. Crater, București, 1990) este un exemplu clasic de autor creștin care a relativizat adevărul Învierii, care devine un adevăr subiectiv, supus credinței pur personale.

nismului, iar într-un asemenea context, scrierile biblice sunt văzute doar ca un material relativ târziu, care oglindește creștinismul primar.

Exegeza semiotico-critică

Studiul Noului Testament nu se poate reduce numai la istoria sa, la identificarea timpului, locului și a contextului scrierii cărților sale, fiindcă astfel se transformă într-o știință adiacentă istoriei, fie ea și a creștinismului. Pentru a face din studiul biblic o teologie vie și aplicabilă, este tot la fel de importantă receptarea contemporană a Scripturii, desigur nescăpându-se din vedere perspectiva receptării sale de-a lungul secolelor. Reconstrucția unui eveniment narat în Scripturi are nevoie de cercetări suplimentare care nu se opresc la restabilirea unor texte ipotetice. Mai degrabă, apelul *ad fontes* ar trebui citit ca reîntoarcerea la ceea ce este deja dat, adică la textul neotestamentar propriu-zis, la care se adaugă și alte scrieri referitoare la el.

Începând cu anii '60 ai sec. al XX-lea, exegeza biblică occidentală, având în vedere neajunsurile aplicării metodei istorico-critice, și-a reconsiderat poziția față de textul biblic, pe care a început să-l analizeze „așa cum este el”, fără a mai face judecăți de valoare în ceea ce privește autenticitatea, veridicitatea sau credibilitatea. Această atitudine nu este în realitate una nouă, ci reprezintă, mai degrabă, o reflexie modernă a conceptului luteran de *sola Scriptura*, apelându-se la mijloacele utilizate de teoriile noi ale literaturii. Cea mai cunoscută metodă exegetică modernă, apărută la începutul sec. al XX-lea în mediul teologic francez și american și abia după Al Doilea Război Mondial și în Germania, face apel la semiotică, o știință a limbajului, pornind de la ipoteza că textul biblic, asemenea oricărui alt text, nu este o simplă înșiruire de semne, fiindcă acestea nu pot fi înțelese izolat. Semioticienii sunt de părere că un text se poate interpreta științific nu numai prin recursul la procedee complicate, împrumutate din critica istorică și literară, ci începând de la simplul act al citirii, care oferă în sine mai multe interpretări. Exegeza semiotică a textului Noului Testament pornește însă nu de la nenumărate ipoteze, ci de la criteriul realității, oferind astfel un răspuns la criticism. Semnele sunt date, iar exegetul caută doar o legătură între acestea, actualizând sensul lor prin actul citirii.

Semn, obiect, interpret

Semiotica pornește de la ideea că orice cuvânt, literă, text etc. reprezintă semne create și folosite de oameni pentru a comunica. Ferdinand de Saussure a dezvoltat la început o semiotică denumită „structuralistă”, în care făcea deosebirea dintre „semnificat”, adică lucrul în sine, și „semnificant”, cuvântul sau semnul de recunoaștere a semnificatului¹⁶. Derrida, întemeietorul semioticii post-structuraliste, atrăgea atenția asupra faptului că lumea umană nu este alcătuită

¹⁶ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1916, pp. 97-100.

din semne care există independent unul de altul. Un semn singular nu reprezintă nimic decât în relație cu altele și nu există nimic în afara contextului¹⁷. Un cuvânt în sine nu are sens decât într-o anumită construcție gramaticală, într-un text, unde își manifestă înțelesul.

Charles Sanders Peirce a dezvoltat o altă ramură a semioticii, cea categorială, în care deosebea între semn (purtător de sens), obiect și interpret. Introducerea interpretului, ca al treilea element al comunicării, este foarte importantă. Receptorul nu doar primește informația despre un obiect prin semnificativ, ci o și interpretează, dând naștere unui univers care nu coincide neapărat cu al altui interpret. Din prisma acestei înțelegeri, textele sunt înțelese ca relații între semne, cercetându-se aceste relații din perspectivă intratextuală (adică în interiorul micro-textului dat), intertextuală (în legătură cu mai multe texte de aceeași categorie) și extra-textuală (sau inter-medială, în relație cu alte sisteme semantice sau cu alte medii de comunicare decât textul). Procesul semiotic este văzut ca un proces de comunicare, în care este necesară existența tripolarității obiect-semn-interpretant, fiindcă lipsa unuia dintre cele trei elemente face imposibilă, dacă nu fără sens, comunicarea¹⁸.

Interpretul este cel care intră într-o interacțiune nemijlocită cu un text dat și care este capabil de o interpretare într-o situație concretă, ajungând la mai multe concluzii, pe baza unor mijloace inductive (pornind de la un caz, încearcă să stabilească o regulă care probează metodic lumea experiențelor), deductive (pornind de la o regulă, încearcă să explice și să ordoneze diferitele cazuri de analizat), respectiv abductive (apelând la logică, încearcă să dea explicații pertinente cazurilor concrete de analizat în funcție de spațiul potențial dat)¹⁹. Rolul abducției în semiotică are o importanță majoră, fiind procedeul absolut necesar pentru o interpretare creativă.

Studiul Noului Testament este, din punctul de vedere al exegezei semiotico-critice, comparabil mai captivant decât ceea ce oferă prin cercetarea istorico-critică. Însă, cu toată libertatea oferită creativității, posibilitățile interpretării nu sunt nelimitate, fiindcă și semnele date sunt finite. Astfel, interpretarea ar putea fi comparată cu procesul de a cânta după o partitură: semnele muzicale sunt date de ceea ce este deja scris de compozitor, însă melodia depinde mult de actul de interpretare, care este specific fiecărui interpret. Exegeza semiotico-critică respectă trei criterii în cercetare. Limitele interpretării unui text se referă la *criteriul realității*, în sensul că analiza este dependentă de un suport dat. Varietatea de sensuri oferite de flexibilitatea și creativitatea exegetului, purtător al anumitor

¹⁷ Jacques DERRIDA, „Afterword: Toward an Ethic of Discussion”, în: *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, p. 136.

¹⁸ James Jakob LISZKA, *A general Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, pp. 31-34.

¹⁹ Hermann DEUSER, *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, p. 50.

afinități culturale sau sociale, se referă la *criteriul societății*, iar alegerea interpretării într-un anumit fel, în funcție de un context dat, se referă la *criteriul contextualității*.

Ca oricare alt text, Noul Testament nu este în sine absolut independent de alte scrieri. El poate fi înțeles numai în legătură cu un anumit univers pe care îl propune sau îl presupune. Altfel spus, nu poate fi înțeles decât în legătură cu alte texte sau medii de comunicare, sau în legătură cu un anumit tip de cunoaștere, numit de către Umberto Eco drept *enciclopedie*²⁰, care cuprinde cunoștințele generale referitoare la lume în general, în multiplele ei forme de manifestare și epoci. Este de remarcat faptul că orice semn poartă în sine cel puțin două conotații: cea avută în *universul discursiv* al textului în sine, adică în lumea prezentată de acel text, respectiv în universul recipientului-interpretului. Universul discursiv al textului este acela dat de coordonatele oferite de autor, indiferent dacă ele sunt credibile sau necredibile omului de astăzi. Interpretul nu se va întreba în legătură cu realitatea oferită de text, nu va pune la îndoială o lume relatată de un evanghelist, din simplul motiv că aceasta este improbabilă științific. Va lua textul ca atare și va lucra din perspectiva acestuia, fără a face judecăți de valoare și fără a trunchia textul pe motivul existenței de interpolări, sensuri figurate sau mistice, sau care nu se potrivesc cu universul în accepțiunea noastră. Prin acest mod de abordare, nu se va ajunge la aberațiile exegetice întreprinse de criticiștii istorici, care au eliminat din cercetările lor textele referitoare la minuni, teofanii, întâmplări supranaturale și, în cele din urmă, au ajuns la negarea a tot ceea ce contrazice „normalul”, până la contestarea adevărului Învierii Domnului.

Dacă în metoda istorico-critică, referitor la creștinismul primar se punea întrebarea: „cum arăta în realitate creștinismul primar?”, exegeza semiotico-critică se întreabă: „ce anume este relevant pentru creștinismul primar?”, însă nu se oprește numai asupra acestei perioade de timp, ci se referă, tot la fel de mult, la sensurile și efectele pe care le are citirea textului scripturistic în zilele noastre. În acest fel, apelul la științele și cunoștințele auxiliare (istoria, arheologia), în vederea stabilirii „adevărului” unei lumi dispărute, nu mai este imperios necesar, pentru că nu se mai caută un adevăr aflat în disjunție cu textul dat al Noului Testament. Simpla cunoaștere a enciclopediei creștinismului primar nu ar oferi decât o singură perspectivă în interpretarea textului Noului Testament, dar nu va spune nimic referitor la recipientii lui de-a lungul a două mii de ani de creștinism. Textul va fi întotdeauna mai cuprinzător în înțelesuri decât toate interpretările subsumate. Cu această remarcă nu se poate înțelege însă că toate cunoștințele enciclopedice sunt de prisos, ci, mai degrabă, că nu se mai pornește în cercetare de la ele, ci de la Scriptură.

²⁰ Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1998, p. 110.

Exegeza semiotico-critică se împarte, din punct de vedere metodic, în trei arii de cercetare, anume interpretarea intra-textuală, inter-textuală și inter-medială, fiind astfel capabilă să cerceteze toate ariile unei analize exegetice pe baza unei singure teorii. În fiecare dintre cele trei domenii este necesară parcurgerea unor anumiți pași, descriși în cele ce urmează.

Procedeele exegezei semiotico-critice

Interpretarea intra-textuală reprezintă începutul exegezei semiotice. Ea este un procedeu secvențial și are în vedere cunoașterea eticii interpretării. Nu se referă la posibilitatea sau realitatea unei acțiuni, nu judecă „adevărul istoric” al unei povestiri, ci cum și ce se povestește. În exegeza intratextuală sunt urmați anumiți pași de cercetare, al căror scop este identificarea tipului acțiunii de analizat într-o pericopă, a caracteristicilor eroilor descriși în text, precum și a conexiunilor dintre aceștia.

Primul pas în exegeza intra-textuală este *observarea legăturilor sintagmatice* dintre elementele de comunicare (cuvinte), având aproximativ același rol ca și critica redacției, în cazul exegezei istorico-critice. *Poetica* lui Aristotel este prima care servește cercetătorului drept model de lucru. Filosoful stagirit numea structura actului povestirii *mit*, ceea ce în limbajul modern împrumută un termen de sorgînte anglo-saxonă, acela de *plot*. Din perspectiva analizei semiotice, nu actanții și potențialitatea lor sunt cei care determină *plotul*, ci invers, *plotul* determină pe actanți și acțiunile lor.

Analiza sintagmatică urmărește modul în care este construită și argumentată narațiunea. Pentru analiza intratextuală sintagmatică, pericopa este văzută, așa cum am menționat deja, asemenea unei partituri. Pentru început se introduce întregul text de lucru într-un tabel, împărțit pe șapte rubrici, îndeobște corespundente categoriilor gramaticale dintr-o propoziție²¹. În urma acestui procedeu se vor observa ușor care construcții predomină în pericopă, stabilindu-se care este structura textului, pe ce anume se concentrează (fie că este vorba despre prezența anumitor personaje, fie pe acțiune sau pe descriere) și ce urmărește acesta. În cazul textelor narrative există întotdeauna o cu totul altă structură decât în acela al textelor retorice, altele fiind circumstanțele de început, traseul urmat de relatare, precum și starea finală a lucrurilor.

²¹ Acest procedeu este preluat din exemplul oferit de Erhard GÜTTGEMANNS, în „Narrative Analyse synoptischer Texte”, în: *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Wolfgang HARNISCH (ed.), Darmstadt, 1982, p. 198 sq. Tabelul cuprinde următoarele rubrici: conectori (conjuncții, prepoziții, etc.), functorul 1 (subiectul), predicatul, functorul 3 (personajul sau obiectul asupra căruia se răsfrânge acțiunea, corespunzând substantivelor, adjectivelor și pronomelor în dativ), functorul 2 (acuzativele), functorul 4 (genitivele) și, în final, construcțiile circumstanțiale (de timp, loc, mod).

În continuare, este analizată îndeaproape rubrica predicatelor, care vor fi grupate pe motive narative²². Acțiunile unei persoane, ordonate pe baza acestor motive funcționale, vor accentua nu importanța personajului analizat, ci procesele care se derulează. Toate predicatelor textului sunt asociate cu unul dintre aceste motive funcționale, iar la sfârșit se stabilește structura și conținutul textului pe bucăți. Niciun text nu poate conține toate motivele, însă acestea se pot regăsi în Noul Testament. Desigur, există tipologii pe care textele le urmează îndeaproape. Cercetătorul german Werner Kahl a stabilit pe baza acestei metode că, în cazul pericopelor referitoare la minuni, se poate vorbi despre un model în patru faze:

- (a) *lipsa* – apare o problemă care se cere soluționată;
- (b) *pregătirea* – este numit un actant care poate să înlăture acea lipsă (de exemplu, Mântuitorul sau Apostolii);
- (c) *rezultatul* – problema este soluționată;
- (d) *sanctiunea* – rezolvarea problemei este confirmată²³.

Lista motivelor funcționale și aplicarea lor la pericopele biblice oferă exegetului o libertate în ceea ce privește analiza sintagmatică, acesta putându-și pune în valoare propriul spirit creativ și având posibilitatea să descopere noi perspective pe care textul le oferă. Alegerea motivelor funcționale este flexibilă, însă nu oferă posibilități nelimitate, ceea ce face ca analiza să poată fi considerată un demers științific.

În aceeași măsură, examinând rubrica actanților din tabelul alcătuit conform modelului de mai sus, se pot stabili rolurile pe care le au eroii povestirii în desfășurarea evenimentelor. Se poate distinge între subiect, obiect, adresant și

²² Vladimir PROPP, un filolog rus specializat în cercetarea motivelor literare prezente în basmele populare rusești, este întemeietorul folcloricității structuraliste. În *Morfologia poveștilor populare*, apărută în limba rusă în 1928 (am consultat versiunea engleză a lucrării: *Morphology of the Folktale*, Indiana University, Bloomington, ²1968, p. 74 sq.) a alcătuit o listă de 31 de motive, preluată apoi și aplicată de Güttemanns în analiza narativă a textului Noului Testament, unde lista a fost lărgită la 43 de motive funcționale (cf. S. ALKIER, *Neues Testament*, pp. 153-154), anume: absence (absență), accusation (acuzare), answer (răspuns), arrival (sosire), beginning counteraction (începutul unei contra-reacții), deceit (înșelăciune), deception (cădere în înșelăciune), demand (cerere), demasquerade (dezvăluire), departure (plecare), glorifying test (testul final), identification (identificare), information (informație), injury (rănire), interdiction (interdicție), lack (lipsă), lack liquidated (încetarea lipsei), main test (testul principal), marking (marcare), masquerade (falsa identitate), obedience (supunere), offer (oferță), order (poruncă), permission (permisiune), presence (prezență), punishment (pedeapsă), pursuit (urmărire), qualifying test (probă), reaction (reacție), receiving an adjuvant (primirea unui ajutor), request (cerere), rescue (salvare), return (întoarcere), reward (recompensă), silence (tăcere), solution (soluție), stay (rămânere), suffer (suferință), transformation (transformare), translocation (translocare), unrecognized (nerecunoșterea unui personaj), victory (victorie) și violation (încălcare).

²³ Werner KAHN, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 153-161.

adresat, respectiv adjuvant și oponent, ale căror acțiuni vor stabili cine ce urmărește. Relația subiect-obiect descrie „axa dorinței”, apoi cea dintre adresant, obiect și adresat – „axa comunicării”, iar cea dintre subiect, adjuvant și oponent – „axa conflictului”²⁴.

La o scară mai largă, procedeele sintagmatice se pot aplica nu numai la o simplă pericopă, ci la un text întreg (Evangelie, epistolă etc.), urmărindu-se rolul actanților și acțiunea la nivelul unei structuri mai mari, precum și rolul acelei pericope în macrotext, răspunzându-se la întrebarea: cum ar fi fost de înțeles textul în lipsa acelei pericope?

Al doilea pas al analizei intra-textuale este *cel semantic*, prin care se stabilește sensul unor termeni-cheie ai textului, în funcție de poziția lor în povestire²⁵. Aici se urmărește practic drumul invers oricărui demers științific, numit și *ignoranța metodică*²⁶: în locul stabilirii definiției aceluși cuvânt/semn conform cunoștințelor enciclopedice, dicționarelor, articolelor științifice și în locul unei analize diacronice sau sincronice a termenului, se încearcă o definiție de lucru, din informațiile pe care le oferă contextul. Așadar, în loc să se întrebe: „ce anume însemna un anumit termen pentru creștinismul primar?”, așa cum se urmărea în exegeza istorico-critică, hermeneutul va fi preocupat să înțeleagă ce înseamnă acel termen în acel context. Procedeele sunt necesare în cercetarea semiotică, pentru ca atenția cercetătorului să se focalizeze pe textul de cercetat și nu pe literatura adiacentă, ignorându-se prin urmare orice idee preconceptută cu privire la realitatea, valabilitatea sau credibilitatea unei informații, așa cum se întâmpla în cazul cercetării istorico-critice. De exemplu, dacă mulți teologi vestici au refuzat să accepte realitatea umblării pe apă a Domnului (*Mt* 14, 22-33; *Mc* 6, 45-52), în exegeza semiotică-critică, analizându-se (pe baza procedeei semantice) înțelesul numelui „Iisus” din pericopele de mai sus, se acceptă ceea ce textul oferă, adică faptul că El este definit drept o Persoană care poate merge pe apă, indiferent de ceea ce un cititor contemporan ar crede. Astfel, nu se mai evită apelul la unele texte din Scriptură, din cauza faptului că ele se referă la minuni, necredibile pentru omul modern, lucru care s-a întâmplat de nenumărate ori în cercetările istorico-critice. Noului Testament nu îi mai sunt astfel răpitate înțelesurile care depășesc raționalul, ci dimpotrivă, tocmai acestea sunt exploatate în cercetare, care, departe de a fi un demers steril, oferă interes în abordarea de noi perspective. Adiacent, se poate trece de la semantica microtextului la cea a

²⁴ Algirdas Julien GREIMAS, „Actants, Actors, and Figures”, în: *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, Transl. Paul J. Perron and Frank H. Collins, University of Minnesota Publishing, Minneapolis, 1987, pp. 106-112.

²⁵ Acest pas este numit popular drept „metoda x”, dat fiind faptul că în mod practic, este „tăiat” respectivul cuvânt din text, iar apoi se încearcă o definiție de lucru a sa, pe baza tuturor celorlalte informații pe care textul le oferă.

²⁶ Christoph von WOLZOGEN, „Vom Nutzen des Nichtwissens. Kreative Ignoranz als Ziel philosophischer Beratung. Sic et Non”, în: *Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, February 2003, <www.sicetnon.cogito.de/artikel/historie/nichtwissen.htm>, 21.02.2012.

macrotextului, adică de la înțelesul unui termen într-o pericopă către cel reflectat într-o Evanghelie sau epistolă întreagă, demers care lărgiște perspectiva hermeneutului.

Abia în urma acestei cercetări semantice a textului se trece către semantica enciclopedică, adică la utilizarea cunoștințelor acumulate din cultura generală, din dicționare sau articole de enciclopedii. Prin succesiunea în această ordine (aparent inversă) în cercetare, vor fi alese dintre informațiile enciclopedice doar cele corespondente contextului, evitându-se excesul de speculație științifică, care uneori îngreunează exegeza.

Analiza pragmatică reprezintă cel de-al treilea și ultimul pas într-o interpretare intra-textuală. Aceasta urmărește *ideologia textului*, adică încearcă să descopere care sunt efectele citirii asupra cititorului, atunci când acesta acceptă realitatea universului pe care autorul îl prezintă, altfel spus, ce fel de imagine oferă evanghelistul sau apostolul asupra lumii. Tot la fel de mult, este important de analizat cum anume schimbă acel text, dacă este acceptat, viața cititorului și a lumii în care el se manifestă. În această etapă sunt practic puse față în față universul discursiv al autorului și cultura generală a cititorului, rezultatul aceste întâlniri fiind întotdeauna dependent de felul cum receptorul primește informația oferită. În final, prin *evaluarea textului* este discutat în ce măsură și de ce textul este acceptat sau nu, dacă apar rezerve cu privire la acesta și dacă există soluții la eventualele tensiuni care pot apărea în acceptarea sa. Invers, se poate analiza din perspectiva textului ce anume vrea autorul să obțină din povestirea sa, care sunt intențiile sale și cum anume le pune în scenă în fața cititorului.

Elementul subiectiv este în pragmatică tot la fel de important ca și în celelalte procedee analitice, interacțiunea dintre text și exeget fiind astfel departe de a fi catalogată drept sterilă și interesantă doar pentru specialiști.

Interpretarea inter-textuală reprezintă un pas mai departe al unei exegeze semiotico-critice și pornește de la premisa că orice text se află întotdeauna în relație cu alte texte. Așa cum un limbaj nu se învață prin memorarea de cuvinte, ci prin conexiunile dintre acestea în propoziții, fraze și structuri de comunicare, tot la fel un text nu se înțelege numai prin el însuși, ci prin ceea ce deja cititorul a acumulat prin lecturile anterioare. Fericitul Augustin observa faptul că Noul Testament și Vechiul Testament nu se pot citi separat, ci ele sunt interdependente²⁷, spunând că: «Noul Testament se ascunde în cel Vechi, iar Vechiul Testament se deschide în cel Nou».

Interpretarea inter-textuală reprezintă un procedeu de urmat în exegeza semiotico-critică doar atunci când se are în vedere analiza unui efect semnificativ pe care l-ar putea avea un text sau cuvânt prin apelul la alte scrieri. Potențialul sensului se schimbă prin apelul la alte surse, iar în urma acestui proces niciunul

²⁷ SANCTI AURELIJ AUGUSTINI *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, PL 34, 623: «Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat».

din cele două texte nu mai poate fi înțeles la fel ca înainte de efectuarea acestei paralele. Potrivit teoreticienei semioticii Julia Kristeva, orice text este „un mozaic de citate”²⁸. De pildă, prologul de la *Marcu* (1, 1-3) trimite la texte profetice ale Vechiului Testament, scrierea Evanghelistului nefiind înțeleasă altfel decât ca urmarea sau împlinirea profețiilor din vechime: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, precum este scris în proorocie [la Maleahi] și la Isaia: „Iată Eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, care va pregăti calea Ta” (*Mal* 3, 1); „Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui” (*Is* 40, 3)».

Intertextualitatea, ca procedeu exegetic, poate fi privită în demersul său asemenea unei rețele de conexiuni, dintr-o perspectivă limitată și una nelimitată. Dacă *intertextualitatea nelimitată* se referă la faptul că un text este legat de întregul ansamblu de scrieri asociate lui, chiar și de cele care s-au scris ulterior acestuia, fiind imposibil de catalogat și inventariat toate domeniile în care textul a fost influențat și a influențat la rândul său, *intertextualitatea limitată* se referă numai la relațiile vizibile între texte numai pe baza unui inventar al termenilor. Legăturile dintre texte pot fi, pe baza acestui procedeu, studiate metodic și controlate, se pot urmări citările și se pot stabili exact sursele. Dacă intertextualitatea nelimitată a fost preferată în studiile literare, filosofice și de exegeză biblică din Statele Unite și Franța, în spațiul de limbă germană a existat un interes mai degrabă în direcția intertextualității limitate, acest lucru marcând diferența de mentalități și perspective în metodologia de cercetare.

Plauzibilitatea unei cercetări inter-textuale este dependentă de una dintre cele trei perspective de orientare, anume pe producție, pe recepție sau experimentală.

Perspectiva orientată pe producție pornește de la întrebări referitoare la efectele semnificative asupra cititorului, rezultate prin prelucrarea unor texte paralele. De exemplu, dacă Evanghelistul Marcu citează în prologul său pe Isaia, rezultă faptul că autorul celei de-a doua Evanghelii își înțelege lucrarea ca pe o continuare a profeției din Vechiul Testament. În acest context, sensul celor două texte se schimbă: Isaia este profetul al cărui discurs se împlinește în Evanghelie, iar scrierea lui Marcu este actualizarea profeției lui Isaia. Necesitatea unui asemenea procedeu este clară: nu s-ar cunoaște care este rolul lui Mesia pentru poporul Israel și nu s-ar înțelege cine este Ioan Botezătorul și ce reprezintă el pentru pregătirea venirii Fiului lui Dumnezeu, dacă nu ar avea loc asocierea dintre cele două cărți biblice. Desigur, în interpretarea inter-textuală limitată, după exemplul prezentat aici, este nevoie să se respecte anumite criterii ale limi-

²⁸ Julia KRISTEVA, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman”, în: *Zur Struktur des Romans*, Bruno HILLEBRAND (ed.), coll. *Wege der Forschung* 488, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 391.

tării, pentru ca două texte să poată fi puse în legătură²⁹. Cu ajutorul lor, exegeza semiotico-critică, deși înmulțește posibilitățile de interpretare, totuși se poate delimita de unele înțelegeri greșite, fiindcă interpretarea nu este nelimitată.

Perspectiva orientată pe recepție răspunde la problema legăturii dintre diferite texte în lucrări verificabile istoric. Altfel spus, răspunde la întrebarea: cum anume pot fi citite anumite texte într-un anumit context, de exemplu, ce efect avea citirea Evangheliilor în sec. I și ce efect are același lucru azi? Această perspectivă dă frâu liber multor ipoteze și apelează la cunoașterea enciclopedică a exegetului.

Perspectiva experimentală, numită uneori și „poetică”, este asociată, mai degrabă, inter-textualității nelimitate, fiind focalizată pe analiza sensurilor care apar prin citirea a două texte ce nu sunt necesar conectate între ele, după modelul descris mai sus în legătură cu Isaia și Marcu. Ea oferă o viziune deosebit de largă și greu de controlat asupra unei paralele și este de aceea mai puțin preferabilă, fiind totuși utilizabilă, de exemplu, în predarea religiei, unde pedagogul are nevoie uneori de asocieri inedite, pentru a putea face înțeleasă o pericopă biblică sau o învățătură care reiese din Noul Testament și pentru a capta atenția elevilor.

Interpretarea extra-textuală sau inter-medială se referă la elementele non-verbale descrise de un text, pe care le analizează detaliat, stabilind cum anume pot schimba acestea înțelesul citirii. O monedă, o piatră, o cetate sau o haină descrise ca un amănunt nesemnificativ de către un Apostol pot spune mult mai multe decât s-ar crede la o analiză mai atentă a lor. Prin interpretarea inter-medială sunt recuperate pentru cercetarea biblică numeroase amănunte care scapă uneori unui exeget, astfel încât se va arunca o nouă lumină asupra unor activități obișnuite ale contemporanilor Mântuitorului și Apostolilor, iar astfel se vor înțelege mai ușor anumite pasaje scripturistice.

Față de cercetările intratextuală și intertextuală, acest tip de interpretare pune un accent mult mai mare pe cercetarea istorică, încercând să stabilească plauzibilitatea istorică a elementelor non-verbale și înțelegând textul ca sursă de informații istorice. Astfel, în interpretarea inter-medială se va lucra cu surse care provin din științe auxiliare precum istoria, arheologia, numismatica, sfragistica, istoria religiilor ș.a.m.d. În manualul său de metodica cercetării Noului Testament, Stefan Alkier atrage atenția asupra interpretării inedite pe care o poate avea întrebarea fariseilor adresată Mântuitorului în legătură cu banul de dajdie

²⁹ Richard HAYS, *Echoes of the Scriptures in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven, 1989, pp. 29-32. Autorul enumeră criteriile unei analize inter-textuale axate pe producție. Acestea sunt: criteriul disponibilității (se cercetează dacă acel text-sursă a putut fi disponibil autorului respectiv), al volumului (dacă textul-sursă este într-adevăr citat de autor), al recurenței (de câte ori apar referiri la acesta), al coerenței tematice (dacă există o legătură tematică între cele două texte), al plauzibilității istorice, al istoriei interpretării (dacă au existat, de-a lungul timpului, referiri la posibila asociere între cele două texte) și al satisfacției (dacă paralela dă un rezultat anume).

(Mc 12, 14-17). Identificând moneda cerută de Domnul spre a-I fi arătată, dihotomia între cele ce sunt ale Cezarului și cele ce sunt ale lui Dumnezeu este mult mai clar înțeleasă, prin aceea că înscrisurile de pe monedă îl asociau pe împăratul roman cu o divinitate pământească, astfel încât devenea într-o oarecare măsură un „rival” al Dumnezeului unic³⁰.

Posibilitățile exegetice oferite de interpretarea inter-medială evidențiază, încă o dată, faptul că analiza semiotico-critică, departe de a fi reduționistă și departe de a minimaliza importanța științelor auxiliare, se folosește de acestea, însă fără a cădea în capcana auto-anihilării prin recursul exclusiv la adevărul empiric.

Exegeza semiotico-critică nu devine un scop în sine, ci rămâne întotdeauna o alternativă de interpretare, demnă de luat în seamă de orice interpret al Sfințelor Scripturi.

Concluzii. Metodele nu sunt scopuri în sine

Avantajul unei metode în cercetarea biblică nu este numai unul pur și simplu științific. Scopul teologiei de azi nu este acela de a „ține pasul” cu celelalte științe socio-umane, dar în vederea unui dialog interdisciplinar este nevoie de existența unui set comun de procedee riguroase de lucru, fără de care teologia ar putea fi catalogată de către celelalte științe drept autistă, dar și invers, filosofia, psihologia, sociologia ar rămâne pentru teologie inutilizabile, asemenea operelor puse la index de Inchiziția medievală. Teologia nu se predă și nu se învață neapărat pe baza unei metodici și a unui plan de învățământ, fiindcă în acest domeniu avem de-a face cu elemente necuantificabile, precum credința, speranța, iubirea, care sunt practic imposibil de înmagazinat într-o planificare și nu pot da un *feed-back* verificabil, decât cel mult cu aproximație. Cu toate acestea, teologia constituie o parte a corpului comun de discipline de predat în școlile primare, gimnaziile și licee, iar facultățile de teologie sunt organizate după un sistem asemănător celorlalte facultăți, în cadrul universităților, și tocmai de aceea trebuie să facă uz de procedee de lucru folosite în aceste medii.

Metodele de cercetare aplicate în teologie au dezavantajul de a nu putea fi aplicate asupra întregii materii, fiindcă este vorba despre Cuvântul lui Dumnezeu, infinit în expresie și înțelesuri, supra-rațional și transcendent. Cu toate acestea, societatea creștină respinge agnosticismul ca pe o mască a ateismului și acceptă discursul pozitiv, fără pretenția de a epuiza vreodată „materia” de lucru a teologiei.

În teologie, ca în orice știință umanistă, trebuie să se aibă în vedere că metodele nu reprezintă niciodată un scop în sine, ci acestea răspund la un set de întrebări, rezultate din însăși viața umană. Înainte să se dezvolte metodele, sunt percepute problemele ce urmează a fi soluționate prin recursul la metodă. Ele

³⁰ S. ALKIER, *Neues Testament*, pp. 179-183.

sunt proceduri de lucru, care nu creează singure probleme de rezolvat și nici nu le rezolvă automat, ci acest rol îi revine hermeneutului, care se folosește de setul de metode ca de niște ustensile.

Metoda istorico-critică a revoluționat teologia prin aceea că a încercat un răspuns plauzibil la unele întrebări venite în lumea occidentală, în legătură cu începuturile creștinismului, întrebări care solicitau la începutul modernității un nou tip de răspuns. Renunțându-se la ajutorul oferit de primii exegeți, care erau Sfinții Părinți ai Bisericii, se impunea nevoia de a studia textul scripturistic cu o atenție specială. Astfel, apelul la experți lingviști, istorici, arheologi era absolut necesar în vederea reconstruirii artificiale a unui univers care dispăruse de mai bine de un mileniu și care era considerat drept mediul în care au trăit creștinii „adevărați”. Prin metoda istorico-critică s-au răspuns la multe întrebări legate de contextul istoric al Întrupării Mântuitorului și al nașterii Bisericii, de raportul dintre creștinismul primar și celelalte religii din bazinul mediteranean, s-au făcut expertize lexicologice etc.

Fără a bagateliza avantajele metodei istorico-critice, trebuie puse în lumină numeroasele ei scăpări. Exegeza biblică de după anii '20 ai sec. trecut începuse să se delimiteze de textele „suspecte” din punctul de vedere al unui raționalist, precum cele referitoare la minuni, micșorând practic conținutul de cercetare al Noului Testament la îndemnul morale. Relatările minunilor Mântuitorului erau cel mult interpretabile cu ochii omului modern fie raționalist, fie chiar prin apelul la psihanaliză, psihologie sau parapsihologie³¹. Teologul german Gerd Theißen, ucenic al lui Rudolf Bultmann, spunea despre minunea înmulțirii celor cinci pâini și a celor doi pești că ar fi o fantezie pură, înscenând o discuție imaginată între o femeie bogată și un om de rând care era extaziat de ceea ce făcuse Iisus. Femeia bogată îi explică acestuia că minunea pâinilor nu este altceva decât ajutorul trimis de ea grupării lui Iisus, dar despre care mulțimile nu știau nimic³². Este interesant de remarcat faptul că tocmai exegetul german este cel care, prin această istorioară, dă frâu liber fanteziei și nesocotește realitatea minunii descrisă de scriptura Noului Testament. Astfel, el se opune principiului *sola Scriptura*, pe care se bazează teologia protestantă, oferind o explicație rațională, însă pur imaginată.

Tema minunii, total neagreată de cercetarea modernă, nu trebuie atribuită în vechime numai scrierilor biblice și nici unei societăți needucate și superstițioase, așa cum deseori a fost catalogată omenirea din Antichitate³³. De exemplu,

³¹ Despre o analiză a minunilor în teologia occidentală post-iluministă, a se vedea Stefan ALKIER, „Wer Wundert Was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart”, în: *Zeitschrift für Neues Testament*, VII (2001), pp. 2-15.

³² Gerd THEIßEN, *Der Schatten des Galiläers: historische Jesusforschung in erzählender Form*, Kaiser, München, 1986, p. 167.

³³ David HUME, „An Enquiry Concerning Human Understanding”, în: *The Philosophical Works 4. Essays, Moral, Political and Literary II*, T.H. Green, T.H. Grose (eds.), reprint of the new edition: London 1882, Scientia Verlag, Aalen, 1964, p. 362.

în filosofia greacă, minunea descoperirii a ceva nou aducea cu sine mirarea (în fața minunii). Scopul minunii nu este miraculosul în sine, nici senzaționalul, ci regândirea unei situații: miracolul este, în comparație cu normalitatea, o formă de experiență irepetabilă care scoate pe om din contingent și îl împinge spre cunoașterea a ceea ce se află dincolo de el.

Excluzând minunile, sau punându-le sub semnul improbabilității, exegeza istorico-critică poate fi văzută drept o involuție în cercetarea biblică, reducând Scripturile la un simplu text, care, întors pe toate părțile, este comentat, analizat și, într-un final, epuizat. Noul Testament nu este însă doar o istorie a creștinismului. Tot la fel de important este pentru un exeget cum anume s-a receptat textul biblic de-a lungul vremii.

Fragmentarea proprie exegezei istorico-critice, limitarea la cercetarea unei singure pericope cu scopul de a „nu se scăpa nimic”, nu aduce totul în legătură cu textul respectiv. Aberația reconstituirii unor texte „ipotetice”, urmându-se anumite procedee științifice (de pildă, „demitologizarea” intens promovată de Bultmann), duce la sărăcirea studiului Noului Testament și, în final, la naufragiul său, care înseamnă tot una cu ieșirea din real. Metoda a devenit un scop în sine și a pus în umbră însăși teologia pe care trebuia să o explice.

Potrivit relațiilor Sfinților Evangheliști, Mântuitorul Hristos trimite pe ucenicii Săi la propovăduire, dându-le două teme: cea de a predica (cuvântul) și cea de a vindeca (fapta; *Lc 9, 2*), iar ucenicii se întorc după misiune, povestind nu cum au predicat, ci, mai degrabă, despre «toate câte au făcut» (*Lc 9, 10*). Propovăduirea Cuvântului este, cu siguranță, deosebit de importantă, însă poate fi nelucrătoare dacă rămâne doar la nivelul discursiv, neschimbând nimic în viața omului credincios.

Exegeza Sfinților Părinți nu are niciodată de-a face doar cu întrebările pur teoretice, ci cu viața. Pentru aceștia, teologia este o problemă fundamentală referitoare la sensul și scopul omului, care este unirea cu Hristos. Miracolul cuvântului Scripturii este tocmai acela că Îl face pe Hristos prezent tot atât de mult creștinului din primul secol, cât și celui născut după două mii de ani, cu condiția ca textul biblic să fie citit cu credință și nu ca o simplă operă literară. Ca și Sfinții Părinți, care nu lucrau cu ipoteze și simple teorii, unele metode moderne de cercetare teologică lucrează exclusiv cu „ceea ce avem”, cu textul concret al Noului Testament, apelând și la alte surse, în funcție de necesitate.

Metoda semiotico-critică este centrată pe textul Scripturii, iar pe istoria acestuia doar secundar, atunci când împrejurările impun acest lucru. O astfel de cercetare, care tratează cu respect textul Sfintei Scripturi, face din studiul fiecărei pericope o „aventură” exegetică, în contrast cu austeritatea istorico-critică. Centrarea pe context și abia apoi pe mijloacele inter-mediale, pe care le apreciază la justa lor valoare, dau exegezei un sens mult mai larg decât cel îndreptat spre o reconstituire a „creștinismului pur” al începuturilor. Un teolog ortodox, care prețuiește în mod deosebit scrierile patristice, dându-le valoare pe măsura sfințeniei autorilor acestora, nu poate accepta în totalitate procedeele acestei

metode și nu le poate aplica întocmai în demersul său exegetic. Cu toate acestea, porțile pe care metoda de cercetare semiotico-critică le deschide pot fi premisele pentru construirea de noi punți în dialogul interconfesional, puternic obstructiv mai ales la nivelul studiului biblic.

Înțelesul raționalist al textului este echivalent cu înțelegerea ucenicilor Mântuitorului, care au rămas necredincioși chiar și după ce minunile s-au revărsat peste oameni prin înseși mâinile lor. Înserându-se, aceștia voiau să trimită mulțimile în sate după mâncare, fiindcă ei aveau numai cinci pâini și doi pești, ignorând porunca Mântuitorului, care le spusese «Dați-le voi să mănânce!» (Lc 9, 13). În același fel, importanța Scripturii nu se oprește numai la lucrurile de aici, scrutează către Împărăția Cerurilor. Noul Testament nu prezintă o lume pur cauzală, ci lumea lui Dumnezeu, iar pentru acest univers, utilizarea metodelor științifice este bună și binevenită, însă nu de ajuns. Doar receptarea Scripturii ca Revelație schimbă valoarea textului acesteia.

Dacă am avea de-a face cu un Nou Testament perceput ca o colecție de învățături etice, atunci ne-am putea întreba de ce anume nu există și o religie kantiană sau una socratică. Aplicarea unei metode critice, fără dubiu științifică, însă rece, în detrimentul unei hermeneutici vii, duce indirect la transformarea creștinilor în credincioși „căldicei”, iar această situație nu este nimic altceva decât anticamera ateismului.

Summary: The Historical-Critical and the Semiotical-Critical Methods in Contemporary Biblical German Research

Method is the procedure employed by any investigation. It ensures clarity and order in the interpretation process, which is supposed to be an objective approach, in order to render research universally applicable. Theology, whose aim is salvation as intersubjective relationship among persons, is a highly difficult research field since spiritual processes cannot be assimilated through textbook prescriptions. However, the argumentation of the truths of faith follows precise steps, which can be taught. Therefore, research methods are necessary in order for theology to maintain the dialogue with other sciences.

As early as the first Christian centuries, there were theological schools employing the allegorical or the literal method to interpret the Holy Scripture; throughout the times, newer methods emerged and borrowed procedures employed by various humanities. Today's Western theology uses a dozen methods, all attempting to reduce the subjectivity of the exegetic endeavor, by various means.

Early 21st-century German biblical exegesis is still largely indebted to the historical-critical method, still applying the research procedures used since the 18th-19th century, borrowed from linguistic and historical studies. German conservatism concerning exegesis is justified by the purpose of research, which is essentially an identity one. Protestant theology, adhering to the *sola scriptura* principle, mainly aimed to give up the Christian traditions accumulated throughout centuries, blaming them for allegedly falsifying Christianity. Therefore, its biblical research was interested in the scientific reconstruc-

tion of the early Christianity universe, deemed as the only one to contain the authentic teachings of Saviour Jesus Christ.

Since the Enlightenment times, the promoters of the historical-critical approach have analyzed the shaping of the biblical text, in the context of ancient cultural creations. Their approach was rather historical-literary than theological, and involved four steps. Textual criticism intends to ascertain, as exactly as possible, the original biblical text, based on the oldest and most credible manuscripts, while literary criticism aims to reconstruct the hypothetical original text by separating it from subsequent interpolations. Formal criticism analyzes the biblical language, on the basis of which it ascertains both literary micro-genres (miracle stories, parables, dialogues) and macro-genres (Gospels, epistles, prophetic writings) employed by the authors of biblical texts; finally, recension criticism interprets the text's genesis. Information on the genesis of Israel or that of the Roman Empire are also highly relevant for the genesis of the New Testament.

The main objective pursued by historical-critical method, however, is not to examine the text but to reconstruct early Christianity based on this investigation. During the first three exegetical steps (analysis) and the fourth one (synthesis), the biblical text undergoes such great transformations, that its integrity is affected and one can hardly find any of coherence in the theological message of the Holy Scripture. This is not the main objective, since to the exegetes the biblical canon, established only in the 3rd-4th centuries, is merely a necessary instrument for deciphering a message that is perceived as lost, but retrievable through reconstruction.

The historical-critical method focuses on the history of the biblical text's evolution, while the semiotical-critical method is based on the theory of communication. Research no longer aims to reconstruct the universe of early Christianity, but rather to understand what the biblical text conveys to every reader.

To semiotical-critical exegesis, each word of a text is a sign employed to communicate, having a meaning only in relation to other signs. A sign is always associated to a reality it defines (the object) and an interpreter. The triad object-sign-interpreter is essential in communication, and the absence of one of these elements renders communication impossible.

Semiotical exegesis ignores the history of text development and even the author's intention loses its centrality. From the outset it acknowledges that there are several possible interpretations, since a text is never read passively, but reading is an interactive process presupposing the reader's cooperation. Reading implies the encounter between the discursive universe of the author and that of the reader, so it provides much more than mere information; this type of exegesis no longer questions the reality, credibility or veracity or the narration. Each text opens up a world that may be different from the reader's; however in order to understand it the reader must accept the text as it has been written by its author, without passing any axiological judgments. The exegete does not ignore what is unusual, but rather accepts it and attempts to understand the effects entailed on the reader by his accepting the world described in the respective text.

To interpret the signs composing a text, as well as their interrelationships, semiotical-critical exegesis presupposes three steps. Intratextual analysis aims to ascertain the significance of the information within a particular text, to identify the type of action, the characteristics of the protagonists, as well as their relation, through syntagmatic, syntactic and pragmatic devices. Intertextual analysis starts from the premise that any text is always related to other texts. This approach is taken only when one analyzes the special

T
E
O
L
O
G
I
C
E

meaning which a text or term might acquire by reminding of other texts. From the intertextual perspective, two texts have a different meaning when analyzed in interrelationship, than they have separately. For instance, the prophetic excerpts quoted in the Gospel according to Mark refer to the prophet Isaiah, which emphasizes the coherence and continuity between the Old and the New Testament.

Finally, extratextual or intermedial analysis deals with the non-verbal elements described by a particular text, and ascertains how they may alter the significance of reading. This approach provides biblical research with historical and cultural information, which constitute the universe of the text and do not obscure the Scripture, as historical-critical exegesis does.

Each of the two methods of theological research has numerous advantages, as well as disadvantages. The hermeneutical endeavor of an Orthodox theologian attaching great value to patristic tradition, could hardly adopt one of the methods exclusively. However, the upside of the semiotical-critical method is its attempt to understand what the Scripture offers to its readership, without questioning the veracity and authenticity of some fragments. Thus it avoids the risk of becoming a purpose in itself. By focusing on the Scriptural text and not on the history of its evolution, this method facilitates the interdenominational dialogue on biblical studies.

Cezar UNGUREANU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Cluj-Napoca

EXPRESII ANTINOMICE ÎN ANTROPOLOGIA PAULINĂ. O PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ ASUPRA TEXTULUI DIN 2 CO 4, 16

Keywords: *anthropology, antinomy,
outer man, inner man.*

Abstract

În articolul de față ne propunem să studiem tematica expresiilor antinomice în antropologia paulină. O astfel de expresie este redată prin antinomia: ὁ ἕξω ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἄνθρωπος (2 Co 4, 16; Rm 7, 22; Ef 3, 16;). Obiectivul nostru este să demonstrăm că instrumentarea structurii conjuncționale ὁλλ' εἰ καὶ din 2 Co 4, 16 nu face din suferință o condiție sine qua non pentru realizarea mântuirii. Metoda pe care o vom folosi este cea a analizării structurilor textuale ce favorizează asumarea corectă a raportului om interior/om exterior.

Prolegomene

Ultimele decenii de cercetare în domeniul antropologiei teologice românești au fost axate pe discuții dogmatice în cadrul antropologiei hristologice¹. O latură mai puțin exploatată de către teologii ortodocși actuali este antropologia paulină². Deși bazele unui astfel de demers, în spațiul românesc, au fost puse în anii '40 și încă într-un mod demn de toată admirația, interesul teologilor ulteriori față de o antropologie, care, în fond, pornește de la facultățile propriu-zise ale persoanei umane, a scăzut simțitor, timp în care teologia protestantă a avansat,

¹ În discursul antropologiei teologice românești, din perspectivă dogmatică, identificăm doi mari formatori de opinie: Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. André Scrima. În timp ce asupra primului autor există o adevărată inflație de exegeză, antropologia părintelui Scrima a fost trecută în obscuritate din motive cel puțin necunoscute. În ultima vreme, autoritatea părintelui Scrima a început să fie recunoscută de către teologii români. Nu pot fi trecute cu vederea lucrări precum: Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, București, 1995, 218 pp.; vol. II, Ed. Cristal, București, 1995, 176 pp.; Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, ²1993, 427 pp.; Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan ICA jr., Ed. Deisis, Sibiu, ⁴2009, 204 pp.; Pr. André SCRIMA, *Antropologia apofatică*, Humanitas, București, 2005, 371 pp.; Nicolae Răzvan STAN, *Antropologia din perspectivă hristologică*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007, 571 pp. (teză de doctorat).

² Remarcăm singura teză de doctorat pe această temă din spațiul românesc: Grigore T. MARCU, *Antropologia paulină*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1941, 335 pp.

prin teologi de seamă, în definirea *omului paulin*³. Cu toate acestea, nu putem afirma că s-a ajuns la o abordare exhaustivă a problemelor antropologice, din contră, se discută tot mai des despre o *criză antropologică*⁴, ceea ce lasă loc unor noi contribuții în acest sens.

Când discutăm despre teoriile antropologice creștine proto-ortodoxe, așa cum au fost ele înțelese și asumate de Biserică, trebuie să avem în vedere două modalități de configurare ale acestora, după cum urmează:

(1) Antropologia de tip monistic sau holistic, în care persoana umană este tratată într-o unitate absolută, inseparabilă și indivizibilă. Centrul omului este exprimat cu ajutorul conceptului de καρδιά (cf. *Mt* 5, 8; *Lc* 2, 51);

(2) Antropologia bipartită, în care se regăsește antropologia paulină, distinge două elemente constitutive ale omului (suflet și trup), diferențiate gradual (de regulă sufletul are întâietate în față de trup)⁵.

În paleta largă de preocupări pe care o oferă antropologia paulină, ne vom opri asupra câtorva structuri sintagmatice constituite de către autorul lor în raport fie antinomic, fie antitetice. Prin *raport antinomic* înțelegem existența unei

³ La nivel internațional, problema antropologiei pauline s-a bucurat de mai multă atenție. Acest fapt se datorează, în special, mediilor filosofice și teologice germane, care, odată cu sec. al XX-lea, au revoluționat modul omului de a se vedea pe sine însuși. Teologia apuseană, sub influența filosofiei heideggerine și prin contribuția lui Bultmann, a dezvoltat o antropologie mult mai sofisticată, dar nu întotdeauna una benefică pentru persoana umană. Disputa dintre Rudolf Bultmann și Ernst Kasseman din anii '60 a angrenat într-un mod nemaiîntâlnit până atunci antropologia, supunându-o la noi provocări, la care aceasta trebuia să facă față. Miezul disputei era marcat de dificultatea sau imposibilitatea integrării ontologiei în domeniul antropologiei. Astfel că întrebarea fundamentală era pusă în felul următor: Ontologia trebuie înțeleasă în contextul filosofiei moderne proprie analizei efectuate de Martin Heidegger asupra *Dasein*-ului, sau în contextul cosmologiei și eshatologiei pauline? Răspunsul depinde de definiția pe care o dăm modului paulin de a înțelege antropologia. Așadar, este antropologia paulină luată serios în seamă în contextul filosofiei moderne, sau este limitată la un principiu antic și demitologizat? Cf. Hans Dieter BETZ, „The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἴσως ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul”, în: *New Testament Studies*, XCVI (2000), pp. 315-317. Pentru o cercetare reușită care sintetizează teoriile antropologice pauline a anilor '70, din perspectivă istorico-critică, vezi: Robert JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971, 499 pp. (teză de doctorat).

⁴ Richard M. ZANER, „An Approach to a Philosophical Anthropology”, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXVII (1966), 1, p. 55. Despre aceeași criză discută în spațiul românesc Părintele André SCRIMA în *Antropologia apofatică*, pp. 20-60. Pr. Dumitru Radu amintește de situația crizei în prefața unei teze de doctorat ce are menirea de a o rezolva. A se vedea: N.R. STAN, *Antropologia din perspectivă hristologică*, p. 5. De altminteri, Pr. Ioan Ică jr. proclamă criza omului ca preocupare centrală a epocii noastre în prefața sa la lucrarea lui P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 5.

⁵ Am putea adăuga încă o teorie specifică primului secol creștin, dar foarte controversată și, în final, respinsă de către Biserică. Antropologia tripartită în care persoană umană este formată din suflet, trup și intelect, ecuație în care intelectul este de origine divină. Pentru mai multe detalii, vezi: L. Roig LANZILLOTTA, „One Human Being, Three Early Christian Anthropologies”, în: *Vigilae Christianae*, CVI (2007), pp. 414-426.

relații de termeni, concepte sau de expresii care se exclud, dar care, în același timp, se presupun reciproc într-o stare de *simultaneitate*. Un exemplu elocvent, probabil chiar singurul de acest tip, îl constituie expresia paulină: ὁ ἔξω ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἄνθρωπος (*Ef* 3, 16; *2 Co* 4, 16; *Rm* 7, 22)⁶. Prin raport *antitetice* înțelegem existența unei perechi de termeni, de concepte sau de expresii aflate într-un tip de relație dialectic (teză-antiteză-sinteză), în care antiteza neagă teza. Reținem deci raportul antitetic ca fiind unul de *exclusivitate*. Astfel de cazuri întâlnim în epistolele pauline prin intermediul unor expresii, precum: ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος – ὁ καινὸς ἄνθρωπος (*Rm* 6, 6; *Col* 3, 9-10; *Ef* 4, 22, 2, 15, 4, 24), ori ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος – ὁ σαρκικός ἄνθρωπος (*Rm* 7, 14; *1 Co* 2, 5, 3, 1; etc.)⁷.

Ceea ce ne propunem în studiul de față este să demonstrăm faptul că instrumentarea antinomiei *om interior/om exterior* (4, 16) și a structurii conjuncționale ἄλλ' εἰ καὶ în contextul *suferințelor* din *2 Co* 4, 7-18 nu stabilește un raport *condițional* între reînnoirea (ἀνακαινώνω) *omului interior* și asumarea necazurilor pentru Hristos, ci un raport concesiv. Cu alte cuvinte, nu este o necesitate ca omul să fie supus suferințelor de orice fel pentru a se putea, în final, mântui.

Pentru a respecta criteriile de alcătuire a unei astfel de lucrări, vom exclude tratamentul locurilor paralele ale expresiilor ὁ ἔξω ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἄνθρωπος din *Rm* 7, 22, respectiv *Ef* 3, 16, în special, datorită unghiului diferit de abordare al problemei. Metoda prin care vom încerca să atingem obiectivul propus va fi, în principal, analiza structurilor textuale ce ne vorbesc despre *omul interior*, dar pentru lămurirea anumitor termeni decisivi, pentru înțelegerea corectă a textului paulin, vom face incursiuni în latura filologiei biblice.

Considerăm ca fiind prielnică relansarea discuțiilor din cadrul antropologiei pauline în contextul temei decretate de Sfântul Sinod pentru anul 2012, și anume: *Anul Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor*. Ideea aceasta este cu atât mai binevenită cu cât în Slujba Sfântului Maslu, din cele șapte lecturi ce aparțin epistolelor Sfinților Apostoli, două aparțin epistolei *2 Co*⁸ a Sf. Apostol Pavel⁹.

⁶ Divizarea subiectului uman este teza fundamentală de la care pornește profesorul G.T. Marcu în abordarea sa. Ca dovadă, enunțarea principiului îl găsim formulat în începutul tezei sale de doctorat, iar pe parcursul ei se reactualizează continuu acest punct de vedere. Cf. G.T. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 38, 103.

⁷ J. JEREMIAS, „ἄνθρωπος”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard KITTEL, Geoffrey William BROMILEY, Gerhard FRIEDRICH (eds.), vol. I, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 1967, pp. 365-366.

⁸ Este vorba despre Apostolul al patrulea (*2 Co* 6, 16-7, 1) și al cincilea (*2 Co* 1, 8-11). *Molitifelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 152-155.

⁹ Epistola *2 Co*, cunoscută și sub denumirea de *apologia pro sua vita*, deși are parte de o istorie controversată din pricina integrității sale, unicitatea temelor abordate aici rămân până

Antinomii antropologice în 2 Co 4, 7-18

Prezența raporturilor antinomice pe parcursul secvenței 4, 7-18, chiar 5, 1-10, constituie un indiciu structural ce marchează o secțiune dominată de eshatologie. Pentru a reliefa cât mai clar contrastul prezent între termenii de natură antitetice, Sfântul Pavel folosește constant conjuncția adversativă ἄλλά. Astfel, respingem din capul locului orice fel de suspiciune conform căreia autorul epistolei ar fi suferit influențe gnostice sau dualiste¹⁰, din contră, conjuncția ἄλλά introduce raporturi de simultaneitate între termenii pereche¹¹.

În plin cadru eshatologic, mai ales pe partea de final a capitolului, Sfântul Pavel se adresează destinatarilor epistolei sale în termenii propriei sale antropologii, uzând de aceleași raporturi antinomice. Ideea centrală dezvoltată de Sfân-

astăzi o adevărată mină de aur pentru exegeții actuali. Totuși, disputele tot mai dese ivite din cauza integrității epistolei ne pun în postura de a face câteva precizări metodologice. Chiar dacă unii autori găsesc în actuala epistolă 2 Co compilația a până la cinci epistole distincte scrise de Sfântul Pavel, teoria asumată în spațiul teologiei românești recunoaște că în corpusul actualei epistole se află, de fapt, două epistole distincte adresate corintenilor. Este vorba de cap. 1-9 care formează prima epistolă, iar cap. 10-13 a doua epistolă, probabil așa-numita „epistolă cu lacrimi”. Cf. Pr. Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament* (curs pentru anul II de studiu), în curs de publicare, pp. 26-28. Poziția tradiționalistă susține integritatea completă a epistolei, iar schimbările de ton și de stil se bazează pe anumite oscilații interioare și întreruperi pe care le-a avut Sfântul Pavel pe parcursul redactării acesteia. Arhipresbiterul-mitrofor Dr. Vasile GHEORGHIU, *Introducerea în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Ed. Autorului, Cernăuți, 1929, p. 440, 454; Werner Georg KUMMEL, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, ¹⁴1965, p. 214. Pentru o prezentare pe larg a tuturor perspectivelor existente, a se vedea: Calvin J. ROETZEL, *2 Corinthians*, coll. *The Blackwell Companion to the New Testament*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010, pp. 437-444; D.A. CARSON, Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Michigan, ²2005, pp. 420-436; Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, ⁴1996, pp. 456-457. Un contestatar fervent al integrității epistolei este Barth Erhman atât în introducerea sa în Noul Testament, dar mai cu seamă în dezbaterea sa cu Daniel Wallace din anul 2011, în care 2 Co servește ca argument fundamental pentru respingerea integrității scrierilor Noului Testament. Cf. Bart D. EHRMAN, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, New York, 1997, pp. 280-283. Dezbaterea dintre Barth Ehrman și Daniel Wallace petrecută în februarie 2012 poate fi accesată la adresa: <<http://www.youtube.com/watch?v=kg-dJA3SnTA>>, accesat la data de 28.4.2012.

Cele două teme principale abordate de Sfântul Pavel în cap. 1-9, sunt: (1) Asumarea și mulțumirea adusă lui Dumnezeu, deoarece L-a rânduit în mijlocul suferințelor survenite în comunitatea din Corint în timpul acelei «vizite cu lacrimi» (2, 1-7), dar și a necazurilor din Asia (1, 8); (2) Înțelegerea Dumnezeului creștin ca Dumnezeu cel care îi învie pe cei morți (1, 9). Cf. 2 Co 2, 14. Vezi și Frank J. MATERA, *II Corinthians. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville/London, 2003, p. 3.

¹⁰ Alexander SAND, „ἄνθρωπος, ου, ό”, în: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Horst Balz, Gerhard Schneider (eds.), vol. 1, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1990, p. 103.

¹¹ Daniel B. WALLACE, *The Basis of New Testament Syntax*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, p. 297; D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, p. 671.

mul Pavel în contextul de față o constituie *suferința*¹², sau necazurile pe care Apostolul le-a îndurat pe parcursul slujbei de propovăduire apostolice.

În prima parte a secțiunii (4, 7-9), Sfântul Pavel plasează în centrul atenției problema *suferinței* și cea a *morții*, ca pericole iminente și permanente ce însoțesc actul de slujire apostolică. Cu toate acestea, propovăduirea lui Iisus Hristos și dobândirea *slavei lui Dumnezeu* (4, 6. 18) constituie preocuparea centrală a apostolului Pavel (cf. 4, 5). Ca atare, în v. 7 apare problema trupului uman definit metaforic ca ὀσπράκινος σκεῦος («vas de lut») și problema δύναμις τοῦ θεοῦ («puterea lui Dumnezeu») ca mod concret de manifestare a prezenței divine în neputințele trupești.

Suferințele Sfântului Pavel sunt exemplificate prin expunerea a patru expresii antinomice, intermediare de instrumentarea conjuncției ἄλλα:

Teza conj. adver. (dar) Antiteza

οὐκ

1.	4, 8a	θλιβόμενοι (necăjiți)	στενοχωρούμενοι (nu striviți)
2.	4, 8b	ἀπορούμενοι (strămtorați)	ἐξαπορούμενοι (nu deznădăjduiți)
3	4, 9a	διωκόμενοι (prigoniți)	ἐγκαταλειπόμενοι (nu părăsiți)
4.	4, 9b	καταβαλλόμενοι (doborâți)	ἀπολλύμενοι (nu nimiciviți)

1. Verbul θλίβω apare de încă 5 ori în scrierile pauline¹³, iar sensul comun cu care se impune în toate pasajele este cel de: *a asupri, a presa ori a pune presiune extremă* pe o persoană într-o situație anume¹⁴. Contrastul este asigurat prin prezența verbului στενοχωρέω, care la diateza pasivă (στενοχωρούμενοι) are înțelesul de *a fi zdrobit* sau *strivit*, în ideea de a fi într-o situație zdrobitoare cu caracter iremediabil¹⁵.

2. Verbul ἀπορέω mai figurează doar o singură dată în scrierile pauline, mai exact în *epistola către Galateni*¹⁶, cu scopul de a sublinia existența unei probleme fără ieșire, o problemă care stârnește uluirea sau disperarea subiectu-

¹² Nu este vorba strict de suferințele Sfântului Pavel ca Apostol al lui Hristos. Pe aceste antiteze se întemeiază universalitatea suferințelor îndurate de creștini pentru Hristos. Cf. Paul BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, p. 228.

¹³ 2 Co 1, 6. 7, 5; 1 Tes 3, 4, 1 Tim 5, 10 și Evr 11, 37.

¹⁴ Wesley J. PERSCHACHER, *The New Analytical Greek Lexicon*, Hendrickson, Peabody, 2001, p. 203; F. Wilbur GINGRICH, Frederick W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1979, p. 90; Henry. G. LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 802.

¹⁵ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 85; T. FRIBERG, B. FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids [Michigan], 2000, p. 356; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 1639.

¹⁶ Ga 4, 20.

lui în cauză¹⁷. Termenul care provoacă contrastul este ἐξασπορέω, care poate fi redat prin verbul *a dispera*, cu sensul de a fi într-o dificultate extremă¹⁸.

3. Verbul διώκω este destul de des utilizat, el figurând de 5¹⁹ ori în epistolele Sfântului Pavel fie cu sensul propriu de *a persecuta*, fie cu sensul de *a urmări*, *a fugi după cineva*²⁰. Antinomismul este creat prin apariția verbului ἐγκαταλείπω, care semnifică *a părăsi*, *a abandona*²¹.

4. Ocurența verbului καταβάλλω, la diateza pasivă (καταβαλλόμενοι), este unică în scrierile pauline. Acesta are semnificația de *a fi trântit* sau *doborât la pământ*²². Termenul cu care este menit să contrasteze este reprezentat de verbul ἀπόλλυμι, care, de asemenea, este la diateza pasivă, cu sensul de *a fi omorât*, *a fi ucis* sau *a fi ruinat*²³.

Așadar, am observat asprimea termenilor de care se folosește Sfântul Pavel pentru a arăta realitatea dură ce însoțește uneori activitatea de slujire apostolică. Mai interesant de observat este că puterea lui Dumnezeu se manifestă în momentele cele mai acute ale unui necaz, sau ale unei suferințe, mai ales atunci când nu mai apare nicio variantă de soluționare firească²⁴ și se stabilizează ca fenomen reperabil prin reabilitarea persoanei umane și așezarea ei în cursul firesc al vieții.

În partea de final (4, 10-12), pe baza suferințelor exemplificate mai sus, Sfântul Pavel conchide prin stabilirea unei relații *dialectice* între viață și moarte, depășită prin manifestarea stării Mântuitorului Iisus de după Înviere, ca fiind una de *trans-«moarte și viață»*²⁵ (4, 10), ce se revarsă atât în viața Sfântului Pavel, cât

¹⁷ W.J. PERSCHACHER, *The New Analytical Greek Lexicon*, p. 23; F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 23; T. FRIBERG, B. FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 70; G. LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 214.

¹⁸ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 68; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 586.

¹⁹ Rm 9, 30; 14, 19; I Co 4, 12; 14, 1 Ga 5, 11; 2 Tim 3, 12; Rm 9, 30; 14, 19.

²⁰ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 50; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 440; T. FRIBERG, B. FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 118.

²¹ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 54; T. FRIBERG, B. FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 127; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 470.

²² Wesley J. PERSCHACHER, *The New Analytical Greek Lexicon*, p. 221; F. Wilbur GINGRICH, Frederick W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 101; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 884.

²³ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 23; G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 207; T. FRIBERG, B. FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 69.

²⁴ V.P. FURNISH, *II Corinthians*, coll. *The Anchor Yale Bible*, Yale University Press, London, 2008, p. 280.

²⁵ Expresia este folosită de Pr. Scrima, pentru a sublinia că Învierea lui Iisus nu reprezintă o întoarcere la viața dinainte, nici o trecere în nemurire, ci o transcedere atât a vieții, cât și a

și a creștinilor, ca urmare a necazurilor îndurate (4, 10-12)²⁶. Pentru a face mai evident ceea ce vrea să susțină Sfântul Pavel, recurgem la următoarea reprezentare schematică²⁷:

- v. 10 πάντοτε («întotdeauna»)
 purtând în trup mersul spre moarte (νέκρωσιν) al lui Iisus,
 așa ca (ὅτι)
 și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru.
- v. 11 ἀεὶ γὰρ («căci pururea/încontinuu»)
 noi, cei vii, suntem dați spre moarte (θάνατον) din pricina
 lui Iisus,
 așa ca (ὅτι)
 și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor.
- v. 12 ὥστε («Astfel încât»)
 în noi lucrează moartea (θάνατος),
 iar (δὲ)
 în voi viața²⁸.

Dubla ocurență a conjuncției de scop ὅτι²⁹ plasează ideile din v. 10 și 11 într-un climax, care se realizează în v. 12 prin instrumentarea conjuncției inferențiale ὥστε³⁰. Prezența neobișnuită a termenului νέκρωσις (4, 10), în locul celui clasic de θάνατος, are funcția de a scoate în evidență nu atât moartea ca proces natural de încetare a vieții, ci moartea ca rezultat al prigonirii, sau al unor constrângeri cauzate din exterior³¹.

morții, cu care ne împărtășește pe noi toți. Din nefericire, comentariile moderne adoptă un limbaj nivelator în această problematică. Aproape că nu se face nicio distincție între viața noastră și viața proprie lui Iisus cel Înviat, ca fiind ceva peste viața cotidiană. Cf. André SCRIMA, *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas, București, 2012, p. 115.

²⁶ Ideea suferinței prezintă și ea prin folosirea adverbelor temporale πάντοτε («totdeauna») din 2 Co 4, 10 și ἄεὶ («căci») din 2 Co 4, 11. F.J. MATERA, *II Corinthians*, pp. 107-109.

²⁷ Schema am preluat-o din: F.J. MATERA, *II Corinthians*, p.110.

²⁸ Pe parcursul acestui studiu, versetele biblice în limba română vor fi redată după ediția Anania: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiunea diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001. În cazul textelor biblice din greaca veche, am optat pentru ediția: *Novum Testamentum Graece*, E. NESTLE, K. ALAND (eds.), Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart, 271993.

²⁹ Rolul pe care îl îndeplinește conjuncția ὅτι constă în indicarea țelului sau a scopului unei acțiuni. Cf. D.B. WALLACE, *The Basis of New Testament Syntax*, p. 301.

³⁰ Conjuncția ὥστε introduce o concluzie, o deducție sau rezumatul unei idei în discuție. D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics...*, p. 673.

³¹ P. BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, p. 111.

În partea a doua a secțiunii (4, 13-15), Sfântul Pavel citează sintagma: Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα din *Ps* 115, 1 (LXX)³². Contextul din care este citat psalmul este unul de maximă criză spirituală, în care sufletul omului este cuprins de durerile morții (*Ps* 115, 3). Ca urmare a stării de decădere, psalmistul invocă în versetele următoare ajutorului lui Dumnezeu (*Ps* 115, 4)³³. Importanța citării este una covârșitoare pentru înțelegerea corectă a pasajului, deoarece Sfântul Pavel suprapune peste starea sa de suferință aceeași stare de disperare din care Psalmistul a fost izbăvit (4, 13b).

În baza acestei mărturii, Apostolul Pavel citează pasajul din *Ps* 115 într-o cheie hristologică, cu scopul de a aduce în fața corintenilor însăși mărturia adusă de Fiul în fața Tatălui (4, 13a). În acest fel, evocarea momentului presupune ceva mai mult decât simpla reluare a spuselor Psalmistului. Astfel că în aceeași mărturie pe care Fiul i-a adresat-o Tatălui suntem cuprinși și noi, cei ce credem³⁴. Ca urmare, ideea servește ca fundament pentru confesiunea Sfântului Pavel referitoare la Iisus Hristos, ca fiind Cel înviat din morți care îi va învia și pe creștini (4, 15)³⁵. Consecința directă a acestei aserțiuni vizează deschiderea unui orizont *eshatologic* care se va extinde pe întreg parcursul secțiunii 4, 16-5, 10³⁶.

În cea de a treia secțiune (4, 16-18)³⁷ și cea mai importantă pentru studii de față, Sfântul Pavel deschide o serie de tematici care se influențează reciproc.

³² În textul masoretic psalmii 114 și 115 din LXX apar uniți într-un singur psalm (*Ps* 116). Tema acestui psalm o constituie plânsul, ca urmare a suferințelor îndurate de autor (*Ps* 114 [LXX]) și milostivirea lui Dumnezeu (*Ps* 115 [LXX]). Ideea suferinței care îl apăsa pe David până la moarte și din care a fost scăpat de Dumnezeu apare limpede în cele nouă versete ale *Ps* 114 (LXX). În *Ps* 115 (LXX), psalmistul se concentrează pe evocarea mulțumirilor adresate lui Dumnezeu, Cel ce l-a scăpat din durerile morții. Cf. James Montgomery BOICE, *Psalms*, vol. 3 (*Psalms 107-150*), Grand Rapids, Michigan, 1998, pp. 927-932.

³³ Leslie C. ALLEN, *Psalms* (101-50), coll. *Word Biblical Commentary*, s.n., Dallas, 2002, p. 155.

³⁴ Thomas D. STEGMAN, „Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα (2 Corinthians 4:13): Paul's Christological Reading of Psalm 115:1a LXX”, în: *The Catholic Biblical Quarterly*, CXIX (2007), pp. 725-745 (733).

³⁵ Se repetă din nou ideea centrală din desfășurarea tematică a epistolei conform căreia Dumnezeu este Cel care îi învie pe cei morți. Vezi nota 8.

³⁶ P. BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, p. 246.

³⁷ Viziunea exegeților asupra încadrării textului din 2 *Co* 4, 16-18 în contextul epistolar se rezumă la două mari teorii: (1) Unii autori, precum Paul Barnett, socotesc că pasajul din 4, 16-18 este integrat în tema devenirii prezente (4, 16-18) și a celei viitoare (5, 1-10), cuprinsă în secțiunea 2 *Co* 4, 18-5, 10. Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, p. 246. (2) Alți autori, precum Frank Matera, V.P. Furnish, Alfred Plummer, Margarete Thrall, consideră textul din 4, 16-18 ca fiind o concluzie la cele afirmate de Sfântul Pavel în 4, 7-15 referitor la slujirea apostolică și la înfruntarea suferințelor. În consecință autorii amintiți încadrează textul din 4, 16-18 în 2 *Co* 4, 7-5, 10, incluzând astfel și partea *eshatologică* din cap. 5. Cf. F.J. MATERA, *II Corinthians. A Commentary*, p. 105; V.P. FURNISH, *II Corinthians*, p. 252; Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle of the St. Paul to the Corinthians*, T&T Clark, Edinburgh, s.a., p. 122; Margarete E. THRALL, *A Critical and*

În v. 16 se formulează o antropologie unică pentru întreg corpul de scrieri nou-testamentare, în v. 17 se reia paradoxul dobândirii slavei lui Dumnezeu prin asumarea suferințelor (3, 18), iar în v. 18 se accentuează contrastul eshatologic dintre ceea ce se vede și este trecător și ceea ce nu se vede și nu este trecător.

Apariția termenilor antitetici ὁ ἔξω ἄνθρωπος / ὁ ἔσω ἄνθρωπος semnifică pentru o categorie însemnată a cercetătorilor bibliști începutul unei antropologii dualiste sau gnostice³⁸. Respingem dintru început astfel de teorii, urmând să demonstrăm faptul că suprapunerea conceptelor antropologice se realizează pe baza unui background eshatologic, cu scopul de a crea un raport antinomic.

Din perspectiva întregii secțiuni, pasajul din 4, 16 are un caracter *tranzitoriu* prin faptul că, pe de o parte, rezumă³⁹ cele spuse în 4, 7-15, iar pe de alta

Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians, vol. I, T&T Clark, London/New York, 1994, p. 320.

³⁸ Unii cercetători consideră că Sfântul Pavel întrebuița în mod uzual antinomia *om exterior/om interior*, altfel nu s-ar fi adresat corintenilor într-o terminologie pe care aceștia să nu o poată înțelege. Mai mult decât atâta, termenii fiind de inspirație platonice este foarte probabil ca Sfântul Apostol să răspundă prin uzanța acestei terminologii unui anumit grup de eleniști convertiți la creștinism care încercau să introducă în sânul comunității corintene precepte gnostice și dualiste. Pentru expunerea istorică a discuțiilor legate de interpretarea acestor doi termeni, a se vedea: R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms*, pp. 391-396. Datorită faptului că de multe ori în istoria interpretării antinomiei *om exterior/om interior*, aceasta a fost identificată cu relația *trup/suflet*, ne permitem să nu fim de acord cu domnul Nicolae Turcan, care, într-un studiu, afirmă: „Asceza creștină susține atât un dualism ontologic trup/suflet, cât și unul existențial, creștinismul fiind religia întrupării și a învierii trupului”. N. TURCAN, „Omul și libertatea lui. De la sfera propriului la reducția religioasă”, în: *Studia Bioetica*, 1 (2011), p. 25. Argumentul principal în fața unei astfel de afirmații îl constituie tocmai realitatea antinomică a existenței creștine despre care tratăm în cele de urmează.

³⁹ Sintetizarea stării interioare pe care o are Sfântul Pavel este redată prin verbul ἐγκακέω. Totuși, în acest caz se deschide o problemă de critică textuală. Edițiile grecești ale Noului Testament înregistrează un dezacord pentru textul din 2 Co 4, 16, prin faptul că oscilează între varianta ἐγκακοῦμεν pentru ediția NT27, respectiv ἐκκακοῦμεν pentru *Textul Bizantin* (*The New Testament in the Original Greek*, Byzantine Textform, Maurice A. ROBINSON and William G. PIERPONT (ed.), Chilton Book Publishing, Southborough, 2005). Din perspectiva semnificației termenilor, diferența nu este foarte mare. În timp ce ἐγκακέω poate fi tradus prin *a renunța, a da înapoi* (cf. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 469), verbul ἐκκακέω poate însemna *a deznădăjdi, a fi slab de inimă, a obose* (G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 508).

Lecciónea ἐγκακοῦμεν este atestată de cele mai importante manuscrise, precum: P⁴⁶, Codex Sinaiticus, A, B, D*, F, G, 6. 81. 326. 2464 pc co. Lecciónea ἐκκακοῦμεν figurează în manuscrisele: C, D², Ψ, 0243. 33. 1739. 1881. Pentru lista de simboluri, vezi: *Novum Testamentum Graece*, pp. 7-33. Cf. Philip W. COMFORT, *New Testament Text and translation Commentary*, Tyndale House Publisher, Illinois, 2008, p. 540. Analiza pe baza contextului din 2 Co 4 confirmă varianta indicată de cei mai importanți codici, întrucât prin verbul ἐγκακοῦμεν, precedat de negația οὐκ, înțelegem starea interioară a Sfântului Pavel față de suferințele îndurate ca fiind una perseverentă, în care *nu renunță*, în care *nu dă înapoi*, ci merge mai departe știind că Dumnezeu lucrează prin slăbiciunile lui (2 Co 12, 9).

parte, reprezintă începutului secțiunii din 5, 1-10, în care se discută despre metamorfozările din plan *eshatologic* ce vor plana asupra persoanei umane⁴⁰.

Pasajul principal pentru lucrarea noastră este cel din *2 Co* 4, 16: «Așadar, noi nu ne pierdem curajul: dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel exterior este corupt, [omul] nostru cel interior este reînnoit din zi în zi» (Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα).

Abordare filologică

Principala dificultate pe care o ridică versetul de mai sus constă în stabilirea categoriei semantice a frazei, din cauza apariției unei structuri conjuncționale ἀλλ' εἰ καὶ, mai puțin obișnuită în scrierile noutestamentare⁴¹. În fapt, dificultatea intervine atunci când vrem să stabilim rolul conjuncțiilor εἰ καὶ în text, deoarece conjuncția adversativă ἀλλά este conectată cu propoziția anterioară, traducându-se prin „ci” sau „dimpotrivă”.

Filologii tratează sintagma εἰ καὶ din două perspective diferite⁴²:

1. În mod normal, prezența în protază a prepoziției εἰ + modul indicativ al oricărui timp (διαφθείρεται), urmat în apodoză de conjuncția „atunci” + un verb la orice mod și orice timp (ἀνακαινοῦται), introduce o propoziție condițională de gradul I⁴³. Pentru tratamentul construcției εἰ καὶ din direcția propoziției condiționale optează Daniel Wallace⁴⁴ și James L. Boyer, care oferă în studiul său⁴⁵ lista a celor 308 propoziții condiționale din Noul Testament. Logica propoziției condiționale subordonează îndeplinirea ideii din apodoză, de îndeplinirea

⁴⁰ F.J. MATERA, *II Corinthians*, p. 114; Sang-Won SON, *Corporate elements in Pauline anthropology: A study of the selected terms, idioms, and concepts in the Light of the Selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background*, PhD Thesis, 1999, unpublished, pp. 143-147.

⁴¹ Ocurența sintagmei ἀλλ' εἰ καὶ în Sfânta Scriptură se realizează de 4 ori (*1 Co* 7, 21; *2 Co* 4, 16; *Flp* 2, 17; *1 Ptr* 3, 14). Structura conjuncțională εἰ καὶ apare în epistolele pauline de 11 ori (*1 Co* 7, 21; *2 Co* 4, 16. 5, 16. 7, 8*3, 7, 12. 11, 15. 12, 11) și de 2 ori în epistola către Evrei (*Evr* 1, 12. 6, 9).

⁴² Ar mai fi și o a treia posibilitate de abordare, însă strict particulară pentru versetul din *1 Co* 7, 21, prin izolarea conjuncției καὶ de εἰ și plasarea acesteia în registrul unei conjuncții emfactice, cu rolul de a întări ideea prezentă în protază, adică aceea de a profita de ivirea unei ocazii de eliberare din sclavie. Cf. Margaret E. THRALL, *Greek Particles in The New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1962, pp. 78-82.

⁴³ Este cea mai frecventă formă de propoziție condițională din întreg Noul Testament (peste 300 de ocurențe). D.B. WALLACE, *The Basis of New Testament Syntax*, p. 309; D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics...*, p. 689.

⁴⁴ În gramaticile sale găsim exemplificarea condiționalei, doar că de gradul III, în *1 Ptr* 3, 14 prin traducerea lui εἰ καὶ prin „even if”. D.B. WALLACE, *The Basis of New Testament Syntax*, p. 315.

⁴⁵ James L. BOYER, „First Class Conditions: What do they mean?”, în: *Grace Theological Journal*, II (1982), 1, pp. 75-114.

celor formulate în protază. Este o construcție de tipul: dacă A, atunci B. Exemplificată pe versetul 16 ar suna astfel: dacă omul nostru cel din afară este corupt, atunci omul nostru cel interior este reînnoit din zi în zi.

2. O importantă clasă de cercetători consideră că întâlnirea conjuncțiilor $\epsilon\lambda\ \kappa\alpha\lambda$ introduc o propoziție concesivă. Totuși, propoziția concesivă, prin natura sa, este una de tip condițional, în care realizarea apodozei se face indiferent de îndeplinirea, sau nu, a condiției formulate în protază. În acest caz, traducerea sintagmei în limba română ar trebui redată prin construcția „chiar dacă”. Schema logică a propoziției concesive este: chiar dacă A sau non-A, atunci B. Exemplificat pe 16, raportul de idei ar fi în felul următor: deși/chiar dacă omul nostru cel exterior este corupt, omul nostru cel interior este reînnoit din zi în zi. Printre susținătorii unei astfel de teze se numără: William E. Elliott, care dedică o teză de doctorat tematicii în discuție⁴⁶, și gramaticile reputaților filologi Herbert Smyth⁴⁷ și John H. Moulton⁴⁸.

Edițiile biblice românești redau pasajul din 2 Co 4, 16, astfel:

Biblia de la București (1688): «Pentru aceea nu tînjim, ce, măcară că și cel den afară al nostru om să strică, iară cel denlăuntru să înnoiaște den zi în zi»⁴⁹;

Biblia de la Blaj (1795): «Pentru aceea, nu slăbim, ci de s-ar și strica omul nostru cel din afară, iară cel dinlăuntru să înnoiaște din zi în zi»⁵⁰;

Ediția Sinodală din 1914: «Pentru aceea nu slăbim; ci de s`ar și strica omul nostru cel din afară, dar cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi»⁵¹;

Ediția Cornilescu (1921): «De aceea, noi nu cădem de oboseală. Ci chiar dacă omul nostru de afară se trece, totuș omul nostru din lăuntru se înnoiește din zi în zi»⁵²;

⁴⁶ William E. ELLIOTT, *Conditional Sentences in The New Testament*, 1981, p. 79 (teză de doctorat susținută la Grace Theological Seminary, nepublicată).

⁴⁷ Herbert Weir SMYTH, Gordon M. MESSING, *Greek Grammar*, Harvard University Press, Cambridge, 1956, pp. 537-539.

⁴⁸ John H. MOULTON, N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, T.&T. Clark, Edinburgh, 1963, p. 321.

⁴⁹ *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, retipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 220.

⁵⁰ *Biblia de la Blaj*, tradusă de Samuil Clain, 1795, format electronic, p. 168.

⁵¹ *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I, Tipografia cărților bisericești, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914, p. 1545.

⁵² *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, Edițiune nouă revăzută după texturile originale* București, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, 1921 [trad. de D. Cornilescu, nemenționat], p. 1626.

Ediția lui Vasile Radu și Gala Galaction din 1939: «De aceea, nu ne descurajăm și, măcar că omul nostru cel din afară se prăpădește, omul nostru cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi»⁵³;

Ediția Sinodală din 1988: «De aceea nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi»⁵⁴;

Ediția Bartolomeu din 2002: «De aceea nu pierdem din curaj; dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi»⁵⁵.

Analiza versiunilor biblice românești confirmă caracterul concesiv al versetului 16. Mai mult decât atât, dubla ocurență a conjuncției ὀλλά⁵⁶ întărește caracterul concesiv al frazei, deși aceasta nu se regăsește tradusă complet decât în *Biblia Cornilescu* din 1921.

În definitiv, discuțiile purtate pe marginea structurii conjuncționale ὀλλ' εἰ καὶ vizează, fie că e vorba de o propoziție condițională de gradul I, sau de o propoziție concesivă, statutul condiției plasate în protază și implicațiile pe care aceasta le determină la nivelul realizării apodozei. Ținând cont că valoarea de propoziție concesivă sau condițională poate fi stabilită numai în funcție de context, vom reveni asupra concluziei noastre după ce vom finaliza și abordarea exegetică a versetului.

Abordare exegetică

Prin primele cuvinte pe care le consemnează autorul epistolei – «Διὸ οὐκ ἐγκοκκοῦμεν» – se readuce în discuție ideea centrală a secțiunii, adică cea a *suferinței provocate de prigoana anticreștină*. Conjuncția inferențială Διὸ („așadar”, „de aceea”, „prin urmare”, „deci”) exprimă o deducție, o concluzie, sau rezumatul a ceea ce a fost spus mai înainte⁵⁷. Verbul ἐγκοκκῶ („a renunța”, „a da înapoi”) ⁵⁸, precedat de negația οὐκ, reactualizează problema suferințelor expuse în secvența din 4, 7-12. Pe lângă problema de context, observăm atitudinea verticală și incisivă a Sfântului Pavel în propovăduirea apostolică indiferent de opozițiile cu care se confruntă⁵⁹.

⁵³ *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură*, traducere de Vasile Radu și Gala Galaction, Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II, București, 1939, p. 1289.

⁵⁴ *Sfânta Scriptură*, ediția sinodală 1988, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 1313.

⁵⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania Arhiepiscopul Clujului, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 1660.

⁵⁶ Vezi nota 11.

⁵⁷ D.B. WALLACE, *The Basis of New Testament Syntax*, p. 298.

⁵⁸ F. Wilbur GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago/London, ²1979, p. 54.

⁵⁹ Fredrik LINDGARD, *Paul's Line of Thought in 2 Corinthians 4:16-5:10*, PhD Thesis, Helsinki, 2003, s.l., p. 120

α. Expresia ὁ ἕξω ἄνθρωπος («omul exterior») constituie o *hapax legomenon* în corpusul paulin, expus întotdeauna în contrast cu ὁ ἕσω ἄνθρωπος («omul interior»). Deși se face aluzie la existența omului exterior în *Rm* 7, 23, sintagma nu apare în mod explicit. Originea terminologiei de tipul ὁ ἕξω ἄνθρωπος este tipic paulină și a fost integrată de-a lungul timpului în conceptul de σάρξ⁶⁰ sau de σῶμα⁶¹. Părintele Grigore T. Marcu subscrie perspectivei apusene, considerând partea dinafara omului ca fiind *componenta corporal-materială*, care declinată poate însemna fie σάρξ, fie σῶμα⁶².

Într-o interpretare din perspectiva contextuală a sintagmei ὁ ἕξω ἄνθρωπος, trebuie să ținem cont de tema suferințelor, mai ales a celor trupești, care s-a perpetuat de la versetul 7 până la acest verset prin intermediul reluării unor conjuncții specifice. Prin asocierea *omului exterior* cu verbul διαφθείρω, la diateza pasivă, care are semnificația principală de *a fi dat spre distrugere*, de *a fi omorât*⁶³, putem deduce atât realitatea iminentă a suferințelor, cât și o posibilitate de definire a omului exterior. Mai exact, tot ceea ce ține de latura noastră văzută, sau de modul în care noi ne apărem nouă și, ca atare, poate fi dat morții, constituie *omul exterior*. În acest sens, exegetul Frank J. Matera notează:

„Omul exterior este ceea ce lumea vede, «vas de lut», care este «prigonit», «necăjit», «persecutat», «strivit» (4, 8-9). «Omul exterior» reprezintă existența și personalitatea umană în manifestarea sa de slăbiciune și grandoare, ca prezență externă în lumea aceasta (Allo, 135). În termenii antropologiei pauline, «omul exterior» este ființa umană ca «trup» (soma)»⁶⁴.

Echivalarea lui ὁ ἕξω ἄνθρωπος cu σῶμα reprezintă un alt aspect al antropologiei pauline⁶⁵, pe care l-am amintit și care necesită câteva lămuriri. Din capul locului, precizăm că un studiu asupra conceptului paulin de σῶμα și identificarea acestuia cu ὁ ἕξω ἄνθρωπος ar fi de o complexitate extraordinară, care ar depăși cu mult obiectivele propuse în studiul de față. Totuși, atât cercetătorii din veacul trecut, cât și cei din veacul actual, identifică *omul exterior* cu latura

⁶⁰ Werner Georg KUMMEL, *Man in the New Testament*, translated by John J. Vicent, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, pp. 42-43. Oscar Cullmann vorbește despre capacitatea lui σάρξ ca existență păcătoasă capabilă să cuprindă și omul exterior. Cf. Oscar CULLMAN, *Nemurirea sufletului sau învierea morților?*, trad. de: Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007, p. 54-56.

⁶¹ F.J. MATERA, *II Corinthians*, p. 115.

⁶² G.T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 85.

⁶³ H.G. LIDDELL, R.SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 418.

⁶⁴ F.J. MATERA, *II Corinthians*, p. 115.

⁶⁵ Exegetul Murray Harris consideră a fi imposibilă diferențierea lui ὁ ἕξω ἄνθρωπος de σῶμα. Murray J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 359.

văzută, sensibilă, ori fizică a persoanei umane, care, în același timp, poate fi și mediu de manifestare a puterii lui Dumnezeu⁶⁶.

β. Expresia ὁ ἕσω ἄνθρωπος (*Ef.* 3, 16; *Rm.* 7, 23; *2 Co* 4, 16) constituie un *tris legomenon* în scrierile pauline și este de proveniență elenistică, mai exact, din filosofia platonice⁶⁷. Interpretarea *omului interior* ridică foarte multe dificultăți, exegeții împărțind diverse opinii. Începutul cercetărilor pe partea de

⁶⁶ E. SCHWEIZAR, „sōma”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, G. KITTEL, G.W. BROMILEY, G. FRIEDRICH (eds.), vol. VII, pp. 1146-1147; Johannes P. LOUW, Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, vol. 1, United Bible Societies, New York, ²1989, p. 92; Robert H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology*, coll. *Society for the New Testament Studies Monograph Series* 29, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 159-245; F. LINDGARD, *Paul's Line of Thought...*, p. 123. O perspectivă ortodoxă mai recentă, reprezentată de Mitropolitul Athenagoras Zakopoulos, identifică pe baza textului din *Rm* 7, 23 termenul antropologic τὰ μέλη cu cel de σῶμα ca fiind opus lui ὁ ἕσω ἄνθρωπος. Ca atare, se stabilește o legătura de identitate între τὰ μέλη, σῶμα și ὁ ἕσω ἄνθρωπος. Cf. Athenagoras Ch. ZAKOPOULOS, *Plato and Saint Paul on Man*, Melissa Press, Thessalonica, 2002, p. 118. Pentru o dezvoltare mai pe larg a teoriile existente despre ὁ ἕσω ἄνθρωπος, vezi: M.E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 349.

⁶⁷ Conceptul este împrumutat din Platon, *Republica*, 9:588a-589b (τὸ ἐντὸς ἄνθρωπος – cf. PLATON, *Republica* – cărțile VI-X, traducere, comentarii, note de Andrei Cornea, Ed. Teora, București, 1998, p. 299), unde este folosit de Platon în vederea exprimării unei antropologii tripartite a sufletului (a. partea rațională; b. partea pasională; c. partea „irațională și apatentă”; pentru mai multe detalii, vezi: Valentin MUREȘAN, *Comentariu la Republica lui Platon*, Ed. Paideia, București, 2006, pp. 193-196; R.M. HARE, *Platon*, coll. *Maeștrii Spiritului*, traducere din engleză de Matei Pleșu, Humanitas, București, 2006, pp. 89-96). Totuși, este foarte greu de stabilit dacă Sfântul Pavel l-a citit pe Platon. Dacă răspunsul este afirmativ, merită remarcat că Sfântul Pavel nu preia și rolul pe care sintagma ὁ ἕσω ἄνθρωπος o deține în antropologia lui Platon, aceea de a fi partea rațională a sufletului tripartit. În plus, „Apostolul neamurilor” nu creează un conflict între latura spirituală și materialitatea persoanei umane, ceea ce este caracteristic mediului elenistic. Conflictul către care este orientată latura duhovnicească a omului se derulează împotriva păcatului (R.H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology*, pp. 135-140). Cu siguranță că terminologia ὁ ἕσω ἄνθρωπος era una întrebuițată în propovăduirea apostolică, întrucât este imposibil ca Sfântul Pavel să fi folosit un concept pe care să-l fi înțeles doar el. Așadar, diferențele care intervin între optica platonice și cea paulină ne determină să considerăm dependența Sfântului Pavel de Platon ca fiind una mai mult indirectă. Probabil ca Sfântul Pavel să fi intrat în contact cu un platonism popular pe timpul șederii sale în mediile grecești. Nu același lucru se poate spune și despre Filon din Alexandria, care, cu certitudine, a citit *Republica* lui Platon, însușindu-și din aceasta întreaga suită de precepte platonice. Fredrik Lindgard susține ipoteza conform căreia Apollo, original din Alexandria, l-ar fi putut pune în context pe Sfântul Pavel cu preceptele filosofice ale lui Filon (F. LINDGARD, *Paul's Line of Thought...*, p. 135). Cf. David E. AUNE, „Anthropological Duality in the Eschatology of 2 Cor 4:16-5:10”, în: *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, Troels ENGBERG-PEDERSEN (ed.), Westminster John Knox Press, Louisville [Kentucky], 2001, p. 222; George H. von KOOTEN, „The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body”, în: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Ludger JANSEN, Christoph JEDAN (eds.), Frankfurt/Lancaster, pp. 263-310.

conținut a *omului interior* l-au identificat pe acesta, din perspectivă platonice, cu termenul νοῦς⁶⁸.

În contextul din *2 Co* 4, 16, ὁ ἔσω ἄνθρωπος este pus în legătură sub forma devenirii sale cu verbul ἀνακαινώνω la diateza pasivă, care semnifică *a fi reînnoit*⁶⁹, ceea ce atestă că Cel ce realizează acțiunea este Dumnezeu-Tatăl (cf. 4, 14), iar mediul de manifestare îl constituie credința (4, 13; 5, 7). Așadar, într-o primă accepțiune putem considera omul interior ca fiind acea componentă din noi înșine care este supusă zilnic reînnoirii duhovnicești, aspect evidențiat de expresia de sorginte ebraică: הַיְמֵרָא וְהַיְמֵרָא (4, 16)⁷⁰. Conceptul de *reînnoire* progresivă poate fi corelat cu ideea καινός κτίσις (noua creație) din *2 Co* 5, 17. În consecință, unii comentatori au încercat identificarea lui ὁ ἔσω ἄνθρωπος cu ὁ καινός ἄνθρωπος, din cauza elementului de înnoire ce unește termenii antropologici, însă asocierea este una forțată⁷¹.

Pr. Grigore T. Marcu asumă în antropologia sa expresia ὁ ἔσω ἄνθρωπος ca fiind acea parte *sufletească-spirituală* din noi înșine în care se cuprind toate celelalte facultăți ale sufletului (ἡ καρδία, ἡ συνείδησις, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή, τὸ πνεῦμα)⁷². Mai mult sau mai puțin obiectiv, majoritatea comentatorilor pun capăt în acest punct cercetărilor, ei exprimând, mai degrabă, ceea ce *nu* este *omul interior* decât ceea ce este⁷³. Motivul principal îl constituie obiectul determinat de ὁ ἔσω ἄνθρωπος ca fiind de ordinea nevăzutului (3, 18). În spiritul acestei teorii, Frank. J. Matera consemnează:

„Conceptul paulin despre „om interior” este mult mai dificil de clarificat, chiar dacă este consemnat și în alte locuri (*Rm* 7, 22, *Ef* 3, 16), pentru că are ca obiect o realitate care nu poate fi văzută. ... Omul interior este persoana întrupată văzută din optica lui Dumnezeu, din perspectiva credinței. Omul interior este realitatea nevăzută a persoanei întrupate, care are posibilitatea să fie reînnoită”⁷⁴.

⁶⁸ Cercetătorul biblist Friederich Christian Baur oferă primul o astfel de interpretare, ulterior s-a renunțat la ea. cf. R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms*, p. 390.

⁶⁹ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 107.

⁷⁰ J.H. MOULTON, N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, p. 242.

⁷¹ M.J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 360

⁷² G.T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 84.

⁷³ Robert Jewett consideră omul interior ca fiind acea parte spirituală din noi care este mai apropiată de καρδία decât de νοῦς. Cf. R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms*, p. 399. În aceeași categorie se încadrează și Paul Barnett, Margaret Thrall.

⁷⁴ F.J. MATERA, *II Corinthians*, p. 115.

Problema definirii lui ὁ ἔσω ἄνθρωπος fie ca *alter ego*, fie ca sufletul omului⁷⁵ ori ca un mod platonice de expunere a existenței creștinești⁷⁶ rămâne încă un capitol deschis în literatura de specialitate. În orice caz, locurile paralele din *Ef* 3, 16 și *Rm* 7, 23, în care atât problema autorului în cazul primei epistole, cât și controversa *Ego*-ului din *Rm* 7, 7-25, în cazul celei de a doua epistolă, fac foarte dificilă abordarea textelor propriu-zise⁷⁷.

Încercând să sintetizăm cele spuse mai sus, trebuie, în primă fază, subliniat caracterul antinomic al termenilor din v.16, 17⁷⁸ și 18⁷⁹ ce învâluie expresiile ὁ ἔσω ἄνθρωπος / ὁ ἔσω ἄνθρωπος, după cum urmează:

⁷⁵ Pr. Constantin Coman interpretează pe baza textului din *2 Co* 4, 16 antinomia om interior/om exterior ca desemnând trupul și sufletul omului. Pr. dr. Constantin COMAN, „Antropologie paulină – dihotomism sau trihotomism”, în: *Orthodoxia*, L (1999), 1-2, p. 32.

⁷⁶ Cercetorii Antichității târzii se bazează, în principal, pe textul din *Rm* 7, 23 când analizează structurile *omului interior* la Sfântul Pavel. Pentru aceștia, omul este „trupesc”, vândut păcatului (7, 14), în neputința de a mai face ceea ce-și dorește (7, 15). În consecință, nu omul interior păcătuiește, ci păcatul din om este cel care acordă efectivitate răului (7, 18). De aceea, ὁ ἔσω ἄνθρωπος este pus în legătură cu legea lui Dumnezeu, de care se bucură (7, 23). În acest punct, Sfântul Pavel stabilește un consens cu Platon și Plotin prin faptul că se afirmă existența în om a unui impuls, a unei porniri care îl face pe acesta să acționeze în conformitate cu principiile etice. George H. von KOOTEN, „St. Paul on Soul, Spirit and the Inner Man”, în: *The Afterlife of the Platonic Soul*, Maha ELKAISY-FRIEMUTH, John M. DILLON (eds.), Brill, Leiden, 2009, pp. 35-44.

⁷⁷ În ultimii ani, s-a pus un accent ridicat pe asocierea conceptului ὁ ἔσω ἄνθρωπος cu ideea de *creștere* (αὐξάνω) întru Hristos, prezentă în *Ef* 2, 21 și *Ef* 4, 15. Astfel că verbul κραταιόομαι din *Ef* 3, 16 trebuie văzut în dimensiunea dinamismului său, ceea ce, pe baza contextului, ar confirma veridicitatea ideii de *creștere* în Hristos prin dobândirea stării *bărbatului desăvârșit* din *Ef* 4, 15. Consecința derivată din prezenta argumentație ar fi să combată ideea că omul interior ar fi mai mult un scop în sine decât o însușire firească a tuturor oamenilor. În fond, persoana umană, în ansamblul ei, trebuie să crească puternic, nu doar omul interior. Îndemnul din *Ef* 6, 10 îl vizează pe Hristos – originea, viața și scopul nostru –, iar nu pe omul lăuntric. Pe această ipoteză, cercetătorul Markus Barth propune ca sintagma ὁ ἔσω ἄνθρωπος să fie identificată cu Însuși Hristos, în detrimentul unei părți sau unei funcții a sinelui individual. În imediată apropiere, ideea de întărire a sinelui fie primește puternice conotații psihanaliste prin explicitarea sa pe baza conflictului lăuntric dintre Eu și supra-Eu, fie este determinată ca deschidere a omului către mediul interacțiunii sale cu Dumnezeu. Pentru mai multe detalii, vezi: Markus BARTH, *Ephesians 1-3*, coll. *Anchor Bible Commentaries*, Yale University Press, 2008, pp. 369, 390. La perspectiva lui Barth subscrie și John MUDDIMAN: *The Epistle to the Ephesians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Hendrickson, Peabody, 2001, p. 168.

⁷⁸ «Căci o clipă ușoară de necaz trecător ne aduce nouă, din prisosință`n prisosință, veșnică plinătate de slavă» (τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν).

⁷⁹ «Nouă, celor ce nu privim la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, dar cele ce nu se văd sunt veșnice» (μη σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια).

v. 16	v. 17	v. 18
ὁ ἕξω ἄνθρωπος – διαφθείρω	παραντικά – θλίψις	βλέπω – πρόσκαιρος
ὁ ἕσω ἄνθρωπος – ἀνακαινώω	αἰώνιος – δόξα	μὴ βλέπω – αἰώνιος

În al doilea rând, Sfântul Pavel conchide în v. 17 asupra finalității pe care suferințele le determină asupra persoanei umane. Expresia la care recurge autorul este cea de βάρως δόξης («veșnică plinătate de slavă») în contrast cu παραντικά ἐλαφρόν τῆς θλίψεως («o clipă de necaz trecător»). Trebuie punctată și prezența conjuncției γάρ, care marchează faptul că versetul 17 este situat într-un raport explicativ față de versetul anterior⁸⁰, arătând, în același timp, momentul de ascensiune maximă a argumentului constituit în porțiunea din 4, 7-18.

Sintagma αἰώνιον βάρως δόξης poate fi considerată din mai multe puncte de vedere:

(1) Conceptul grecesc δόξα comportă cu sine sensurile iudaice ale termenului קָבוֹד (*kabod*), în special cel de prezență personală a lui Dumnezeu⁸¹. Problema slavei este dezvoltată de Sfântul Pavel în cap. 3-4, cu scopul de a explicita statutul slujirii Noului Legământ și implicațiile sale în parcursul spiritual de devenire al omului, care se realizează «din slavă-n slavă» (3, 18), pentru ca, în final, să culmineze în «veșnică plinătate de slavă» (4, 17). Sfântul Pavel arată că prezența Slavei lui Dumnezeu nu se mai realizează în exteriorul omului, ca în mediul iudaic, ci în interiorul fiecăruia dintre noi prin realitatea asumării suferințelor, iar „locul” de manifestare al acestui eveniment este *omul*

⁸⁰ H.G. LIDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 338.

⁸¹ Tema *Slavei lui Dumnezeu* este una de maximă importanță atât pentru gândirea paulină, cât și pentru lumea iudaică. Literatura de specialitate abundă cu o multitudine de teze de doctorat, monografii, studii și articole pe această temă, de aceea ar fi inutil să mai încercăm aici o dezvoltare a subiectului în cauză. Pentru lucrarea de față, importanța fundamentală o are ideea specifică spațiului Vechiului Testament conform căreia venirea Slavei lui Dumnezeu coincide cu însăși prezența lui Dumnezeu (Gerhard KITTLE, „δόξα”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, G. KITTLE, G.W. BROMILEY, G. FRIEDRICH (eds.), vol. II, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 238-239). Teza este valabilă fie că este vorba despre episodul din *Iș* 33-34 (Moise și Slava lui Dumnezeu), fie despre *Iș* 40, 31-32 (sfințirea cortului) ori *3 Rg* 8, 10 (sfințirea Templului). Sfântul Pavel, când vorbește despre slava lui Dumnezeu în contextul *omului interior*, are în vedere două tradiții:

(1) În *2 Co* 4, 16 se are în vedere reactualizarea Slavei lui Dumnezeu din jurul lui Moise și a Legii la care apostolul neamurilor face referiri directe în *2 Co* cap. 3;

(2) În *Ef* 3, 16 se regăsește o accepțiune a Slavei lui Dumnezeu din jurul Cortului, respectiv a Templului, la care Sfântul Pavel face referiri mai mult indirecte, dar întemeiate (Robert L. FOSTER, „A Temple in the Lord Filled to the Fullness of God”: context and intercontextuality (Eph. 3:19)”, în: *Novum Testamentum*, XXXIX (2007), pp. 85-96).

*interior*⁸² (nu putem ști cu certitudine dacă omul interior este un *loc* sau un *mod* de manifestare);

(2) Prezența adjectivului αἰώνιον («veșnic») deschide tematica devenirii plenare a omului din direcția eshatologiei, prezentă în 5, 1-10. Aici, Apostolul Pavel pune în discuție modul în care se va petrece trecerea noastră din trupul acesta pieritor în mediul veșnic al nemuririi (5, 1), al vieții (5, 4) și al comuniunii cu Dumnezeu (5, 8)⁸³. Așadar, darurile și transformările care vor urma după încetarea vieții pământești a creștinilor survin încă din lumea aceasta. Totodată, ideea este întărită și de prezența termenului βάρως, care are semnificația de *abundent*⁸⁴, *plinătate*⁸⁵, ceea ce atestă realitatea manifestării anticipate a darurilor din planul eshatologic.

Din perspectiva schemei prezentate mai sus, existența omului este dihotomică⁸⁶, iar antropologia paulină este una bipartită⁸⁷. Este clar că Sfântul Pavel își expune în aceste versete propria experiență umană, asumată în realitatea divizării ei, însă se poate observa că tocmai tipul antinomic de existență creștină constituie mediul prielnic de manifestare a «puterii» (δύναμις din 4, 7) și a «slavei lui Dumnezeu» (δόξα din 4, 15.17)⁸⁸.

Dezbaterea privind tipul de propoziție căreia aparține v. 16 poate fi finalizată: opțiunea noastră, ca și a majorității exegeților, consideră construcția conjuncțională ἄλλ' εἰ καὶ din v. 16 ca fiind specifică unei propoziții concesive. De asemenea, dubla prezență în textul grecesc a prepoziției ἄλλὰ îi intensifică caracterul concesiv⁸⁹. În acord cu cele afirmate, sensul textului ar fi în felul următor: *dar, chiar dacă/cu toate că omul nostru cel din afară este corupt, totuși omul nostru cel interior este reînnoit din zi în zi.*

Abordare teologică

După cum deja am precizat, stabilirea cărui tip de propoziție aparține v. 16 constituie o dilemă fundamentală pentru lucrarea noastră, întrucât condiționează, sau nu, ideea reînnoirii *omului interior* de împlinirea procesului de corupere a *omului exterior*. Demersul nostru este cu atât mai întemeiat cu cât tema-

⁸² F.J. MATERA, *II Corinthians*, p. 116.

⁸³ De aceeași părere este și Pr. Ioan Chirilă, care tratează într-un studiu problema eshatologică din 2 Co 5, 1-10 cu scopul de a oferi un impuls filonului mistic al existenței creștine. Pr. Ioan CHIRILĂ, „Eshatologia individuală după II Cor 5:1-10”, în: *Studia Theologica Orthodoxa*, I (1992), pp. 6-15.

⁸⁴ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 307.

⁸⁵ F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *Shorter Lexicon of the New Testament*, p. 33.

⁸⁶ G.T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 85.

⁸⁷ L.R. LANZILLOTTA, „One Human Being...”, p. 420

⁸⁸ H.D. BETZ, „The Concept of the 'Inner Human Being'...”, p. 333.

⁸⁹ Fiecare antiteză este introdusă prin conjuncția ἄλλὰ. Prima antiteză este urmată de structura conjuncțională εἰ καὶ, care întărește caracterul concesiv al propoziției: «*dar* (ἄλλὰ) *chiar dacă* (εἰ καὶ) ... *totuși* (ἄλλὰ)». P. BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, p. 250.

tica pe care o dezvoltă Sfântul Pavel în secțiunea 2 Co 2, 4-7, 14 și 10-13 constă în reinterpretarea autentică a sensului suferințelor⁹⁰ pe fondul eshatologic al proclamării *noii creații*⁹¹. Ideea este cu atât mai veridică cu cât în Vechiul Testament profeții trimiși de Dumnezeu erau respinși de către poporul ales și de multe ori supuși persecuțiilor. Asemenea episoade au dus în timp la formarea prototipului martirajului ca semn al asumării suferințelor⁹², ceea ce, mai târziu, în creștinism, se va realiza în virtutea asumării Crucii, după modelul Mântuitorului Hristos.

Importanța textului din 2 Co 4, 16 se fundamentează pe două argumente solide: în primul rând, la nivelul gândirii pauline, realitatea transformării creștinului nu este prezentată ca un eveniment viitor (cf. *Flp* 3, 21), petrecut după încetarea vieții pământești, ci ca unul prezent, aflat deja în derulare⁹³. Deducem de aici că lucrarea lui Dumnezeu nu este în opoziție cu creația Sa, din contră, omul este în permanență conectat la realitățile vieții veșnice din care se împărtășește continuu în măsura propriei sale voințe. În al doilea rând, asistăm la o turnură fundamentală în optica vieții din perspectivă creștină. Suferințele, ca semn al slăbiciunilor și al neputințelor trupești, devin mediul propriu prin care

⁹⁰ Am putea aminti faptul că Sfântul Pavel își construiește rugăciunea de început în jurul binomului *suferință – mângâiere*, după cum urmează: în prima parte a rugăciunii, Dumnezeu este prezentat ca „*Părintele îndurărilor și a toată mângâierea*”, iar în a doua parte se afirmă că, precum creștinii sunt părtași suferințelor, tot așa și mângâierii. Procesul de realizare a mângâierii (παράκλησις) în necazuri se realizează numai prin Hristos (cf. 1, 5), Cel care îi înviază pe cei morți (1, 9). A se vedea: Gordon P. WILES, *Paul's Intercessory Prayers*, coll. *Society for New Testament Studies* 24, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 226-227. La aceeași idee subscrie și cercetătorul Kar Yong Lim, care afirmă că tema suferințelor pe care Sfântul Pavel o anunță în rugăciunea de mulțumire din 1, 3-11 va predomina pe tot parcursul lecturării epistolei și își va atinge apogeul în meditația despre natura interioară a slujirii apostolice. Pentru mai multe detalii, vezi: Kar Yong LIM, „*The Suffering of Christ are Abundant in Us*” (*2 Corinthians 1.5*). *A Narrative Dynamics Investigation of Paul's Sufferings in 2 Corinthians*, coll. *Library of the New Testament* 399, Continuum International Publishing, London, 2009, p. 30.

⁹¹ Tema *noii creații* reprezintă seva învățaturii despre eshatologie din Noul Testament. Deși sintagma apare doar de două ori în scrierile pauline (2 Co 5, 17; Ga 6, 15), implicațiile teologice pe care le poartă cu sine sunt majore, întrucât desemnează noua eră pe care Hristos a inaugurat-o prin opera Sa de mântuire. Conceptul este preluat din spațiul vetero-testamentar, unde este folosit de către profetul Isaia în cap. 43, 18-21, pentru a desemna sub aspect istoric fapăturile noi pe care le va întâmpina Israel după întoarcerea sa din exilul babilonian. Douglas J. MOO, „Nature in The New Creation: New Testament Eschatology and The Environment”, în: *The Journal of The Evangelical Theological Society*, XLIX (2006), pp. 475-476; Moyer V. HUBBARD, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, coll. *Society for the New Testament Studies* 119, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 149-150.

⁹² Jerry L. SUMNEY, „Paul's 'Weakness': an Integral Part of His Conception of Apostolship”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, XVI (1993), p. 76.

⁹³ Timothy B. SAVAGE, *Power through Weakness*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 86, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 183.

puterea lui Dumnezeu se manifestă în viața noastră și implicit în lume (cf. *2 Co* 12, 9). Este clar că, din acest punct de vedere, problematica teologică se stabilizează în sfera moralei creștine, întrucât dificultatea pasajului ține mai mult de aspirațiile realizării lui la nivel factic decât de clarificarea lui la nivel discursiv.

În acord cu cele afirmate anterior, Sf. Ioan Gură de Aur aduce următoarea interpretare textului supus analizei noastre:

„Pentru aceea nu pregetăm: ci de s-ar și strica omul nostru cel dinafară, dară cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi» (*2 Co* 4, 16). Și cum se strică oare? Fiind prigonit, alungat, și mii de rele suferind. «Dară cel dinlăuntru, zice, se înnoiește din zi în zi». Și cum se înnoiește? Cu credința, cu nădejdea, cu bunăvoirea, cu înfruntarea relelor. Că cu cât mai mult pătimește trupul, cu atât mai mult și sufletul are nădejtile cele mai bune și se face mai strălucit, ca și aurul care este mai mult lămurit în foc. Dară tu privește cum el răstoarnă toate cele supărătoare ale vieții acesteia»⁹⁴.

Din cele afirmate de Sf. Ioan Hrisostom se evidențiază patru idei pe care le-am expus în capitolele anterioare și cu care concluzionăm: (1) omul exterior este identificat cu trupul, deoarece el este cea parte din noi care este prigonită, alungată și supusă suferințelor; (2) parcursul reînnoirii omului interior implică credința, nădejdea, bunăvoirea și *asumarea relelor*. Ca atare, nu putem discuta despre reînnoire spirituală fără asumarea responsabilă a Crucii; (3) pătimirile trupesti creează un contrast eshatologic între starea decăzută fizică și starea de înălțare sufletească, ceea ce infirmă din nou relația condițională dintre suferințe și reînnoirea spirituală și afirmă caracterul concesiv al relației decădere – reînnoire; (4) răsturnarea raportului de plasare a suferințelor din sfera deziluziilor și a neîmplinirilor personale în cea a manifestării puterii lui Dumnezeu.

Concluzii

Scopul principal pe care Sfântul Pavel îl urmărește în secțiunea din *2 Co* 4, 7-18 îl constituie expunerea unei noi hermeneutici creștine a vieții, în care credinciosul să privească spre realitatea nevăzută, dar veșnică (4, 18). Contextul pe care se realizează construcția unei astfel de perspective constă în alăturarea unor termeni de natură antitetică meniți să evidențieze gravitatea necazurilor pe care Apostolul Pavel le îndură în slujirea sa, dar care nu îl descurajează.

Secțiunea din 4, 16-18 marchează inițierea unui discurs antropologic din perspectivă eshatologică într-un context dominat de problema *suferințelor*, ocazie cu care Sfântul Pavel instrumentează, pentru prima dată în scrierile sale, termenii: ὁ ἔξω ἄνθρωπος / ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Conținutul care umple de înțeles cele două concepte amintite constituie o sarcină grea pentru bibliștii actuali,

⁹⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, București, 2007, p. 95.

nerezolvată în cazul lui ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ceea ce lasă loc unor eventuale noi contribuții.

Apariția în v. 16 a structurii conjuncționale ἄλλ' εἰ καὶ introduce o propoziție concesivă, prin care procesul de reînnoire a omului interior nu este condiționat exclusiv de suferință. Teza noastră nu neagă faptul că suferințele nu ar contribui la transformarea omului interior, din contră, ele ajută foarte mult (cf. 4, 17). Particularitatea constă în faptul că omul nu trebuie să caute în chip premeditat să ajungă la suferință sau chiar la automutilare (Evagrie Ponticul și Origen), ci să-și asume Crucea, pentru că ea vine de la Dumnezeu. Necazurile sunt o caracteristică a lumii căzute din starea originală, astfel încât ele survin în viața creștină ca rod al păcatului într-un mod în care ne depășește, independent de voința omului.

Pe scurt, ceea ce vrea să transmită textul biblic poate fi formulat într-o propoziție: *Suferința nu trebuie căutată, trebuie asumată!*

Summary: Antinomic Phrases in Pauline Anthropology. A Theological Perspective on 2 Co 4, 7-18

The present article addresses the antinomic phrases in Pauline anthropology. Such a phrase contains the antinomy: ὁ ἔσω ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἄνθρωπος (2 Co 4, 16; Rm 7, 22; Ef 3, 16). Our objective is to demonstrate that the conjunctive structure ἄλλ' εἰ καὶ in 2 Co 4, 16 does not make suffering a *sine qua non* condition for the renewal of the inward man. The method employed is the analysis of textual structures facilitating the correct understanding of the relationship *inward/ outward man*.

The occurrence of antinomic structures in the fragment 2 Co 4, 7-18, and even 5, 1-10, marks a section dominated by eschatology. In order to emphasize the contrast between the antithetical terms, St. Paul constantly employs the adversative conjunction ἄλλά. Thus, we reject any suggestion that the author of this epistle suffered gnostic or dualist influences; on the contrary, the conjunction ἄλλά introduces a simultaneity relationship between the terms it relates.

In the fragment 2 Co 4, 16-18 which is the most relevant for the present study, St. Paul approaches a number of interdependent themes. V. 16 formulates a unique anthropology in the entire New Testament, and v. 17 reiterates the paradox of achieving God's glory by accepting the suffering (2 Co 3, 18), while v. 18 stresses the eschatological contrast between what is visible and transient, versus what is invisible and immutable. From the perspective of the entire section, the fragment of 4, 16 has a *transitional* character because on the one hand, it sums up the content of 4, 7-15, and on the other hand, it represents the beginning of the section 5, 1-10, which discusses the *eschatological* metamorphoses which the human person will undergo. We have analyzed verse 16 using three approaches:

The philological approach is centered on the conjunction εἰ καὶ, which the experts have investigated from the following standpoints:

– Normally, the presence in the protasis of the preposition εἰ + the indicative mode of any tense (διαφθείρεται), followed in the apodosis by the conjunction „then” + a verb in any mode and any tense (ἀνακαινοῦται), introduces a type I conditional clause. Daniel Wallace and James L. Boyer consider the construction εἰ καὶ to be a conditional clause; in their study they provide the list of the 308 conditional clauses in the New Testament. The logic of the conditional clause subordinates the idea in the apodosis, to the achievement of the notions formulated in the protasis. It is a construction type: if A, then B.

– A significant category of scholars considers that the juxtaposition of the conjunctions εἰ καὶ introduces a concessive clause. However, by its nature the concessive sentence is a conditional one, in which the apodosis is achieved irrespectively of the fulfillment of the condition formulated in the protasis. In this case, the Romanian translation of the phrase should be rendered by the construction „even though/whether”. The logical scheme of the concessive clause is: whether A or non-A, then B.

The exegetical approach focuses on the possible implications of the antinomy *inward man/outward man*, as well as the terms connecting them. Both the past century scholars and the contemporary ones equate the *outward man* with the visible, sensible, or physical dimension of the human person which may also be an instrument by which God’s power operates. Defining ὁ ἔσω ἄνθρωπος either as *alter ego*, or as man’s soul or a Platonic expression of Christian lifestyle is still open to debate by specialized literature. Anyway, the similarities in *Ef* 3, 16 and *Rm* 7, 23 with both the issue of the first epistle’s author and the controversy of the *Ego* in *Rm* 7, 7-25, in the second epistle, render a holistic approach of the texts very difficult.

The theological approach aims to provide a conclusion concerning the type of clause (conditional or concessive), based on the theological themes present in the text. Our option, in agreement with that of most scholars, deems the conjunctive construction ἀλλ’ εἰ καὶ in v. 16 as peculiar to a concessive clause. Also, the double occurrence of the preposition ἀλλά in the Greek text enhances its concessive character. Thus the meaning of the text is: *however, even though/ even if* the outward man is wasting away, *still*, our inward man is renewed day by day.

The importance of *2 Co* 4, 16 is proven by two strong arguments: Firstly, in the Pauline thought, the reality of a Christian’s transformation is not presented as a future event (cf. *Flp* 3, 21), to occur after man’s earthly life comes to an end; it is a present, ongoing event. Secondly, this is a fundamental turning point in the view on life from a Christian perspective. Suffering as a result of bodily frailty and weakness, becomes the means by which *God’s power* is manifest in our life and implicitly in the world (cf. *2 Co* 12, 9). Clearly, thus the theological issue finds a solution in the realm of Christian ethics, because the difficulty of this fragment pertains to its actual achievement, rather than its discursive clarification.

In conclusion, the presence in v. 16 of the conjunctive structure ἀλλ’ εἰ καὶ introduces a concessive clause by which the renewal of the inward man does not exclusively depend on suffering. Our tenet does not deny that suffering contributes to the inner man’s transfiguration; on the contrary, it has a very significant role (cf. 4, 17). However, man should not intentionally seek suffering or even maim himself (like Evagrius Ponticus and Origen), but accept the Cross because it is given by God. Afflictions are characteristic to the fallen world, so that they appear in Christian life as a consequence of sin, independently of man’s will.

In brief, the message of the biblical text could be formulated as: *Suffering should not be sought, but accepted!*

T
E
O
L
O
G
I
C
E

D IN SFINȚII PĂRINȚII AI BISERICII

Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL

CUVÂNTAREA I LA SFINTELE PAȘTI ȘI DESPRE ZĂBOVIRE

Introducere*

Sf. Grigorie Teologul (330-390) este parte a liniei directe a teologiei Bisericii, alături de Părinți precum: Sf. Ap. Pavel, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama. O sinteză teologică asemănătoare acestor mari Părinți a fost realizată în zilele noastre doar de Păr. Dumitru Stăniloae, care a aprofundat contribuția teologică a acestora, sau i-a și depășit, așa cum s-a remarcat de multe ori, ducând un pas mai departe teologia lor. El a și promovat, în spațiul românesc, mai mult decât oricine, teologia și lucrările Sf. Grigorie Teologul.

Opera teologică a Sf. Grigorie Teologul s-a bucurat de mare atenție de-a lungul timpului, lucru evident din numărul extrem de mare al manuscriselor cu care ea a circulat. Această circulație amplă se datorează înainte de toate de toate importanței teologice pe care ea o are, promovând mai toate subdomeniile teologice. Este așadar unul dintre cei mai iubiți și oarecum populari autori patristici. Însă pe cât de esențial, iubit și căutat a fost până în prezent Sfântul Grigorie, pe atât a fost de dificil de înțeles și mai ales de redat în limbile lor de traducători, și ei mai mult sau mai puțin instruiți, mai mult sau mai puțin inspirați și înzestrați cu darul traducerii și scrierii. Este de ajuns doar să știm că anumite locuri mai

* Pentru realizarea acestei prezentări, am folosit în special următoarea literatură: Στυλ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Σχεδίασμα επιγραμματικό τής ζωής και τής δράσεως του Γρηγορίου Θεολόγου* (prezentată la al II-lea Congres de Patrologie, Cairo, 27-28 dec. 1996), Cairo, 1996; Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, pp. 317-325; Στυλ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, «Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (†390)», în: Στυλ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, Β', Ἀθήνα, 21999, pp. 495-529; Cl. MORESCHINI, E. NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1: De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu, Ed. Polirom, 2004, pp. 99-147.

dificil de înțeles au fost explicate de către Sf. Maxim Mărturisitorul (†662), într-o extrem de importantă și amplă lucrare a sa (*Ambigua*), ca să înțelegem atât dificultățile pe care le poate prezenta opera sa, cât și profunzimea ei și, nu în ultimul rând, influența pe care a putut să o aibă asupra marilor Părinți ai Bisericii. Această dificultate, pe de altă parte, poate fi surprinsă și din urmărirea cu atenție a diverselor traduceri, în diferite limbi de circulație. Sunt totodată dificultăți determinate de așa-numitele premise ale teologiei sale, ca rezultat nu numai al luminării Sfântului Duh (= chemare pentru viața anahoretică), ci și al unor studii strălucite, care i-au și dat posibilitatea operării necesarei distincții între teologie (*θεολογία*) și filosofie (*φιλοσοφία*). Așadar, folosește climatul cultural al epocii, însă operează cu ajutorul lui o teologie vie și autentică.

Neavând pretenția oferirii soluției finale, apreciem că textul Sf. Grigorie Teologul creează mai multe nivele de dificultate care trebuie depășite pe rând. Mai întâi aspectul teologico-filologic, care și condiționează și intercondiționează calitatea și finalitatea oricărui act corespunzător de traducere. Necunoașterea finețurilor gramaticale (uneori a formulilor dialectale și poetice, precum hexametrul homeric, spre exemplu) și teologice reduce proporțional-egal și afectează hotărâtor accesul la originalul grecesc. Faptul că ne aflăm acum, în sec. al IV-lea, într-o perioadă a începuturilor, totodată decisivă pentru limbajul teologic grecesc de specialitate, accentuează această dificultate a accesării textului, ale cărui înțelesuri ne și scapă atunci când avem impresia că le-am surprins. Și în acest punct noțiunile și formele lingvistice avansate filosofic trebuie depășite în direcție teologică. La fel, cunoașterea Sfintei Scripturi condiționează, dincolo de reperele transmise de fiecare ediție de text, relaționările continui pe care acesta le face la textul scripturistic, neîntrerupt și folosind sugestionări polilaterale ale unor cuvinte, situații, persoane, întâmplări, imagini etc. Bineînțeles, aceste lucruri îl arată pe Sfântul Grigorie pe de o parte nevoit să se adreseze unui public extrem de divers ca pregătire și înțelegere – ne și aflăm parcă, prin operarea acestei constatări, în prezența auditoriului său și în spațiul „amfiteatral” în care și-a desfășurat activitatea –, pe de alta ca un subtil și desăvârșit stăpân al mijloacelor retorice și al formelor de exprimare, ceea ce face ca părți ale operei sale să rămână până astăzi inaccesibile filologic-simbolic («sunt unii care „simțind o greșeală” în auzul și limba, ba, precum văd, și în mâini, din pricina cuvintelor noastre...» = «εἰσὶ γὰρ, εἰσὶ τινες οἱ τὴν ἀκοήν „προσκοινόμενοι” καὶ τὴν γλῶσσαν, ἴδη δέ, ὡς ὁρῶ, καὶ τὴν χεῖραν τοῖς ἡμετέροις λόγοις» – orat. 27,1), sau teologic («Cele trupești ale lui Hristos se sfârșesc, sau, mai bine zis, cele care privesc venirea Lui aici! Căci mă opresc să spun că se sfârșesc cele legate de trupul Lui, atâta vreme cât nu m-a convins o altă rațiune că este mai bine să cred că S-a dezbrăcat de trup. Acum încep cele ale Duhului!» = «τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρασ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας: ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν τὰ τοῦ σώματος, ἕως ἂν μηδεὶς πείθῃ με λόγος, ὅτι κάλλιον ἀπεσκευάσθαι τοῦ σώματος. τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται» –

orat. 41, 5). Socotim, totodată, că a fi inspirat este o condiție sine qua non, la fel ca și faptul de a fi integrat tradiției teologice și traductologice existente, lucru pe care am încercat și noi să-l respectăm, prin realizarea acestei traduceri pe care Sfintele Paști din acest an se fac prilej de a o pune la dispoziția cititorului român. Și ne bucurăm nespuse de faptul că, în spațiul românesc, Sf. Grigorie Teologul a fost tradus de timpuriu, încât putem spune că la noi există chiar o tradiție a traducerii și transmiterii contribuției sale teologice*.

Teologia Sf. Grigorie Teologul

Contribuția de domeniu a Părintelui capadocian este legată de câteva teme mai importante: cunoașterea lui Dumnezeu și împărtășirea de El, criteriile adevărului, teologia ca «vedere a lui Dumnezeu» și a «celor din jurul lui Dumnezeu» (= lucrările și energiile dumnezeiești), înțelegerea istoriei ca desfășurare de «cutremure» mântuitoare, realitatea faptului că «ceea ce nu este asumat, nu este vindecat» etc*. Ni se pare, în altă ordine de idei, că discursul Sf. Grigorie Teolo-

* Vezi în acest sens, mai multe informații la: Pr. Ioan MOLDOVEANU, „Circulația traducerilor slavone și românești ale operei Sfântului Grigorie de Nazianz în țările noastre”, în vol. *Studia Historica et ecclesiastica, Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, pp. 491-509; Varlaam Vasile MERTICARIU, *Spiritualitate și istorie pe teritoriul României în epoca bizantină și postbizantină*, Partea a II-a, Izvoare. Interpretări. Bibliografie, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, 2003, pp. 194-210.

* Între principalele monografii care privesc teologia Sf. Grigorie Teologul, amintim aici: Jean PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Éditions Franciscaines, Paris, 1951; Στυλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ αἱ προϋπόθεσεις πνευματολογίας αὐτοῦ*, Ἀθήνα, 1971; Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1995; Francesco TRISOGLIO, *Gregorio di Nazianzo*, Tellemedia, Roma, 1999; John MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2001; Francis GAUTIER, *Le retraité et la sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Brepols, Turnhout, 2002; Anne RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Inst. d'Études Augustiniennes, Paris, 2003; Jostein BØRTNES, *Gregory of Nazianzus. Images and reflections*, Museum Tusulanum Pr., Copenhagen, 2006; Claudio MORESCHINI, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Morcelliana, Brescia, 2006; Philippe MOLAC, *Douleur et transfiguration. Une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, Éd. du Cerf, Paris, 2006; Raphaëlle ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées de l'histoire juive au culte chrétien; les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Brill, Leiden, 2007; Francesco TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa*, Ed. Effatà, Cantalupa (Torino), 2008; Christopher A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God. In your light we shall see light*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2008; Francesco TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo. Teologia et dogmatica*, Monastero Esarchicos, Grottaferata, 2009; Jean LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Ed. Herder, Roma, 2009; Justin MOSSAY, *Nazianze et les Grégoire. Réflexions d'un helléniste retraité*, Ed. Safran, Bruxelles, 2009; Neil B. MCLYNN, *Christian politics and religious culture in late Antiquity*, Ashgate, 2009; Domingo García GUILLÉN, „Padre es nombre de releación”. Dios padre en la teología de Gregorio Nacianceno, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010.

gul, și ne referim în special la cuvântările sale, prezintă anumite trăsături particulare. Am putea astfel spune că acesta este în întregime triadologic și liturgic orientat. Și este vorba nu numai de învățătura despre Sfânta Treime pe care Sfântul Grigorie o promovează neîncetat. Totodată, nici de certitudinea pe care Părintele capadocian ne-o dă acum, după epoca în care teologia nordafricană (Sf. Ciprian al Cartaginei, Sf. Dionisie al Alexandriei) depășește criza dată de existența formulelor baptismale doar în numele lui Hristos, că Biserica asimilase integral și transpuse în viața ei liturgică, conștiința realității că Sfânta Treime reprezintă începutul și sfârșitul întregii existențe (Sf. Grigorie Teologul își începe și își încheie, ca un leitmotiv, aproape toate cuvântările, prin apelarea Sfintei Treimi, așa cum se procedează astăzi în întreaga Biserică și în toate aspectele de viață ale ei). Nu privește acest lucru nici neapărat faptul că ne aflăm într-o epocă triadologică a Bisericii, adică în care predomină definițiile dogmatice în direcția Sfintei Treimi (Sfântul Grigorie însuși este cel ce stabilește pentru prima dată în istoria Bisericii cu claritate distincția și raportul între ființa dumnezeiască și Persoanele distincte ale Sfintei Treimi: Tatăl «nenăscut» – ἄγεννησία, Fiul «născut» – γέννησις, Sfântul Duh «purces» – ἐκπόρευσις/ἐκπεψις). Ni se pare că acest lucru reprezintă mai mult o problemă de perspectivă, în cazul Sf. Grigorie Teologul, și în această problemă, în grad mult mai accentuat și mai vizibil. Sau am putea spune că această caracteristică dezvoltată de el va reprezenta un reper pentru întreaga tradiție patristică de mai târziu. El distinge clar între realitatea necreată și cea creată, totodată nu gândește teologia sau discursul despre Dumnezeu în Sine rupt de iconomie ca prezentare a întregilor procese și implicații create de lucrarea lui Dumnezeu în lume ca ieșire din Sine. Prin urmare, fiecare moment al istoriei și al iconomiei de mântuire a acesteia este conspectat în relația pe care el o are cu Dumnezeu în Sine. Sfânta Treime participă încontinuu la procesele aflate în desfășurare în lume. În acest sens, teologia Sf. Grigorie Teologul este una integratoare, cu trăsături cosmologice, Sfinții Părinți de mai apoi, înainte de toate Sf. Maxim Mărturisitorul, având ocazia gășirii aici a fundamentelor propriilor perspective teologice. Acest lucru și face ca, așa cum am subliniat de nenumărate ori mai înainte, majoritatea omiliilor sale să conțenească scurte tratate dogmatice (δογματικαὶ πραγματίαι). Totodată, oferă bogatului material informațional din epocă, transmis de către Sfântul Grigorie, o vedere teologic-integrativă. Totul câștigă, altfel spus, valoare și contextualizare teologică.

Un alt aspect care trasează teologia și opera Sfântului Grigorie este dat de participarea efectivă a autorului la tot ceea ce spune și prezintă (= sensibilitate dezvoltată, dezamăgiri și retrageri succesive, implicare cu toată ființa). Așadar nu privește o încadrare a sa superficială în învățătura și tradiția Bisericii, ci este vorba de o teologie ca rezultat a experiențelor personale nemijlocite (= teologie autobiografică), în care trăirile, emoțiile, indignările și nemulțumirile sale nu sunt ascunse, ci sunt exprimate, întotdeauna cu tărie și fără ocoliș. Întreaga viață și întregul suflul la pune doar în slujba lui Dumnezeu și a Bisericii. Se bucură și

se întristează împreună cu Biseria și pentru ea, trăiește și respiră doar în ea și împreună cu ea*. Este o trăsătură care în teologia (ortodoxă) contemporană a

* «1. Pare că ne-a părăsit acum grija lui Dumnezeu, cea care păzea Biserica în vremea dinaintea noastră! 2. Iar sufletul îmi este atât de înecat în necazuri, încât propriile suferințe ale vieții mele nu le socotesc între cele dureroase (atât de mari și numeroase fiind, încât dacă s-ar întâmpla altcuiva aș socoti că sunt insuportabile!), văzând eu doar pătimirile de obște ale Bisericii, 3. pe care de nu se îngrijește cineva să le vindece acum, vor conduce puțin câte puțin întru totul spre deznădejde. 4. Cei din erezia lui Arie sau Eudoxie – nu știu cine îi mână pe ei întru obrăznicie –, ca unii stăpâniți de-o oarecare îndrăzneală întru boala lor, se expun bațjorcorii oamenilor, făcând adunări (biserici), ca din încredințare. 5. Cei de lângă Macedoniu sunt însă mânați spre o atât de mare nesăbuiță, încât, atribuindu-și nume de episcop, se înalță în locurile noastre căutându-și hirotonia lor la Eleusie. 6. Iar răutatea ținută în sânul nostru, Eunomie, nu se mulțumește cu situația dată, ci se socotește păgubit dacă nu duce toată lumea împreună cu el în propria-i nimicire. 7. Și acestea sunt încă suportabile! Căci cea mai grea dintre nenorocirile abătute asupra Bisericii este îndrăzneala apolinariștilor, pe care nu știu cum nu i-a vazut Preasfinția Ta acordându-și libertatea de a se aduna cu aceeași autoritate ca și noi. 8. Căci, cu mila lui Dumnezeu fiind educat întru totul prin toate tainele dumnezeiești, știi nu numai să aperi cuvântul dreptății, ci cunoști și toate câte sunt cugetate de către eretici împotriva credinței sănătoase. 9. Totuși, nu este nepotrivit să audă Cuvioșia Ta în același timp de la micimea noastră că mi-a ajuns în mâna o cărțuție de-a lui Apolinarie, în care cele ce o compun întrec toată răutatea eretică. 10. În ea, se afirmă că trupul asumat prin iconomie de singurul Fiu <al lui Dumnezeu> nu este luat pentru reînnoirea firii noastre, ci că, dintru început, Fiul are firea aceasta trupească. 11. Căci, înțelegând greșit un oarecare cuvânt al Evangheliei, îl aruncă înaintea acestei absurdități mărturisind că „Nimeni nu a urcat la cer, decât Cel ce a coborât din cer, Fiul Omului” (In 3,13), 12. ca și cum ar fi, mai înainte de a Se coborî, Fiu al Omului și, coborând, aduce cu El acest trup propriu Lui, pe care s-a întâmplat să-l aibă în ceruri, mai înainte de veacuri și împreună cu firea Sa! 13. Și mai aduce un cuvânt de-al Apostolului, despărțindu-l de contextul său, zicând că „al doilea Om din cer este” (I Cor 15,47). 14. Apoi îl arată pe acest Om venind de sus ca neavând suflet rațional al Dumnezeirea Unuia Născut ca ținând locul sufletului rațional, fiind a treia parte a amestecului omenesc, având și trup și suflet potrivit celor omenești, iar suflet rațional neavând, ci locul acelaia umplându-l Dumnezeu Cuvântul. 15. Și acestea nu sunt încă înfricoșătoare! Căci cea mai nesăbuită dintre toate este că pe Unul Născut Dumnezeu, Judecătorul tuturor, Începătorul vieții, Călcătorul morții, Îl arată muritor, 16. și <spune că> a pățimit chiar cu propria Lui Dumnezeire, și că, în acele trei zile cât a fost trupul mort împreună cu trupul a murit și Dumnezeirea, și astfel, din nou, a fost înviat de către Tatăl din moarte. 17. Iar toate câte le alătură acestor absurdități ne-ar lua prea mult timp să le arătăm. 18. Dacă, prin urmare, cei ce cugetă acestea au posibilitatea de a se aduna, să socotească buna ta cugetare întru Hristos că, <din moment ce> nu suntem de acord cu cele cugetate de aceștia, libertatea de a se aduna nu este altceva decât a socoti că sunt mai îndreptățiți decât credința noastră. 19. Așadar, dacă li se permite adeptilor lor să învețe cele ce cugetă și să le răspândească cu stăruință, este clar că se nesocotește cuvântul Bisericii, fiind socotit adevărul la ei. 20. Că firea nu socotește adevărate două învățături ce se contrazic pentru același lucru. 21. Cum dar a răbdat cugetarea ta cea mare și înalță să nu se folosească de obișnuita tărie spre îndreptarea acestui rău? 22. Iar dacă nici nu s-a întâmplat aceasta mai înainte, cel puțin acum să se întoarcă neimitata ta desăvârșire întru virtute și să-l învețe pe prea temătorul de Dumnezeu împărat că nu va fi niciun câștig sânguinței lui prea târziu pentru Biserică, dacă un astfel de rău distruge credința sănătoasă

dispărut întru totul, rămânând doar răceala, cuvintele înțelepte și autoritatea care doar zdrobește și se face temută.

Discursul său este totodată impregnat de folosirea limbajului plastic (bildliche Sprache) în alternanță și ilustrare a pasajelor în care limbajul teologic de specialitate și tehnic predomină. Și aici pot fi observate nu numai calitățile de scriitor ale sale și de predicator desăvârșit, ci mai ales faptul că orice intervenție a sa își are motivațiile și obiectivele în practica vieții (= teologie empirică) sau într-o practică și extrem de concretă teologie. Nu în ultimul rând, teologia pe care o creează, la rândul ei, este polisemantică sau integrativă (îmbinând cu succes toate aspectele teologiei: dogmatica, morala, biblica, liturgica, pastorală, viața și asistența socială, ascetica și mistica, viața de familie și monahismul etc.). Toate acestea doar în 45 de cuvântări sau λόγοι (la sărbători bisericești, dogmatice, necrologuri, panegirice, hagiografice, ocazionale), în cele 224 de epistole și 185 de imnuri (teologice și despre viața sa) pe care ni le-a lăsat (întreaga sa operă este cuprinsă în Migne, Patrologia Graeca, vol. 35-37).

Toate aceste calități ale teologiei sale sunt reunite și se regăsesc în așa-numitul caracter poetic (= teolog al «frumuseții ascunse») al operei sale. Sf. Grigorie Teologul este într-adevăr cel dintâi mare poet al Bisericii, neegalat până astăzi în forma și în conținutul lucrărilor sale. Din această cauză a și fost folosit și luat ca model de către innografii de mai târziu. Credem că trăirile, modul de exprimare, distribuirea temelor (așa cum le găsim în innografia liturgică a Bisericii până astăzi) pot fi observate, percepute și, mai ales, simțite și trăite în opera Sf. Grigorie Teologul, care este, în ansamblul său, nu atât poezie, cât doxologie și preamărire. El ne arată propriu-zis că întreaga teologie a Bisericii nu este altceva decât o măreață și copleșitoare preamărire, trăire și simțire a lui Dumnezeu și a realităților Lui mântuitoare (= poet, anahoret, teolog).

Arta poetică

Din punct de vedere al *artei* cu care și-a redactat textele sale, Sfântul Grigorie a atras și atrage în continuare atenția. Este vorba nu numai de calitățile sale oratorice (= *orator consacrat* și *exemplu al elocvenței*), ci și de *densitatea gândirii* și *exuberanța* care transpar din producția sa literară (importantă atât în *formă*, față de care arată, nu în ultimul rând, interes, cât și în *conținut*), care îl prezintă drept o *personalitate sensibilă* și cu *capacitate de a reacționa polemic*. Ampla sa cultură (= accentuate preocupări culturale și intelectuale de natură diversă), determinată de o *cunoaștere extrem de bună a filosofiei antice* și de *întrebuințarea atât a culturii cât și a literaturii antice* (= aluzii la autorii clasici), este strâns legată de *intenții programatice clare*.

răspândindu-se datorită îndrăznelii acestora» (Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Ep.* 202, Către Sf. Necrutarie, Arhiepiscopul Constantinopolului).

Analiza lucrărilor sale (folosite în Antichitatea creștină ca material de studiu retoric și traduse în: *latină, siriacă, armeană, georgiană, arabă, etiopiană și slavonă*) dezvăluie o *personalitate extrem de complexă*. Nu este însă nevoie de o adâncire prea mare a textului său pentru a înțelege că acesta are un *caracter personal marcant*, străbătut destul de des de un *ton patetic și emoționant*, care lasă să străvadă mai mult prietenul și omul, decât autoritatea teologică, bisericască și duhovnicească. Sfântul Grigorie se exprimă *direct, participativ*, lăsând transparente *sentimentele imediate, impresiile de moment și simțămintele care trec* (= oratorie bogată în accente pasionale: *invecțiva, entuziasmul, consternarea* etc.). Speranțele, bucuriile, îndoielile și întristările sale se fac pretutindeni simțite. Mai ales *dezamăgirile* care îl și împing neconținut la *retragerile și izolările de lume în întâlnirea și dialogul cu Dumnezeu*. Avem de a face astfel cu o *elocvență pasionată, cu o fire impetuoasă, vie și extrem de sensibilă*.

Această *elaborare literară fină și exuberantă și amplă dimensiune retorică* pe care o manifestă lucrările sale sunt legate de *ușurința de a scrie și de un lexic bogat și poetizat, abundența a sentințelor, concizie, frumusețe, aluzii, sobrietate, luciditate, atitudine înțeleaptă, claritate și luciditate, rigoare și profunzime teologică*. Sfântul Grigorie tratează probleme disparate și de diversă natură, dovedind o *reală măiestrie literară și o artă poetică rafinată*. În poezie (*imnuri, epigrame, epitafuli*) are „capacitatea de a crea un punct de plecare pentru sentimente și scurte descrieri”, uneori, înlocuiește *metrica* cu *ritmica* și, deși se face „moștenitor și imitator al tradiției clasice grecești” (spre exemplu, pornind de la *encomionul păgân antic*, dă naștere *cuvântului funebru sau necrologului creștin*), nu evită să prezinte înclinație spre o anume „repetitivitate a temelor”. Reușește totodată să dea naștere a „două cicluri de poezie creștină cu titluri integral păgâne” (*epigrame și epitafuli*). În plus, chiar dacă, la nivel macro, unul din specificul artei sale este acela de „a schematiza faptele și nu de a le relata deschis”, Sf. Grigorie Teologul rămâne *cel mai mare scriitor al sec. al IV-lea și poate chiar și al întregii Antichități târzii*.

Viața și activitatea

Aproximativ în anul 275, în ținutul Nazianzului sau al Tibernei (astăzi Sivrihisar), s-a născut Grigorie de Nazianz, tatăl Sf. Grigorie Teologul, care, deși partizan al facțiunii eretice a ipsistarienilor, s-a căsătorit, în jurul anului 300, cu creștina Nonna, de origine dintr-o familie creștină. Aceasta va avea un rol determinant în evoluția vieții religioase a familiei sale, în mai 325, Grigorie-tatăl primind, la insistențele repetate ale acesteia, botezul creștin, după care, între anii 328-329, având să fie hirotonit preot, apoi *episcop de Nazianz* (333-334). La puțin timp după acestea (cca. 329-330) s-a născut Sf. Grigorie Teologul în localitatea *Nazianz* sau în apropiere de aceasta, pe domeniile familiei, la *Arianz*. Acesta a mai avut un frate, Cezar, și o soră, Gorgonia. Poziția tatălui său de ierarh al cetății *Nazianz* nu l-a împiedicat să acorde atenție studiilor

fiului său, Grigorie, care, între anii 336-342, a și primit, de la tatăl său și de la pedagogul Carterie, primele cunoștințe profane, după care și-a continuat instrucția în localitatea *Diocezarea*, pe lângă Amfilohie, fratele mamei sale. Apoi, între 342(345)-348 a ajuns, prin aceeași susținere materială venită din partea familiei sale, în *Cezareea Capadociei*, în scopul definitivării studiilor elementare. Aici a cunoscut pe Sf. Vasile cel Mare (341/343) cu care va lega o prietenie strânsă și de lungă durată.

Și-a continuat apoi și desăvârșit studiile în *Cezareea Palestinei* și *Alexandria Egiptului* (348-350), după care a ajuns la *Athena* (350-356). Aici, Sfântul Grigorie s-a așezat asiduu pe lucru, reîntâlnindu-se totodată cu Sf. Vasile cel Mare, alături de care a audiat pe cei mai renumiți profesori, între care și Himerios, Proairesios și sofistul Polemon, cunoscuți pentru autoritatea lor în știința retoricii. A ajuns repede, alături de Sfântul Vasile, să atragă atenția profesorilor, prin calitățile și formația sa intelectuală. Programul de studiu și de interes a fost încă de pe acum concentrat asupra *teologiei* și *Bisericii*: «Doar două drumuri cunoșteam: unul, cel dintâi, și de foarte mare cinste, celălalt, al doilea și nu de aceeași prețuire. Primul ducea la sfințele noastre Biserici și la dascălii ce erau în ele iar al doilea ducea la profesorii noștri din afară (profesorii păgâni de retorică). Celelalte, ca sărbători, spectacole, adunări de elogiere a cuiva, banchețe, le-am lăsat aceluia care le voiau. Căci socotesc că nu este un lucru de cinste acela care nu duce la o viață curată și dreaptă și care nu face mai buni pe acei care se ocupă cu el» (Sf. Grigorie Teologul).

Toate acestea și fac, mai apoi, în ultimul an de ședere la *Athena* (356-357), să predea în școlile de aici retorica, cum se va întâmpla de altfel și la întoarcerea sa în *Nazianz*. A plecat după aceea (356/357) din *Athena* spre *Capadocia*, rămânând pentru puțin timp în capitala Imperiului, la *C/opol*, din anul 357 practicând avocatura și predând retorica în localitatea natală *Nazianz*. Această perioadă (358-359) a reprezentat totodată *începutul corespondenței cu Sf. Vasile cel Mare*, pe care l-a și găzduit, la începutul anului 360, atunci când acesta s-a întors de la un sinod întrunit la *C/opol* (360). În toamna aceluiași an, s-a stabilit pentru puțină vreme în schitul întemeiat pe malurile râului Iris și administrat de Sfântul Vasile. Spre sfârșitul anului 361, s-a reîntors în *Nazianz* și a fost hirotonit, împotriva voinței sale, preot. Imediat după hirotonie, realizând ceea ce se întâmplase și oarecum îngrijorat de sarcinile pastorale pe care trebuia să le îndeplinească acum, s-a retras pentru o scurtă perioadă de timp din nou în schitul de pe malul Irisului. În același timp (361/362) tatăl său, din fonduri proprii, a construit sau a reparat biserica din *Nazianz*.

La scurtă vreme după aceea (31 mart. 362), s-a reîntors în *Nazianz* unde a preluat parte din activitățile pastorale, ajutându-l pe tatăl său. Prin anii 363-364 eparhia a fost însă tulburată de *ereziiile semiariene*. Acum a întocmit două lucrări împotriva lui Iulian Apostatul (Cuv. 4-5) și tot acum Eusebiu al Cezareei Capadociei, l-a rugat pe Sfântul Grigorie să preia funcția de vicar al său, însă acesta a propus pentru această funcție pe Sf. Vasile cel Mare, care a acceptat

preluarea ei. În 368/369 Cezarie, fratele său, înalt funcționar imperial, a decedat, lucru întâmplat, la puțin timp după aceea, și cu sora lor, Gorgonia. Grigorie, îndurerat de moartea celor doi, a trecut printr-o grea boală (370). Acum l-a numit, din câte știm, pentru prima dată, pe Sfântul Vasile „mare”, nume cu care acesta va și rămâne în istoria Bisericii, iar spre vară-toamnă l-a sprijinit pe acesta să ajungă mitropolit al Cezareei Capadociei. A vizitat după aceea Cezareea, unde, spre sfârșitul anului 371 și începutul lui 372, l-a sprijinit pe Sfântul Vasile în încercările prin care acesta a trecut din pricina împăratului eretic Valens. În anul 372, împotriva voinței sale, a fost hirotonit episcop de *Sasima*^{*}, un sat izolat și fără importanță, pe care doar l-a vizitat, fără să săvârșească aici vreo slujbă. La sfârșitul primăverii a părăsit *Nazianzul*, asumându-și temporar *viața de isihasteremit*, însă în timpul verii s-a reîntors să-l ajute pe tatăl său, în calitate de vicar. Aici, în toamna aceluiași an, și-a definitivat învățătura despre Sfânta Treime, exprimând pentru prima dată cu claritate în istoria Bisericii învățătura despre disticția personală și unitatea de ființă în Dumnezeu. S-a îngrijit în continuare de părinții săi, aflați la vârstă înaintată și fiind bolnavi.

În anul următor, prin mart.-apr., s-a retras din nou în pustie pentru a duce o viață liniștită de rugăciune, sprijinindu-și însă compatrioții în diversele momente grele prin care treceau, intervenind cu scrisori la puternicii zilei. În luna mart. a anului 374 a plâns la moartea tatălui său și, puțin mai târziu, la cea a mamei sale, după care s-a îmbolnăvit din nou. În aceste condiții a continuat păstorirea *Nazianzului*, rugând însă cu insistență să fie ales în locul său un nou episcop, cerere care, în repetate rânduri, nu i-a fost luată în considerare (iul.-oct.). Din ce în ce mai mult era reținut de starea precară a sănătății sale, nu a lăsat însă deoparte susținerea celor aflați în nevoie. În vara anului 375 a făcut din nou demersuri pentru alegerea unui nou episcop în locul său, în *Nazianz*. Nu s-a dat nici acum urmare solicitării sale (toamna), iar el a fost obligat să se retragă în *Seleucia Isauriei* (astăzi Meriamlik), efectuând și un pelerinaj la Sfânta Tecla. Prin oct.-dec. 378, după aproape patru ani de zile, a ajuns la *C/opol*, unde și-a asumat susținerea teologică a puținilor ortodocși de aici, centru al activității sale fiind bisericuța Sf. Anastasia. Starea sa precară de sănătate conti-

* Această numire a Sfântului Grigorie pe seama *Sasimei* a avut loc în contextul în care, după ce Valens a împărțit provincia Capadocia în *Prima* și *Secunda*, episcopul celei din urmă, *Antim*, cu seiful la *Tyana*, și-a asumat, necanonic, mai multe episcopii din teritoriul celei dintâi, care avea capitala la Capadocia și al cărei mitropolit era Sf. Vasile cel Mare. Pentru a opri dorințele lui Antim de asumare a titlului de mitropolit, Sfântul Vasile i-a incredințat, prin hirotonire, Sfântului Grigorie sarcinile pastorale ale *Sasimei*. Acesta din urmă își prezintă *sediul eparhial* în următoarele cuvinte: «Pe un drum mult circulat al Capadociei, în punctul unde se împarte în trei, se află un loc de popas, unde nu există nici apă, nici iarbă și nici vreun semn de civilizație. Este un sătuc înspăimântător și de nesuferit. Pretutindeni nu întâlnești decât praf, gălăgie, căruțe, urlete, gemete, funcționari mărunți, instrumente de tortură, lanțuri. Populația întregă este formată din străini și călători. Aceasta a fost biserica mea din *Sasima*» (*de vita sua*, XI 439-446).

nuă și acum, lucru care face să nu se poată deplasa la sfârșitul anului 378 în *Cezarea Capadociei*, pentru a participa la înmormântarea prietenului său, Sf. Vasile cel Mare, lucru care îl va întrista nespus. Totodată, înfruntările teologice virulente pe care le întreprinde acum împotriva arienilor care stăpâneau capitala Imperiului, au făcut ca, la data de 20 apr., în noaptea Marii Sâmbete, aceștia să răspundă cu un atac armat la biserica Sf. Anastasia în urma căruia Sfântul Grigorie, alături de mulți alți creștini ortodoxși, a fost rănit. A fost adus de către arieni în fața judecătorului (apr.) ca răspunzător pentru cele întâmplate în Marea Sâmbătă, însă și-a dovedit nevinovăția.

La data de 9 iun. 379 a ajuns în *C/opol* filosoful Maxim Cincul care a fost hirotonit (mai-iun. 380), de un grup al episcopilor egipteni, ca episcop al capitalei imperiale. După ce a fost contestat de către ortodocșii din *C/opol*, Maxim a solicitat (iun.-iul.) în zadar sprijinul împăratului Teodosie cel Mare, aflat în *Tesalonic*. Sfântul Grigorie, dezamăgit de cele întâmplate cu Maxim, s-a hotărât (iul.-aug.) să părăsească pentru totdeauna *C/opolul*, însă a fost convins să-și schimbe hotărârea și s-a retras doar pentru o scurtă odihnă. Prin aug.-sept., Petru al Alexandriei și-a retras sprijinul acordat lui Maxim și l-a recunoscut pe Sfântul Grigorie. Aproximativ în aceeași perioadă, între sept.-oct., Sf. Grigorie Teologul a redactat și rostit celebrele Cuvântări Teologice. În ziua de 24 nov., Teodosie cel Mare a intrat triumfător în *C/opol*, iar trei zile mai târziu (27 nov.) Sfântul Grigorie a fost intronizat, în prezența împăratului, în Biserica Sfinților Apostoli, ca *episcop al C/opolului*, în timp ce arienii au fost obligați să părăsească bisericile de aici și chiar Cetatea alături de episcopul lor, Demofil. După acestea, când s-au mai liniștit lucrurile, prin luna dec. a aceluiași an, a avut loc o nouă tentativă de ucidere a Sfântului Grigorie.

Anul care a urmat, 381, avea să fie de importanță majoră atât pentru Biserică cât și pentru Sfântul Grigorie. Începutul său a fost marcat de sosirea la *C/opol* a episcopilor pentru cel de-al II-lea Sinod Ecumenic care și-a deschis lucrările în prima parte a lunii mai, când au și fost duse tratative, conduse de Sfântul Grigorie, cu adepții lui Macedonie (macedonienii). În mai 381, Grigorie avea să fie recunoscut oficial, de către Sinod, ca *episcop al C/opolului*. Chiar acum, la mijlocul lunii mai, s-a petrecut un fapt care a schimbat mersul sinodului. Este vorba de moartea patriarhului Meletie al Antiohiei, președintele ales al sinodalilor. În locul său a fost așezat (a 2-a jum. a lunii mai) Sfântul Grigorie, care a condus lucrările Sinodului, dar în același timp s-a și îmbolnăvit. Îngrijorat, la data de 31 mai, și-a scris testamentul, punându-și întreaga avere la dispoziția săracilor, gândindu-se totodată (încep. lui iun.) să părăsească *C/opolul*. În timpul lunii iun., au ajuns la Sinod, cu întârziere, și episcopii macedonieni și egipteni care au pus în discuție, pe baza can. 15 de la Sinodul I Ecumenic, problema canonicității Sfântului Grigorie, hirotonit mai întâi *episcop al Sasimei*, în *Capadocia*. Acest canon interzicea schimbarea eparhiei. Sfântul Grigorie, dezamăgit de perfidia, înjosirile și acuzațiile neîntemeiate, și-a dat demisia (jum./a 2-a jum. a lunii iun.) din scaunul episcopal și de la președinția Sinodului. În ace-

eași zi l-a vizitat pe împărat la palat și i-a solicitat să nu reacționeze. Toți au fost surprinși, iar evenimentul în sine a provocat mare tulburare. El a încercat (a 2-a jum./sfârșitul lui iun.) să potolească supărarea susținătorilor săi, și-a luat rămas bun de la toți și și-a redactat, în pofida epuizării fizice accentuate, primul cuvânt de apărare (Cuv. 42).

Sfârșitul lunii iun. a reprezentat plecarea sa din *C/opol* și sosirea la *Nazianz* unde a rămas însă puțin, retrăgându-se imediat (încep. lui iul.) la *Arianz*. Odată stabilit aici (aug.) a trimis urmașului său la scaunul episcopal, Sf. Nectarie al *C/opolului*, o scrisoare de felicitare. Totodată, starea sa de sănătate a găsit aici condiții prielnice pentru o ușoară îmbunătățire (aug.-dec.), fapt care a și făcut ca el să reușească acum să redacteze mai multe scrisori și poeme cu caracter autobiografic. La sfârșitul lui dec. 381 a călătorit în *Cezareea* unde, la 1 ian. 382, a rostit lungul cuvânt funebru (Cuv. 43) închinat Sf. Vasile cel Mare. Tot în luna ian. a acestui an a început redactarea întinsei sale *opere poetice autobiografice*. Începând de la 27 febr. până la 17 apr. 382, de dragul ascezei, și-a impus să petreacă în tăcere absolută. Prin apr.-mai a fost convocat la *Sinodul din C/opol* (vara lui 382), însă a refuzat să ia parte la acesta. S-a concentrat acum (aug.-sept.) asupra redactării tratatelor sale împotriva apolinariștilor (Scr. 101 și 102) și asupra asumării (sept.) provizorii a grijilor pastorale ale *Nazianzului*.

Datorită activității sale neîntrerupte, zile și nopți de muncă și de griji, în luna nov. 382, starea sănătății sale s-a înrăutățit din nou, fiind obligat să meargă o scurtă vreme la băile vindecătoare din *Xanxarida* (Capadocia), după care imediat, în dec., deja îl aflăm întors în *Nazianz*. În sfârșit, câteva luni mai târziu, prin mai-iun. 383, în urma mai multor demersuri ale sale, a fost instalat ca episcop de *Nazianz*, Eulalie, un prilej foarte bun ca Sfântul Grigorie să se retragă din nou în ținutul *Arianzului*. Este foarte probabil să se fi stabilit în *Karvali*. A petrecut acum (383-385) o viață de anahoret, redactând totodată scrisori pentru rezolvarea unor probleme ale unor prieteni, rude sau compatrioți și îngrijindu-se de diferite probleme ale vieții bisericești. În anul 387, l-a încurajat pe Sf. Grigorie de Nyssa în urma morții soției acestuia, Theosebia, și i-a solicitat Sf. Nectarie al *C/opolului* să intervină pe lângă împăratul Teodosie cel Mare, în combaterea apolinariștilor care se răspândiseră în Capitala Imperiului. Se văzut totodată nevoit (388-390) să părăsească locul de pustnicie din *Karvali*, pentru că în apropiere se așezase un grup de monahii. Acum starea sănătății sale este precară, iar puterile îi sunt la capăt. Își lasă textele nefinalizate și petrece doar în rugăciune, condiții în care și moare (încep. anului 390), undeva în ținutul *Arianzului*. Biserica Ortodoxă îl prăznuiește mai întâi la data de 25 ian. și apoi la 30 ian. alături de Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur, ca mai mari ai teologiei.

Notă asupra traducerii

Cuvântarea de față ocupă primul loc în ediția mauriștilor (PG XXXV, col. 396-401) și este considerată drept prima omilie rostită public de *Sf. Grigorie Teologul*. Reprezintă, alături de Ep. 1, 2, 4, 5, 6 și 8, adresate *Sf. Vasile cel Mare*, și *Cuv. II și III, cel mai vechi text păstrat* de la părintele capadocian, redactat în anul 362, la câteva luni după hirotonia sa ca preot (în anul 361, cu ocazia praznicului Nașterii Domnului, sau la începutul anului 362, înaintea Sfințelor Paști – *SChr* 247, pp. 7, 10). După hirotonia sa, *Sfântul Grigorie* se retrage (6 ian. 362?), pe malul râului Iris, în Pont, la schitul *Sf. Vasile cel Mare*. Ni se pare însă nepotrivită și forțată interpretarea acestei retrageri ca reacție la rușinea pe care ar fi prezentat-o pentru creștinii din Nazianz prezența fratelui său, Cezar, la curtea imperială din *C/opol*, ca medic al împăratului păgân *Iulian Apostatul* (361-363). Toate acestea, în pofida asprei epistole pe care *Sfântul Grigorie* o trimite fratelui său la *C/opol* (*Epist.* 7). Se reîntoarce în Nazianz cu ocazia Sfințelor Paști, prăznuite la data de 31 mart., când și rostește, în biserica de aici, nou renovată (zidită?) de către tatăl său, acest *cuvânt de întâmpinare*. Revenirea sa este legată, bineînțeles, și de preluarea unei părți din treburile și îndatoririle episcopale și pastorale ale tatălui său.

Traducerea în românește a acestui text a fost realizată după originalul grecesc editat și publicat în: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, coll. Sources Chrétienne, nr. 247, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978, pp. 72-83. Forma de mai jos a textului reprezintă varianta corectată, ameliorată și adnotată a unei traduceri realizate de noi și publicată sub titlul „Cuvânt la Sfințele Paști al celui dintru sfinți Părinte al nostru Grigorie Teologul, Arhiepiscopul Constantinopolului”, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, 1-15 apr./1996, p. 4. La transpunerea inițială, cu mulți ani de zile în urmă, în limba română, a acestui text ne-am consultat și cu Pr. Ioan Chivu, căruia îi mulțumim și cu această ocazie. Această cuvântare a Sfântului Grigorie a fost tradusă și publicată în limba română de mai multe ori de-a lungul timpului:

„Cuvânt la zăbovire”, în: *Cuvinte puține oarecare. Din cele multe ale întru sfinți părinților noștri Vasile cel Mare și Grigorie Cuvântătoriul de Dumnezeu, tălmăcite din limba elinească și acum întâi tipărite în zilele prealuminatului și preainălțatului nostru domn Grigorie Dimitrie Ghica Voievod spre folosul neamului nostru. În București, în Sfânta Mitropolie, la anul 1826 de Matei Băbeanul Tipografal*, pp. 43-43^b (în alfabet chirilic); Sf. Grigorie de Nazianz, „Cuvântare la Sfințele Paști (despre zăbovă)”, în: Sf. Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns (Cuvântări)*, trad. Pr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004, pp. 171-175 (publicată, mai întâi, de autor, în rev. *Glasul Bisericii*); SF. GRIGORIE TEOLOGUL, „Cuvânt la Sfințele Paști”, în: *Altarul Banatului*, 7-9/1995, pp. 128-130 și în: *Telegraful Român*, 13-16/1996, p. 3 (trad. protos. Daniil Stoenescu); SF. GRIGORIE TEOLOGUL, „Cuvântarea I. Despre Paști și zăbovirea sa”, în: SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, trad. din limba

elină de Călin Popescu, Ed. de Suflet/Ed. Cartea Ortodoxă, București/Alexandria, 2009, pp. 7-11.

În afara acestor lucrări, pentru traducerea textului de față și realizarea notelor de subsol am consultat și următoarele ediții de text:

GREGOR VON NAZIANZ, „Auf das heilige Pascha. Wegen des Zauderns”, în: GREGOR VON NAZIANZ, *Macht des Mysteriums. Sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1956, pp. 57-61; GREGOR VON NAZIANZ, „I. Rede: Das hl. Osterfest. Erwähnung der eigenen Zaghaftigkeit”, în: GREGOR VON NAZIANZ, *Reden*, coll. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 59, 1928, pp. 1-5.

Din punct de vedere tehnic, am urmărit, de fiecare dată, cu multă atenție, respectarea în redare a textului original, chiar dacă au fost situații în care lucrul acesta a fost ceva mai dificil sau imposibil, fiind obligați să recurgem, la trecerea în limba română, la schimbarea categoriei gramaticale sau la alte modalități de traducere. Textul de față face parte dintr-un proiect mai amplu, la care lucrăm începând din anul 1995 și care privește transpunerea în limba română a întregii opere a Sf. Grigorie Teologul, inclusiv *corespondența și imnografia sa*. O parte din variantele inițiale de text a fost publicată de-a lungul timpului. Totodată, trebuie să mărturisim și faptul că, de-a lungul tuturor acestor ani, a trebuit, din diverse motive, să întrerupem lucrul la acest proiect inițiat atât din dragostea pe care ne-a inspirat-o pentru acest Părinte al Bisericii în special și pentru Patrologie în general transpunerea în limba română de către Păr. Dumitru Stăniloae a celor 5 cuvântări teologice (Ed. Anastasia, 1993). Pe de altă parte, căutând să cunoaștem și celelalte cuvântări ale Sfântului Grigorie, am constatat că și ele sunt la fel de „teologice” și că scoaterea în evidență doar a celor 5, este una scolastică și poate pune în inferioritate și în uitare pe celelalte, la fel de majestuoase și de profunde. De aceea, ne-am propus să le oferim cititorului român care, lecturându-le și aprofundându-le, să constate singur *valabilitatea caracterului lor teologic*. A trebuit însă, pe lângă diversele *priorități* apărute între timp, să ne întâlnim cu adâncurile și înălțimile tulburătoare ale teologiei, gândirii și exprimării Părintelui capadocian și totodată cu neputința redării întocmai în limba română a acestora și ale trăirilor și experiențelor pe care ele le exprimă. Am înțeles așadar că accesul la această comoară nu se poate realiza altfel decât *în trepte și în timp*, lucru la care am și purces, încercând să biruim dorința nesusă și orgoliul ascuns de a da tiparului un text important însă nefinisat pe cât se cuvine sau pe cât trebuie. Nădăjduim așadar ca anii imediat următori să reușim, treptat-treptat, cu ajutorul și binecuvântarea lui Dumnezeu, să corectăm și să adnotăm mai întâi volumul de cuvântări și să-l putem oferi publicului larg, în ideea că, astfel, teologia Părintelui capadocian va deveni mai cunoscută și mai accesibilă și că se va putea pătrunde mai ușor în *gândirea și lumea interioară* a marelui teolog al Bisericii.

Cuvântarea I: Despre Sfintele Paști și despre zăbovire

1. Ziua Învierii – și este bun începutul acesta! –, și să ne luminăm cu prăznuirea, și unii pe alții să ne îmbrățișăm! Să zicem „fraților” și celor ce ne urâsc pe noi (cf. *Is* 66,6)¹, nu numai celor ce cu dragoste au făcut sau au suferit ceva pentru noi! Să iertăm toate pentru Înviere! Să ne iertăm unii pe alții², adică atât eu care am fost robit cu *robia cea bună* (ἐγὼ τε ὁ τυραννηθεὶς τὴν καλὴν τυραννίδα) – că aceasta o spun acum –, cât și voi care ați fost bine robiți, dacă ați avea să-mi reproșați ceva din cauza zăbovirii mele, de vreme ce ea este mai bună și mai cinstită la Dumnezeu decât rezezeala altora³. Pentru că bun lucru este *a te retrage puțin pentru Dumnezeu*, precum acel *Moise* odinioară (cf. *Ieș* 4,13) și precum *Ieremia* mai târziu (cf. *Ier* 1,6), și *a alerga degrabă când te cheamă*, așa cum au făcut *Aaron* (cf. *Ieș* 4,27) și *Isaia* (cf. *Is* 6,8; 50,5), doar să le faci pe amândouă cu frică de Dumnezeu, pe una din cauza propriei slăbiciuni, pe cealaltă din cauza puterii Celui care te cheamă⁴.

2. Iar dacă *m-a uns cu taină* (μυστήριον ἔχρισέ με)⁵, în taină m-am și retras puțin, cât să mă cercetez pe mine însumi. Iar acum mă reîntorc întru taină,

¹ În comunitatea din Nazianz erau și destui creștini care îi aduceau acuze *Sf. Grigorie Teologul* pentru *fuga sa* după ce a fost hirotonit. Acesta este un alt motiv al revenirii sale în localitatea natală. Bineînțeles, cei care l-au apreciat l-au și împins spre preoție sau au și socotit-o potrivită pentru el. Prin fuga sau retragerea sa, *a întârziat* să preia atribuțiile preoțești primite. Ele priveau asumarea în bună măsură a activității pastorale a tatălui său, episcop al locului.

² Cuvintele de mai sus stau la baza unei binecunoscute cântări din slujba de astăzi a Sfintelor Paști. Este vorba de *Slava Laudelor Utreniei*: «Ziua Învierii, și să ne luminăm cu prăznuirea și unii pe alții să ne îmbrățișăm! Să zicem „fraților” și celor ce ne urâsc pre noi și să iertăm toate pentru Înviere!». Acest text, alături de altele, aparținând Sf. Grigorie Teologul, a fost preluat și inserat în această slujbă de către Sf. Ioan Damaschin (†745) care a folosit în acest scop, cu mare atenție, lucrările părintelui capadocian.

³ Se pare că, aici, *Sf. Grigorie Teologul* are în vedere faptul că, în vremea sa, mulți se rezezeau, fără discernământ, spre primirea Sfintei Taine a Preoției ca una care aducea o poziție în societate și o anume bunăstare sau beneficii. De altfel, întreaga cuvântare privește în special *activitatea și atitudinea preoțească*, ea putând fi atașată, ca un fel de *introducție*, tratatelor „Despre preoție” ale literaturii patristice, lucru valabil și pentru *Cuv. II și III*, scrise în aceeași perioadă. În acestea critică aspru atât *lipsa de discernământ în administrarea tainei*, cât și în *îndeplinirea datoriilor pe care ea le solicită*. Începând cu aceste cuvântări și texte pastorale, s-a instăpânit în tradiția patristică ideea că, în fața primirii tainei sfintei preoții este preferabilă *retragerea* sau *fuga*. O temă care ar trebui aprofundată mai mult astăzi.

⁴ Idee frecventă în opera și gândirea *Sf. Grigorie Teologul*.

⁵ Adică a fost uns, după *ungerea lui Hristos*, Arhierul veșnic, cu *taina preoției*, care înseamnă pogorârea din abundență a harului (χρισθέντα τῷ χρισματι τῆς ἱερωσύνης – *Cuv. VI*, 9), «ca mirul pe cap, care se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron, care se coboară pe marginea veșmintelor lui» (*Ps. CXXXII*, 2). Pasajul de față a fost interpretat de specialiști ca referindu-se la trei momente importante din viața Sfântului Grigorie: *ziua hirotoniei* (25 dec. 361), *ziua retragerii sale* (6 ian. 362) și *ziua reîntoarcerii* (Sf. Paști, 31 mart. 362).

aducând această frumoasă zi ajutătoare timidității și slăbiciunii mele, astfel încât Cel Care azi a înviat din morți, să mă înnoiască și pe mine întru Duhul, îmbrăcându-mă în omul cel nou (*Efs* 4,23-24), să dea făpturii celei noi (*2 Co* 5, 17), adică celor născuți după Dumnezeu (*In* 1,13)⁶, un ziditor și un povățuitor bun, care să moară de bună-voie și să învieze cu Hristos (*Rom* 6,8).

3. Ieri Mielul a fost junghiat, și pragurile ușilor au fost unse, iar Egiptul și-a plâns întâii-născuți, și peste noi a trecut moartea, iar pecetea a fost înfricoșătoare și cinstită, și cu *cinstitul Sânge* am fost păziți. Astăzi am părăsit întru totul Egiptul și pe Faraon, stăpânul cel rău, și pe dregătorii cei apăsători, și am fost eliberați de lut și de cărămidă (*Ieș* 1, 14), și nimeni nu ne va împiedica să prăznuim Domnului Dumnezeului nostru *sărbătoarea ieșirii*, să prăznuim «nu întru aluatul cel vechi al răutății și al vicleniei, ci cu azimile curăției și ale adevărului» (*I Co* 5, 8), neluând nimic din aluatul cel necredincios al Egiptului⁷.

4. Ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi sunt împreună-mărit! Ieri am murit împreună cu Hristos, astăzi trăiesc împreună cu El! Ieri m-am îngropat împreună cu El, astăzi înviez împreună cu El!⁸ Să aducem deci rod

«Μυστήριον ἔχρισέ με, μυστήριώ τι μικρὸν ὑποχώρησα, ὅσον ἑμαυτὸν ἐπισκέψασθαι, μυστήριώ καὶ συνεισέρχομαι...». Așadar, fiecare dintre cele trei zile ar fi fost *a tainei* sau *de taină*. Interpretarea aceasta prezintă plauzibilitate, însă, în același timp, trebuie spus că și aici, folosind această formulare, ierarhul capadocian trimite simultan spre mai multe realități. Este însă clar că întreaga viață a omului, cu atât mai mult a preotului, prin lucrarea lui Dumnezeu și prin luarea deciziilor celor mai hotărâtoare, reprezintă în sine o adevărată taină.

⁶ Cel mai probabil, se referă aici la persoanele botezate, după obicei, chiar în noaptea Sfințelor Paști. Inclusiv pe acești „nou-născuți” urma să-i păstorească de acum înainte, după întoarcerea sa la cele ale preoției. Și, tocmai la acest „nou-început”, își dorește ca Dumnezeu să-l ajute în activitatea sa pastorală și să-l întărească în această misiune prea-dificilă.

⁷ Aici se face trimitere la *Paștele iudaic*, fiind menționate principalele etape și momente ale sale așa cum sunt relateate în cartea *Ieșirea*. Alternanța *ieri-astăzi* ne face să ne gândim la situația neplăcută, creată de fuga sa de după hirotonire și retragerea sau „exilul” pe lângă *Sf. Vasile cel Mare*, într-o regiune deloc favorabilă sănătății precare a *Sfântului Grigorie*, așa cum înțelegem din epistolele adresate prietenului și apropiatului său. Totodată, aceasta trimite și la o *interpretare liturgică a simultaneității desfășurării evenimentelor mântuitoare ale iconomiei dumnezeiești* și în relație directă cu sărbătoarea prăznuită în ziua reînținerii sale în Nazianz. Ieri eram stăpâniți de cel viclean, astăzi petrecem în Hristos și participăm împreună cu El – ca fire omenească pe care a asumat-o și alipit-o celei dumnezeiești –, întregile etape ale mântuirii noastre. Vedem aici rădăcinile foarte vechi atât ale *teologiei viețuirii în Hristos* (Vita in Christo), care are ca exponent recunoscut pe Sf. Nicolae Cabasila, cât și ale *urcușului în trepte* pe care omul îl face doar împreună cu El (*teologia epectazelor*, specifică Sf. Grigorie de Nyssa). Totodată, transpare încă o dată *plurivalența semantică* a textului și expresiei verbale ale Sf. Grigorie Teologul.

⁸ «Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuși împreună mă preamărește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta» (Canonul Paștilor – cântarea a 3-a). Poate fi cu ușurință observată influența discursului despre Paști al *Sf. Grigorie Teologul* asupra textului liturgic al acestui praznic central al Bisericii. Vezi în acest sens și celelalte cuvântări ale sale.

(jertfă) Celui ce a murit și a înviat pentru noi! Poate vă gândiți că vorbesc de aur, sau de argint, sau de veșminte, sau de pietre strălucitoare și prețioase, de acea materie trecătoare care este și rămâne aici jos (γῆς ῥέουσας ὕλην καὶ κάτω μένουσαν) pe pământ, de care sunt stăpâniți pururea cei răi și cei robi ai celor de jos și ai stăpânitorului lumii acesteia (In 14, 30). Nu, ci se cuvine să ne aducem rod (jertfă) pe noi înșine, avut mai cinstit și mai apropiat lui Dumnezeu, să dăm Chipului ceea ce este după Chip (ἀποδώμεν τῇ εἰκόνι τὸ κατ'εἰκόνα), să ne cercetăm vrednicia, să cinstim Chipul cel dintâi, să înțelegem puterea tainei (τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν) și pentru cine a murit Hristos⁹!

5. Să ne facem ca Hristos, pentru că și Hristos S-a făcut ca noi¹⁰! Să devenim dumnezei pentru El, căci și El S-a făcut om pentru noi! A luat pe cele mai rele ca să dea pe cele mai bune, S-a sărăcit pe Sine ca, prin sărăcia Lui, noi să ne îmbogățim (2 Co 8, 9), chip de rob a luat (Fp 2, 7) pentru ca noi să ne facem părtași eliberării (ἐλευθερία) (Rm 8, 2), S-a smerit ca să ne înălțăm, a fost ispitit ca să biruim, S-a lăsat batjocorit ca să dea slavă, a murit ca să mântuiască, S-a înălțat ca să ne tragă la El pe noi care aici, jos, zăcem întru stricăciunea păcatului. Toate să le dea cineva, toate să le aducă rod (jertfă) Celui care pe Sine S-a dat pentru noi preț de răscumpărare (Mt 20,28) și de izbăvire (λυτρὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀντάλλαγμα), nu va da însă nimic pe măsura celui care se dă pe sine, înțelegând taina (μυστήριον), și se face pentru Acela câte Acela S-a făcut pentru noi¹¹!

⁹ Toate aceste îndemnuri îi au în vedere pe adversarii amintiți mai înainte ai Sfântului Grigorie, dar sunt valabile și pentru fiecare creștin în parte, în pregătirea pentru *întâlnirea pascală a lui Hristos*.

¹⁰ S-a făcut ca noi, adică a luat firea noastră, S-a făcut om, născându-Se și primind moartea, pe care însă, ca Dumnezeu a biruit-o, înviind a treia zi din mormânt și înălțându-Se la cer. Pentru aceasta și noi putem, prin El, învinge boldul morții, învia și ridica la cer. Suntem chemați acum la aceasta, adică la îndumnezeire. Însă după har și nu după ființă. Și toate acestea, *trecând prin toate vârstele împreună cu Hristos*, călăuziți și purtați de El. «Ierurgia (slujba sfântă) duhovnicească, înainte de bucuria viitoare mai presus de minte, este lucrarea minții care jertfește tainic și se împărtășește din Mielul lui Dumnezeu în altarul sufletului. Iar a mânca Mielul lui Dumnezeu în altarul înțelegător al sufletului înseamnă nu numai a-L înțelege sau a ne împărtăși de El, ci și a ne face ca Mielul, luând chipul Lui viitor. Căci aici luăm rațiunile, dar acolo nădăjduim să luăm însăși realitățile tainelor» (Sf. GRIGORIE SINAITUL, „Capete foarte folositoare în acrostih”, în: *Filoc. rom.* VII, trad. Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 132).

¹¹ Iată cum explică și cum înțelege aceste lucruri Sf. Grigorie Sinaitul: «Tot cel botezat în Hristos este dator să ajungă la toate vârstele lui Hristos. Căci a primit dinainte puterea pentru ele și poate să le afe și să le însușească prin porunci. Arvuna Duhului este zămisirea; simțirea bucuriei este nașterea; puterea curățitoare a focului Duhului este botezarea; vederea luminii dumnezeiești este schimbarea la față; omorârea dinspre toate este răstignirea; sălășluirea dragostei dumnezeiești în inimă este îngroparea; trezvia de viață făcătoare a Duhului este învierea; extazul și răpirea minții către Dumnezeu sunt înălțarea. Iar cel ce nu le-a aflat pe acestea, nici nu le simte, este încă prunc cu duhul și cu trupul, chiar dacă este socotit de toți, cărunt și lucrător. Patimile lui Hristos cuprind omorârea de viață făcătoare pentru cei ce au

6. El vă aduce vouă, după cum vedeți, un *păstor* (ποιμένα)! Căci Păstorul cel Bun, Care-și pune sufletul pentru oile Sale, aceasta nădăjduiește, și dorește, și cere de la voi, cei ascultători (*In* 10,15)! Și pe Sine însuși Se dă vouă îndoit în loc de unul¹², și face toiagul bătrâneții toiag al Duhului, și alături locașului neînsuflețit pe cel însuflețit (προοτίθητι τῷ ἀψύχῳ ναῶ τὸν ἔμψυχον). Alătură acestui templu foarte frumos și ceresc (τῷ περικαλλεῖ τῷδε καὶ οὐρανίῳ) pe cel viu¹³, în ce fel și cât va voi cineva să-l socotească, așadar pe cel mai cinstit Sieși, care cu multă sudoare și chin s-a plinit, și, dacă ar fi să zic, că și vrednic este de aceste osteneli, și toate ale Lui vi le dă vouă¹⁴. O, ce mărinimie! Sau, ca să zic mai bine: ce iubire (părintească) de fii! El vă dă *căruntețea, tinerețea, lăcașul, arhiereul, pe testator, pe moștenitor, cuvintele (învățăturile) pe care le doriți*, iar dintre acestea nu pe acelea care se duc și rămân în vânt, ci pe acelea pe care le scrie Duhul și le întipărește pe tablele de piatră, adică «pe tablele de carne ale inimii» (*2Cor.* III, 2-3), care nu sunt scrise doar la suprafață, nici nu se șterg cu ușurință, ci sunt întipărite în adânc, nu cu cerneală (*2Cor* 3,3), ci cu Duh.

7. Căci pe acestea vi le oferă vouă *acest preacinstit Avraam*¹⁵, acest patriarh, acest cap cinstit și însemnat, sălaș al tuturor virtuților, dreptar al tăriei (călăuzitor al virtuții), desăvârșire a preoției (ἡ τῆς ἱεροσύνης τελείωσις), cel care

străbătut cu pătimirea prin toate. Și dacă pătimim împreună, vom fi și slăviți împreună (Rom. VIII, 17). Iar patimile plăcerilor aduc o omorâre de moarte făcătoare în cei ce le lucrează pe ele. Pățimirea de bună voie a patimilor lui Hristos înseamnă răstignirea răstignirii și omorârea omorării. A pătimi pentru Hristos înseamnă a răbda cele ce ni se întâmplă. Căci celor nevinovați pizma le este spre folos; iar certarea ni se face povățuire a lui Dumnezeu spre întoarcere, deschizându-ne urechile nouă, celor vinovați (Isaia IV, 5). De aceea Dumnezeu a făgăduit cunună în vecii vecilor celor ce rabdă (Iacob I, 12)» (Sf. GRIGORIE SINAITUL, „Alte capete ale aceluiași”, în: *Filoc. rom.* VII, trad. Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 156-157).

¹² Sf. Grigorie cel Bătrân și fiul acestuia, Sf. Grigorie Teologul. Sau, Hristos, ca adevăratul Păstor, Se dă pe Sine Însuși îndoit, oferindu-Se totodată și prin episcopul locului. Interpretare de altfel susținută dar și completată de textul care urmează imediat formulei de mai sus.

¹³ Tatăl Sfântului Grigorie ?!

¹⁴ Se pare că este vorba de *refacerea bisericii din Nazianz* de către Sf. Grigorie cel Bătrân, prin strădanii și cheltuieli proprii. Dacă privește *restaurarea* sau *reconstrucția*, potrivit literaturii de specialitate, este un lucru mai dificil de stabilit.

¹⁵ Sf. Grigorie Teologul numește adesea pe tatăl său „Avraam” (Cuv. I, 7; VIII, 4; XVIII, 41; XLIII, 37. Vezi pentru aceasta: *SChr* 247, p. 8, n. 3), poate pentru vârsta înaintată pe care acesta a avut-o, pentru care a fost și numit „cel Bătrân”, sau poate pentru că acesta a lăsat și a dat lui Dumnezeu tot ceea ce avea mai bun: întreaga viață și activitate, întreaga sa familie și, în special, pe fiul său. Născut în cca. 275, în anul 362 era în vârstă de 87 de ani. Sf. Grigorie cel Bătrân fusese mai înainte un *bogat proprietar de pământuri*, aparținuse sectei iudaice a *hypsistarilor* și se convertise la vârsta de 50 de ani (325), după care a fost ales episcop al Nazianzului, murind undeva în anul 375. Apare ca evident dublul sens în care vorbește Sf. Grigorie Teologul, folosind, tipologic, pentru o *situație istorică reală prezentă* imaginea unei *situații istorice reale trecute*.

astăzi aduce de bună voie jertfă lui Dumnezeu pe unul-născut al său, pe cel după făgăduință (*Gal 3,16*)¹⁶. Deci și voi să vă aduceți rod, și lui Dumnezeu și nouă, pentru a fi bine păstoriți și așezați în locul pășunii duhovnicești și adăpați la apa odihnei (*Ps 22,2*), cunoscându-vă Păstorul și fiind cunoscuți de către El¹⁷ (*In 10,14*), și urmând Celui ce vă cheamă la ușă ca Păstor și Eliberator (ποιμνικῶς καὶ ἐλευθερίως)¹⁸, dar refuzând a urma celui străin, care pătrunde în staulul oilor ca un tâlhar și ca un viclean, nici ascultând de glasul necunoscut care fură cu vicleșug și îndepărtează turma de la adevăr în munți (*Iez 34,6*) și în locuri pustii și în prăpăstii și în locuri care nu sunt cercetate de Domnul. Acest glas îndepărtează de la credința adevărată (τῆς ὑγιῶνς πίστεως), cea în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, o Dumnezeire și o Putere, al Cărei glas l-au ascultat mereu și l-ar asculta oile mele, iar nu cuvintele false și întinate, care jefuiesc și îndepărtează turma de adevăratul și întâiul Păstor. Căci de aceste cuvinte din urmă trebuie ca noi toți, turmă și păstor, să ne ținem departe, ca de o iarbă care aduce boala și moartea, astfel încât, păstorind și fiind păstoriți (καὶ νεμομένουσ καὶ νέμοντασ), toți să fim una (*In 17,21*) întru Iisus Hristos, acum și în odihna cea de sus. Căruia se cuvine slava și puterea în veci. Amin!

(trad., introd. și note Adrian MARINESCU)

¹⁶ Sf. Grigorie Teologul a mai avut frați. O soră mai mare, *Gorgonia*, și un frate mai mic, *Cezarie*. Se pare că aici se referă la făgăduința mamei sale făcută lui Dumnezeu că Îi va închina pe băiatul pe care îl va naște. Vezi pentru aceasta *Cuv. II, 77*.

¹⁷ Mai înainte să-L cunoască pe Dumnezeu ca *adevărat Păstor* al lor și să se supună Lui. Însă, totodată, să-și cunoască și *păstorul prin care lucrează Hristos asupra lor*, adică episcopul care nu doar le-a pus la dispoziție toată atenția și străduința lui, ci care își dă chiar sufletul pentru turma sa. Credem că aici se referă, înainte de toate, în acest înțeles, la tatăl său, episcopul propriu-zis al cetății. Totodată, în această formă, disimulată și elegantă, nu lasă deoparte nici solicitarea ca cei din biserică să-i acorde și lui însuși respectul care se cuvine, ca unul ce este și el *uns al lui Dumnezeu*, care nu a lucrat nimic rău și nu se cuvine să fie discutat, vorbit de rău și ponegрит. Așadar, din punctul nostru de vedere, avem în întregul text de mai sus de a face cu o *triplă referință* a Sf. Grigorie Teologul. Remarcăm așadar încă o dată calitățile sale deosebite și arta cu care se exprimă.

¹⁸ Apare ca evidentă *suprapunerea semantică* a lui *Hristos* cu *episcopul locului* (= Sf. Grigorie cel Bătrân), dar și cu *noul preot* care li se aduce astăzi. Este un *joc de cuvinte* permanent al textului de față.

DIALOG TEOLOGIC

Ciprian Iulian TOROCZKAI

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” – Sibiu

ANTROPOLOGIA TEOLOGICĂ A LUI IOANNIS ZIZIOULAS: CÂTEVA CONSIDERAȚII CRITICE ȘI RĂSPUNSUL LA ELE

Keywords: *Ioannis Zizioulas, Orthodox anthropology, the relationship between nature and person.*

Abstract

Mitropolitul de Pergam, Ioannis Zizioulas, este probabil cel mai influent teolog ortodox contemporan, atât în cercurile teologice ortodoxe, cât și în mediul ecumenic. Reprezentant al direcției „eclesiologiei euharistice”, el are o contribuție importantă și la dezvoltarea unei antropologii ortodoxe. În timp au apărut însă și voci critice la adresa gândirii mitropolitului Zizioulas, fără însă ca acestea să aibă ecou în spațiul teologic românesc. Studiul de față expune câteva dintre aceste critici (E. Russell, L. Turcescu și J. Breck) privitoare exclusiv la viziunea antropologică a lui I. Zizioulas, precum și răspunsul oferit acestor critici – nu de mitr. Ioannis Zizioulas însuși, ci de doi dintre susținătorii săi (A. Brown, A. Papanikolaou).

Continuator strălucit al unor teologi ruși din diaspora (Cyprian Kern, Nikolai Afanasiev sau Alexander Schmemmann) în ceea ce privește „eclesiologia euharistică”, Ioannis Zizioulas (n. 1931), actualul mitropolit de Pergam, este unul dintre cei mai cunoscuți și influenți teologi ortodocși contemporani în spațiul ecumenic, fapt datorat actualității temelor abordate, cu mare relevanță pentru omul de astăzi. Exemplul cel mai elocvent îl constituie abordarea creativă a unei antropologii teologice, așa cum transpare în celebra sa lucrare *Ființa eclesială*, tradusă în mai multe limbi de circulație internațională¹.

¹ Vezi *L'etre eclesial*, coll. *Perspective Orthodoxe* 3, Labor et Fides, Geneva, 1981; *Being as communion*; SVS Press, New York, 1985. În limba română *Ființa eclesială*, traducere Aurel

Rămasă mult timp fără a fi pusă în chestiune, opera mitr. Zizoulas a început să cunoască în ultimul timp și voci critice. Din păcate, aceste dezbateri nu și-au făcut ecou în teologia ortodoxă de la noi. Astfel, dacă diac. Ioan I. Ică jr.² a prezentat în spațiul românesc concepția lui antropologică în paralel cu cea a altor teologi și filozofi religioși din sec. al XX-lea, ortodocși sau apuseni – N. Berdiaev, Chr. Yannaras, I. Panagopoulos, Vl. Lossky, A. de Halleux, H. Urs von Balthasar, D. Stăniloae sau S. Agouridis –, în studiul de față vom expune trei studii critice, semnate de Lucian Turcescu³ și Edward Russell⁴, respectiv de cunoscutul bioetician ortodox John Breck⁵. De asemenea, ne vom referi și la două răspunsuri oferite, direct sau indirect, criticilor amintite.

Edward Russell abordează antropologia lui Ioannis Zizioulas în contextul lucrărilor contemporane⁶ în care se accentuează înțelegerea ființei umane într-o perspectivă perihoretică cu Dumnezeu-Sfânta Treime și se subliniază continuitatea dintre persoana divină și persoana umană. De la început, autorul ține să arate că într-o astfel de perspectivă antropologică relațională se pot trece cu vederea alte aspecte, la fel de importante, ale antropologiei teologice; apoi, el evidențiază dependența teologului grec de gândirea patristică, în special din sec. al IV-lea, fără a se preocupa de modul, corect sau incorect, în care sunt utilizați Părinții Capadocieni⁷.

Nae, Editura Bizantină, București, 1996 [în continuare, trimerite se vor face la această ediție].

² Ioan I. ICĂ JR., „Persoană sau/și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, diac. Ioan I. ICĂ JR. (ed.), Editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, pp. 359-385.

³ Lucian TURCESCU, „Person” versus „Individual”, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”, în: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Sarah COAKLEY (ed.), Blackwell, Oxford, 2003, pp. 97-109.

⁴ Edward RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological Anthropology”, în: *International Journal of Systematic Theology*, V (2003), 2, pp. 168-186.

⁵ John BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»: implicații pentru cercetarea cu celule stem și clonare”, în: *Biserica Ortodoxă și drepturile omului: Paradigme, fundamente, implicații*, Nicolae Răzvan STAN (ed.), Ed. Universul Juridic, București, 2010, pp. 277-289.

⁶ Ray S. ANDERSON, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1982; David F. FORD, *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Colin E. GUNTON, Christoph SCHWÖBEL (eds.), *Persons, Divine and Human: King’s College Essays in Theological Anthropology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1991; Colin E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1991; Anthony C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1995; Stanley J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 2001.

⁷ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, pp. 168-169.

În prima parte a studiului sunt expuse ideile teologice ale lui Ioannis Zizioulas despre Persoanele dumnezeiești, trecându-se apoi la nivelul uman de existență, respectiv cel personal și, în fine, cel eclezial. După ce amintește de „revoluția” produsă de Părinții sec. al IV-lea în gândirea greacă prin echivalarea dintre ipostas și persoană, Russell scrie despre alte două mutații esențiale care au avut loc acum: accentuarea creației *ex nihilo*, aceasta nemaifiind, ca în filozofia greacă anterioară, ontologic necesară, ci fiind rezultatul unui act personal, deci liber și conștient, și identificarea principiului ființial al Sfintei Treimi nu în natura comună divină, ci în Persoana Tatălui – „cauza” comuniunii intertrinitare⁸.

În aceeași perspectivă, a priorității persoanei în raport cu natura, se continuă prezentarea discursului teologic al lui I. Zizioulas și la nivelul persoanei umane, intenția celui din urmă fiind, așa după cum am mai precizat, de a oferi o alternativă răsăriteană concepției apusene despre om, izvorâtă din „încrușișarea” între Boethius și Augustin și centrată pe două componente: „individualitatea rațională” și „conștiința și experiența psihologică”. Pentru mitropolitul de Pergam, persoana este diferită de individ și se constituie ca o realitate dinamică: „*stasis* (ființa „așa cum este”, „în sine”) se realizează în persoană deopotrivă ca *ek-stasis* (comuniune, relaționalitate) și *hypo-stasis* (particularitate, unicitate)”. Dimpotrivă, individul este o stare pervertită a persoanei, imobilă, care devine *apo-stasis* și *dia-stasis* (separație și individualitate)⁹.

Dacă *ekstasis* și *hypostasis* reprezintă cele două aspecte esențiale ale persoanei, atunci „*a fi și a fi în relație* devin identice”¹⁰, și aici teologul grec introduce o distincție între două moduri de existență umană, unul „parțial” – ipostasul biologic – și unul „integral” – ipostasul eclezial. Deși se naște datorită unui fapt ekstatic, „erosul” părinților, omul, ca ipostas biologic, este rezultatul unei necesități naturale și este supus la două „pasiuni”: necesitatea ontologică și separarea, dezintegrarea (*diaspasis*), adică, în ultima instanță, moartea¹¹. Adevăratul său mod de constituire ipostatică, în libertate și comuniune,

⁸ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 170: „Astfel, «persoana» formează realitatea ontologică ultimă și ea poate să se constituie doar în comuniune. Ființa lui Dumnezeu este, prin urmare, relațională”. Aici este citat și un alt exeget al operei lui Zizioulas, Miroslav Volf, care afirmă în același sens: „Comuniunea este întotdeauna constituită și structurată în mod intrinsec de o relație reciproc-asimetrică între unu și multiplu”.

⁹ I. ZIZIOULAS, „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”, în: *Scottish Journal of Theology*, XXVIII (1975), 5, p. 425.

¹⁰ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclezială*, p. 88. Tocmai pentru a sublinia întâietatea persoanei față de natură și caracterul ei prin excelență relațional, Zizioulas face o afirmație prin care încearcă să treacă dincolo de apofatismul Sfinților Părinți: „Persoana, dacă este corect înțeleasă, poate fi unica noțiune ce poate fi aplicată lui Dumnezeu fără pericolul antropomorfismului”. Cf. I. ZIZIOULAS, „Human Capacity...”, p. 420.

¹¹ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclezială*, pp. 46-49.

și-l dobândește omul abia ca ipostas eclesial¹², printr-o „nouă naștere”: Botezul. Sau, „cu alte cuvinte, un individ poate deveni persoană doar în comuniune cu Dumnezeu și se constituie prin relația cu comunitatea sa. Această comunitate este, firește, Biserica.”¹³

Iisus Hristos este persoana *par excellence* și El îi (re)conferă omului, „chip” al lui Dumnezeu, dimensiunea personală într-o dublă calitate: de Fiu al Tatălui și Cap al Trupului Său, Biserica. Dar intrarea într-un nou mod de existență prin Botez îi conferă omului și o dimensiune eshatologică, deoarece Botezul se realizează, ca în ziua Cincizecimii, prin coborârea Duhului Sfânt, Care, în concordanță cu textele Noului Testament, este un dar eshatologic¹⁴.

Împlinirea maximă a persoanei are loc însă în Sfânta Euharistie (de aceea, „toate Tainele erau odinioară legate de Euharistie”, o idee specifică reprezentanților „eclesiologiei euharistice”, care insistau pe centralitatea Euharistiei, „Taina Tainelor”): în Euharistie „ipostasul exprimă totalitatea naturii sale și nu doar o parte a ei. În Euharistie Hristos este «împărtășit dar neîmpărțit»; fiecare participant devine Hristos întreg și Biserica întreagă”¹⁵. Totuși, deși scrie că „adevărul și ontologia persoanei aparțin viitorului: ele sunt chipuri ale viitorului”, Zizioulas nu uită să precizeze că dimensiunea eshatologică a ființei umane implică și un drum, un progres spre realizarea ei: „Euharistia nu este numai o adunare «în acest loc» (*epi ton auto*), adică realizarea și manifestarea istorică a existenței eshatologice a omului; ea este în același timp *mișcare* (s.a.), drum către această realizare”¹⁶.

După ce prezintă, în acest mod, concepția despre persoană a mitr. Ioannis Zizioulas, Edward Russell este de opinie că ea se află în contrast cu interpretarea modernă a sinelui, tributară definiției lui Boethius – *naturae rationabilis individua substantia* –, și aduce unele precizări critice asupra rolului păcatului în existența umană, a concepției despre „persoană” și a distincției dintre ipostasul biologic și ipostasul eclesial.

În primul rând, „o doctrină clară despre păcat este decisivă pentru antropologia teologică”. Pentru Zizioulas, păcatul este o pervertire a persoanei prin care *ekstasul* ei devine *apostasis* (distanță) și *diastasis* (separație) între persoană și natură iar calitatea de *imago Dei* este deformată. Păcatul este deci înțeles ca o condiție sau o stare ontologică¹⁷. Cu toate acestea, în opinia lui E. Russell, I. Zizioulas nu ia destul de în serios gravitatea păcatului, suferința și structura corporală a persoanei umane. El „sub-evaluează creaturalitatea noastră – condi-

¹² Vezi I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, pp. 50-62.

¹³ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 175. De altfel, I. Zizioulas își începe principala sa lucrare, *Ființa eclesială*, chiar cu această frază: „Biserica nu este doar o instituție, ci un «mod de existență», o *manieră de a fi*” (p. 7).

¹⁴ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 176.

¹⁵ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 58.

¹⁶ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, pp. 58-59.

¹⁷ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 177.

ția fizică a existenței noastre”¹⁸ și, prin aceasta, este incapabil să vadă ramificațiile pe care le presupune doctrina păcatului cu o „teologie a Crucii”. Atunci când scrie că „ipostasul real al lui Hristos se dovedește a fi nu biologic, ci eshatologic sau trinitar”¹⁹, Zizioulas „flirtează cu dochetismul” și pune semne de întrebare asupra Întrupării ca asumare a naturii noastre umane („Ceea ce Dumnezeu nu a asumat, El nu a mântuit” – este o idee crucială la Sfinții Părinți).

Întrebându-se în ce măsură sunt semnificative Crucea și Învierea pentru I. Zizioulas, Russell încearcă să ofere un corectiv viziunii sale antropologice prin noțiunea lui Luther despre persoană ca *simul iustus et peccator*, păcătoasă și dreaptă în același timp. Doar printr-o astfel de viziune s-ar putea depăși „supralicitarea” eshatologică a teologului grec, el nefiind capabil, în ciuda încercărilor sale, să mențină o „tensiune” între o eshatologie realizată și una viitoare²⁰. Dimpotrivă, Karl Barth este și mai îndreptățit să scrie că persoana umană nu doar că este „dreaptă și păcătoasă” simultan, ci chiar *simul totus iustus et totus peccator*, complet dreaptă și păcătoasă în același timp! Un argument pentru această opinie ar fi textul din *Romani* cap. 6-7, indiferent dacă el se referă sau nu la experiența pre-creștină a Sf. Apostol Pavel²¹.

Dificilă ar fi și antropologia relațională a lui Ioannis Zizioulas, care pornește de la premiza „continuității” dintre persoana divină și umană, căci ea poate duce la o „sub-accentuare” (*under-emphasis*) a părții umane din ecuație, la o idealizare a relaționalității și la pierderea unicității persoanei. Semnalând că, pentru Zizioulas, cineva devine persoană doar *in ecclesia*, E. Russell se întreabă: Noi putem deveni persoane doar dacă participăm la un gen corect de relații, cu niște persoane corecte? Relațiile incorecte, care sunt firești într-o lume căzută, ne transformă în niște persoane neautentice? Ce se întâmplă cu cei care nu au „experiența mântuirii” (*who had not experienced salvation*), sau cu cei care sunt handicapați? Ce rol joacă factorii socio-istorici în constituirea persoanei? Și, în fine, întrebarea capitală: Sunt sau nu persoane cei aflați *extra ecclesia*?

Apoi, dificilă este și transferarea datelor problemei despre persoană de la nivelul relațiilor inter-treimice divine la cel al persoanelor umane. Zizioulas ar uita astfel că noi suntem ființe create, finite, și el trebuie să mențină distincția între persoanele divine și cele umane. Deschiderea și rolul capital pe care el îl oferă persoanei, ca trecând dincolo de „granițele sinelui”, este însă o dovadă că nu se distinge suficient între necreat și creat. Apoi, un alt pericol este la teologul grec posibila dizolvare a persoanei, a existenței individuale, în existența corporativă a Trupului lui Hristos. Dacă „omul nu se poate exprima ca persoană *catolică* decât înăuntrul Bisericii”²², depășind statutul de individ pentru cel integral de

¹⁸ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 178.

¹⁹ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 52, nota 39.

²⁰ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, pp. 179-180.

²¹ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 181.

²² I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 55.

persoană, și el se constituie, într-un mod deopotrivă unic și ekstatic, prin participarea la relația dintre Fiu și Tatăl, totuși nu trebuie uitat a fi precizat că fiecare ființă umană se constituie ca persoană *în* Hristos, dar nu în același fel *ca* Hristos. Altfel spus, trăsăturile specifice fiecărei persoane se păstrează prin participarea la aceeași relație dintre Fiu și Tatăl, lucru uitat de Zizioulas datorită lipsei dimensiunii pnevmatologice a eclesiologiei sale²³. Unicitatea persoanei poate fi menținută în Biserică doar de Duhul Sfânt și, în special, de darurile Sale personale²⁴.

Ultimele critici ale autorului au ca punct central importanța redusă pe care Zizioulas o dă în concepția sa factorilor socio-istorici, structurii corporale și „lumii”. El face o distincție prea mare (termenul utilizat este „*too rigid*”) între ipostasul eclesial și cel biologic²⁵, o consecință, în opinia lui Russell, a respingerii teoriei despre om ca *simul iustus et peccator*. Continuitatea dintre persoana divină și cea umană nu trebuie să ducă la respingerea relației cu restul creației, la „dez-întruparea” omului, căci relația noastră cu lumea, chiar dacă nu este constitutivă calității de chip al lui Dumnezeu, este o consecință a sa²⁶. Atunci când afirmă că persoana își depășește, într-un elan ekstatic, „granițele sinelui” (*boundaries of the self*), Zizioulas pare să respingă corpul, dimensiunea fizică a existenței umane, supralicitând continuitatea dintre persoana

²³ Putem chiar afirma că viziunea centralizată pe hristologie despre Biserică a lui I. Zizioulas se constituie într-o opoziție totală cu viziunea strict pnevmatologică a lui Vladimir Lossky (pentru o analiză mai amănunțită a diferențelor dintre Zizioulas și Lossky, vezi mai jos cartea lui A. Papanikolaou). Acesta din urmă era conștient că „Întruparea și opera răscumpărătoare a lui Hristos, luate separat de iconomia Duhului Sfânt, nu pot justifica multiplicitatea personală a Bisericii, tot așa de necesară ca și unitatea ei naturală în Hristos”. De aceea, „opera Fiului are ca obiect natura comună – ea a fost cea răscumpărată, curățită, recapitulată de Hristos; opera Duhului Sfânt se adresează persoanelor, comunicând fiecărui ipostas uman din Biserică plinătatea virtuală a harului, făcând din fiecare membru din trupul lui Hristos un colaborator (*synergos*) conștient al lui Dumnezeu, un martor personal al Adevărului.” Cf. Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 103 și 171. La fel în Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București, 1998, p. 149: „Lucrarea lui Hristos cuprinde firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Sfântului Duh, dimpotrivă, cuprinde persoanele, adresându-se fiecăreia dintre ele. Sfântul Duh împărtășește ipostasurilor omenești în Biserică plinătatea dumnezeirii într-un chip unic, «personal», impropriată de fiecare om ca persoană creată după chipul lui Dumnezeu”.

²⁴ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 183. Fără ca E. Russell să o spună, amintim aici că imediat Botezul este urmat de Mirungere, tocmai pentru ca fiecare nou membru al Bisericii să-și poată exprima darurile personale, trăsăturile particulare, în sinergie cu harul divin și în slujba comunității eclesiale.

²⁵ Și Ioan I. Ică jr. își exprimase în studiul său rezerva față de denumirea „oarecum derutantă” de ipostas biologic și ipostas eclesial pe care o face Zizioulas, „deoarece lasă să se înțeleagă coexistența a două ipostasuri străine în om. Mai corect ar fi trebuit vorbit de două moduri diferite ale aceluiași ipostas uman”. Ioan I. ICĂ JR., „Persoană sau/și Ontologie...”, p. 365, nota 32.

²⁶ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 184.

divină și persoana umană. El tinde de multe ori să analizeze dimensiunea personală a ființei umane într-un mod „abstract”; de exemplu, el scrie că „scopul mântuirii este ca viața personală, realizată de Dumnezeu în Treime, să fie realizată și în sânul existenței umane”²⁷, dar fără a arăta ce înseamnă de fapt aceasta. El se preocupă mai mult de „general” decât de concret²⁸, consideră E. Russell, pentru a adăuga apoi că această tendință îl face pe teologul grec să evite să explice cum își menține persoana în comuniune particularitatea sa. Într-un mod destul de controversat, se continuă argumentarea prin a se sublinia că relațiile primare tri-personale, chiar și în cazul Celor Trei Persoane dumnezeiești, consistă în relații unipolare, bipolare și tripolare, pe când „comunitățile umane sunt multipolare și consistă în mult mai multe relații”. „De aceea, Sfânta Treime poate fi un bun punct de plecare în discuția despre persoană, dar trebuie luați în considerare și alți factori, pentru că este foarte dificil să înțelegi dimensiunea corporală a relațiilor omenești la acest nivel”²⁹.

Lucian Turcescu, după ce scrie că I. Zizioulas se preocupă de definirea unei noțiuni creștine de persoană pentru o mai bună integrare a ontologiei personale cu ecesiologia, arată de asemenea că acesta diferențiază între două viziuni antropologice, una „apuseană” – în care omul = individ – și una „răsăriteană” – în care omul = persoană. Pericolele pe care le presupune prima concepție (susținută în sec. al XX-lea de autori ca Webb, Walgrave sau Strawson) sunt cele ale individualismului, adică izolarea față de celelalte persoane și față de restul creației, ce pot conduce la un dezastru ecologic³⁰. Dimpotrivă, a doua concepție oferă un cadru mai „deschis” persoanei umane, înțeleasă ca ființă comunitară și relațională. Aceasta este și alternativa pe care o propune, pe baza Părinților Capadocieni, mitropolitul Zizioulas lumii de astăzi, dominată de secularizare și globalizare, preocupată de protejarea mediului înconjurător și aflată în căutarea realizării unității creștine. De altfel, ceea ce au făcut Părinții în sec. al IV-lea prin clarificarea noțiunii de persoană are un „caracter revoluționar pentru gândirea greacă”³¹, căci acum persoana încetează să mai fie un element „suprapus” (o „mască”) pe care îl adăugăm unei ființe concrete – „Persoana este însuși ipostasul ființei” –, și, mai important pentru Zizioulas, persoana devine o categorie ontologică ce precede substanța – persoana „constituie” ființa, este „elementul constitutiv al ființelor”. Totuși, L. Turcescu este de opinie că Ioannis Zizioulas, deși își afirmă dependența de gândirea Capadocienilor, nu i-a înțeles pe deplin pe aceștia și concepția sa prezintă și puncte slabe. Iată care ar fi cele trei puncte

²⁷ I. ZIZIOULAS, *Ființa ecesială*, p. 46.

²⁸ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 185.

²⁹ E. RUSSELL, „Reconsidering Relational Anthropology...”, p. 185. Aceste considerații ni se pare a fi exagerate și par să indice că relațiile umane, datorită multiplicității persoanelor umane, sunt mult mai variate și „adânci” decât ale Persoanelor divine, în număr de doar ...trei (sic)!

³⁰ Pentru mai multe detalii vezi: Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, traducere Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999, în special pp. 27-47.

³¹ I. ZIZIOULAS, *Ființa ecesială*, p. 33.

„sensibile” ale antropologiei teologului grec: în primul rând, Zizioulas crede că persoana nu trebuie înțeleasă ca un complex de calități naturale, psihologice sau morale ce sunt, într-un fel, „posedate” sau „conținute” de *individuum*, căci persoana reprezintă ceva unic³²; apoi, individul constituie ceva „parțial”, fiind subiectul unei „adunări și combinații” [*addition and combination*], în timp ce persoana este liberă față de asemenea limitări ale „sinelui” ca individualizare, înțelegere, combinare, definire, descriere sau folosire³³; în fine, Zizioulas contestă identificarea făcută, în urma unei sinteze a antropologilor lui Boethius și Augustin, în cultura și filozofia apuseană între persoană și individ/personalitate – „o unitate înzestrată cu calități intelectuale, psihologice și morale pe axa conștiinței”³⁴, deoarece persoana „vrea ceva mai mult: să existe ca entitate *concretă, unică și irepetabilă*”³⁵.

Concepția antropologică a lui I. Zizioulas, în ciuda aspectelor sale „atrăgătoare” pentru unele cercuri teologice ortodoxe – vezi dualitatea Orient-Occident, cu premiza superiorității viziunii teologice umane a celei dintâi – și a unei aparente coerențe patristice, nu ar fi altceva decât o „interpretare greșită a teologiei Capadocienilor”³⁶, așa cum se poate demonstra la o mai atentă cercetare a teologiei lor în ceea ce privește persoana ca un complex de calități posedate de individ și conceptul „enumerării individualităților”. Dacă teologul grec contemporan afirma unicitatea persoanei ca negând posibilitatea descrierii sale drept un complex de calități posedate de un individ, totuși această metodologie se regăsește la unii filozofi antici și a fost preluată de Sfinții Părinți: Porfiriu³⁷ îl descrie astfel pe Socrate, o ființă umană individuală, pe baza unor calități individuale („om alb”), a unor relații individuale („fiul lui Sofroniscus”) și a unei sub-

³² I. ZIZIOULAS, „Human Capacity...”, p. 409.

³³ I. ZIZIOULAS, „Human Capacity...”, pp. 410-411. La fel și în I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*: „... depășirea «datului» existenței, posibilitatea de a-și afirma existența nu ca recunoaștere a unui fapt dat, a unei «realități», ci ca produs al consimțământului său liber și al autoafirmării. Aceasta și nimic altceva caută omul în calitatea de persoană” (p. 37). „Persoana posedă un asemenea caracter absolut în unicitatea sa, încât nu poate tolera să fie considerată o noțiune aritmetică, adăugată altor ființe, combinată cu alte obiecte, utilizată ca mijloc, fie chiar și în cel mai sacru scop. Persoana însăși constituie scopul; ea este împlinirea totală a ființei, expresia catolică a naturii sale” (p. 42).

³⁴ I. ZIZIOULAS, „Human Capacity...”, p. 405.

³⁵ I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 42. I. Zizioulas surprinde și pericolul tendinței persoanei de auto-realizare: „... aplicată la om, ea înseamnă refuzul celui alt, egocentrismul, distrugerea completă a vieții sociale. Este ca și în cazul libertății: pentru a evita haosul, o relativizare a unicității și a «ipostaticității» persoanei devine indispensabilă. Astfel, în viața socială unicitatea este relativizată și omul devine [...] un «obiect util», o «combinație», o «*persona*». Și tocmai acest fapt creează tragedia persoanei” (p. 43).

³⁶ L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, p. 100.

³⁷ PORPHYRY THE PHOENICIAN, *Isagoge*, 7, 20-26; trans. Edward W. Warren, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1975, p. 41, *apud* L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, p. 107, nota 17.

stanțe individuale („Socrate”), această definiție a unui individ ca o sumă de proprietăți regăsindu-se și la Sf. Vasile cel Mare (*Adversus Eunomium* 2,4) și Sf. Grigorie de Nyssa (*Diff. ous. hyp.* 3). În încercarea de a distinge substanța de individ, cel dintâi îl descrie pe Sf. Apostol Petru ca fiul lui Iona, născut în Betsaida, fratele lui Andrei și primul chemat la misiunea apostolică, iar cel de-al doilea explică cuvintele Sfintei Scripturi despre Iov ca „acest om” (semnul unei particularități individuale), la care se adaugă note caracteristice, precum: locul unde s-a născut (țara Uz), trăsături sufletești (credincios, neosânditor, drept, cu frică de Dumnezeu etc.) sau date care-l diferențiază de natura umană comună (având zece copiii, șapte mii de oi etc.), pentru a atrage concluzia că „o persoană (*hypostasis*) este deci mulțimea unor trăsături specifice (*tin sindromen ton idiomaton*)” (*Diff. ous. hyp.* 6, 4-6).

Referitor acum la a doua opinie a lui Zizioulas, conform căreia individul este o „ființă parțială”, incompletă în raport cu cea de persoană, liberă de orice granițe ale „sinelui” ca individualizare, înțelegere, combinare, definiție, descriere sau folosire [*individualization, comprehension, combination, definition, description and use*], Lucian Turcescu arată că una dintre consecințe ar fi negarea „conceptului de numărare a indivizilor” [*the concept of enumeration of individuals*] și apoi o combate cu sprijinul afirmațiilor Părinților Capadocieni. Ei, preocupați să distingă între Cele Trei Persoane și natura dumnezeiască, au argumentat chiar prin faptul că natura nu poate fi „numărată”, în timp ce indivizii împart aceeași substanță (natură) și pot fi însumate³⁸. Astfel, Sf. Grigorie de Nyssa, în *Ad Ablabium*, folosește această argumentație în pledoaria adresată unui prieten ce purta acest nume și care nu putea înțelege formularea «o natură, trei ipostasuri». Ablabius întreba chiar de ce nu se poate vorbi de „trei dumnezei”, așa cum se vorbește de trei indivizi umani? Sf. Grigorie de Nyssa îi răspunde însă că, în cazul Persoanelor divine, nu se poate accepta această formulare tri-teistă, căci s-ar face un „abuz de limbaj”, și profită de situație pentru a face o distincție clară între natură și persoană, chiar prin folosirea concepției „numărării indivizilor”. În *Ad Ablabium* 40, 24, el scrie că persoanele sunt diferite de natură, că își au atributele lor particulare și, prin urmare, ele pot fi numărate. El recurge și la unele exemple concrete, pentru a-i face această explicație teoretică lui Ablabius mai accesibilă. Astfel, noi nu vorbim de „mulți aur”, ci de „mult aur”, respectiv de „multe piese de aur” sau „bani de aur”, fără ca prin aceasta să se multiplice natura/substanța aurului. La fel, atunci când vorbim de persoane ca Petru sau Ioan, înțelegem că natura lor umană este una. La rândul său, Sfântul Vasile folosește conceptul «enumerării ipostasurilor» (adică al persoanelor), dar ține să arate că ipostasurile divine trebuie să fie «enumerare pios» (*eusevos arithmein*) și nu material, căci ele sunt mai presus de orice număr (*De Spiritu Sancto* 18, 44)³⁹.

³⁸ L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, pp. 101-102.

³⁹ Cf. L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, p. 102.

Ioannis Zizioulas se opunea cu îndârjire înțelegerii persoanei ca individ, atribuind această echivalare lui Boethius și Augustin, dominantă pentru filozofia și teologia latină. Totuși, este de opinie L. Turcescu, când el critică individul, are în minte individualismul filozofic, social și politic contemporan, adică un curent de gândire necunoscut Părinților Capadocieni din sec. al IV-lea; deci, aceștia nu se preocupau în a distinge persoana de individ, ci încercau să răspundă altor probleme, cum ar fi raportul între natură/substanță și persoană⁴⁰. Spre exemplu, în lucrarea *Ad Graecos* Sf. Grigorie de Nyssa folosește *prosopon* și *hypostasis* ca sinonime atunci când se referă la persoanele divine și umane; dar în timp ce primul cuvânt apare de șaiszeci de ori, al doilea este utilizat de doar treizeci și șase de ori (el chiar folosește *hypostasis* atunci când se referă la un cal!). Pentru a exprima noțiunea de persoană, Sfântul Grigorie apelează, oricum, și la alți termeni, ca «individual sau indivizibil» (*atomon*), «substanță parțială» (*merike ousia*) sau «substanță particulară» (*idike ousia*). Este clar deci că Sf. Grigorie de Nyssa nu făcea o distincție între individ și persoană, așa cum lăsa să se înțeleagă Zizioulas: «specia (*eidōs*) și individul (*atomon*) nu sunt același lucru, la fel cum substanța nu este ipostasul». (*Ad Graecos* 31, 1-2) Sau, mai explicit: «Dacă cineva spune că noi îi numim pe Petru, Pavel sau Barnaba trei substanțe parțiale (*ousias merikas*), atunci el trebuie să recunoască că noi nu înțelegem altceva prin aceasta decât individul, adică persoana (*atomon, hoper esti prosopon*)» (*Ad Graecos* 23, 4-8).

Lucian Turcescu încearcă în ultima parte a studiului său să identifice și posibilele surse ale concepției antropologice ale lui I. Zizoulas, care ar fi reprezentate mai degrabă de unii gânditori moderni⁴¹ și nu de Sfinții Părinți, așa cum lăsa să se înțeleagă teologul grec. Pentru aceasta, tânărul cercetător român apelează la rezervele pe care și le exprimase Catherine Mowray LaCugna față de Zizioulas în lucrarea *God for Us*. Ea este aici de opinie că o persoană nu poate fi definită doar în relație cu alții (heteronomie), căci o persoană are propria ei valoare intrinsecă (autonomie), dincolo de relațiile cu ceilalți. LaCugna, de formație catolică, recurge în argumentarea sa la exemplul unui copil nenăscut, care nu este un „agent” (în sensul lui McMurray), nici nu este botezat, dar care este o persoană integrală, ce posedă toată bogăția virtualităților sale personale⁴². Prin

⁴⁰ L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, p. 103.

⁴¹ Influența unor autori apuseni, ca Théodore de Regnon, în cazul lui Vladimir Lossky, și G.L. Prestige, în cazul lui Ioannis Zizioulas (el este citat ocazional în *Fimța eclesială*, vezi p. 32, nota 20; p. 36, nota 26; p. 88, nota 64 etc.), este afirmată și de Sarah COAKLEY, „Introduction – Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of *The Song*”, în: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, S. COAKLEY (ed.), p. 4.

⁴² În sens contrar, adică printr-o considerare a copilului în pântecul mamei sale ca o „persoană parțială”, ca un individ lipsit de „calitățile persoanei”, se poate justifica inclusiv avortul! Vezi mai jos poziția lui John Breck.

urmare, ea trage concluzia că heteronomia trebuie să fie echilibrată prin autonomie atunci când se definește persoana⁴³.

Tot LaCugna arată că înțelegerea persoanei ca o entitate relațională este o caracteristică a unei părți principale din gândirea filozofică a sec. al XX-lea: acum existențialismul lui Sartre, fenomenologia franceză, analiza lingvistică a lui Wittgenstein sau filozofia personalistă au căutat să treacă dincolo de dualismul și individualismul tradiției carteziene, dând prioritate interacțiunii și participării ca mod de existență și cunoaștere. La fel au acționat și unii gânditori de origine iudaică, Martin Buber, Franz Rosenzweig sau Felix Ebner, și L. Turcescu amintește că Zizioulas chiar pe unii dintre aceștia (alături de John McMurray, Wolfhart Pannenberg și David Jenkins) îi citează în sprijinul afirmațiilor sale în studiul din 1976, „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”. Reminiscențele ale gândirii personale relaționale a lui Macmurray și, mai ales, Buber, se întâlnesc la tot pasul în opera lui I. Zizioulas, deosebirea dintre ei fiind că ultimul încearcă să ofere concepției sale un conținut patristic normativ. Reafirmând că Părinții sec. al IV-lea nu au fost interesați de un personalism *per se*, ci în vederea apărării Sfintei Treimi, Turcescu declară că Zizioulas nu a făcut o „exegeză convingătoare a teologiei capadociene despre persoană”⁴⁴.

Cel care atrage atenția asupra acestei viziuni dualiste asupra persoanei până la ultimele sale consecințe este John Breck⁴⁵. Cunoscutul bioetician ortodox subliniază astfel că, dincolo de a fi o discuție sterilă, pur teoretică, critica pe care i-a făcut-o L. Turcescu mitropolitului Zizioulas are, în ultimă instanță, o relevanță profundă la nivelul persoanei din cele mai timpurii stagii ale dezvoltării umane: persoana ca embrion. „Cu această accentuare a Botezului, ca reprezentând mijlocul prin care schimbarea ipostatică se petrece în experiența umană, Zizioulas pune în discuție o problemă care privește în mod direct întrebarea referitoare la statutul embrionului uman”⁴⁶. Diferențierea între „biologic” și „eclesial” trezește dificultăți, în măsura în care poate fi interpretat ca făcând referire la faptul că cei nebotezați nu au experimentat prefacerea „nașterii din nou” și sunt în modul cel mai real privați de harul divin și de darul mântuirii. Această distincție între ipostasul biologic și cel eclesial ridică, de asemenea, întrebarea dacă „ipostasul” poate fi folosit cu privire la întreaga existență biologică? Sau sunt cei nebotezați limitați la o existență pur și simplu „naturală” privată de calitatea personalității autentice?

Sunt întrebări grave pe care le formulează J. Breck, ajungând apoi la formularea problemei centrale a gândirii mitr. Ioannis Zizioulas.

⁴³ Pentru întreaga argumentare vezi L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, pp. 104-105.

⁴⁴ L. TURCESCU, „«Person» versus «Individual»...”, pp. 106-107.

⁴⁵ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, pp. 277-289.

⁴⁶ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, p. 283.

„De la început până la concluzia sa logică, această distincție între ipostasul biologic și cel ecleziastic ar exclude nu numai pe cei nebotezați, ci, de asemenea, și pe cei *nenăscuți* (s.a.) de la participarea la viața reînnoitoare a Bisericii și, prin urmare, de la comuniunea cu Dumnezeu. În mintea unor cititori ai lui Zizioulas, acest fapt pune sub semnul întrebării afirmația sa de bază: că «persoana în comuniune» este calitatea ontologică ultimă – atributul definitoriu – pe care putem să-l atribuim ființelor umane. Nenăscutul poate «exista» înaintea oricăruia (mamă; medic) și este chiar înștiințat despre aceasta și conștient în relație cu aceasta. Dacă persoanele sunt *în totalitate* (s.a.) constituite de relațiile lor, sau în întregime de încorporarea lor eclezială, aceasta ar face posibilă, cel puțin din punct de vedere teoretic, de a justifica poziția că o femeie care refuză să fie în relație cu un prunc nenăscut respinge înzestrarea acestuia cu personalitate. În acel sens, până când cel nenăscut nu ar «exista» ca persoană, avortul nu ar fi imoral, deoarece nu ar fi considerat ca omorârea unei persoane»⁴⁷.

Bineînțeles, John Breck este pe deplin conștient că mitropolitul I. Zizioulas nu ar fi de acord cu această concluzie. Cu toate acestea, ea poate fi interpretată ca o consecință logică a unei distincții mult prea radicale dintre natură și persoană, dintre ipostasul biologic și cel eclezial. Ceea ce menține autonomia umană în scrierile lui Zizioulas este insistența sa asupra priorității persoanei față de natură. Este motivul pentru care Breck reafirmă cu tărie că „natura este conținutul persoanei”. Nu există natură umană sau divină independentă. În acest sens, expresie hristologică a lui Leonțiu de Bizanț, că natura este „enipostaziată” (natura există numai *în interiorul* persoanei) este una decisivă, mai ales dacă este imediat pusă în legătură cu o altă afirmație: că, totuși, persoana rămâne liberă de constrângerile și limitările naturii. Și în această situație paradoxală este valabil ceea ce spusese Zizioulas: că în căutarea asemănării cu Dumnezeu, persoana transcende constant natura prin legătura cu alte persoane într-o comuniune a iubirii⁴⁸.

Concluzia ultimă este una semnificativă pentru modul în care trebuie să privim și să tratăm o ființă umană încă din momentul conceperii sale: ca o persoană umană cu drepturi depline. „Embrionul uman, din momentul conceperii, este o ființă *personală* (subl.a.), un ipostas viu, creat după chipul lui Dumnezeu și constituit dintr-o exprimare unică a naturii comune nouă tuturor”⁴⁹. Dacă acceptăm noțiunea lui Zizioulas de „persoană în comuniune” ca fiind definiția de bază a ființei umane, atunci trebuie să considerăm chiar și embrionul a fi un ipostas în înțelesul său deplin, chiar și în cazul în care mama refuză „comuniunea” cu pruncul. De ce aceasta? Fiindcă acel copil, de la concepere înainte, este

⁴⁷ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, pp. 284-285.

⁴⁸ Vezi J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, pp. 285-286.

⁴⁹ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, p. 288.

cunoscut și iubit *de Dumnezeu*, al cărui chip dumnezeiesc acesta îl poartă. Tocmai această relație cu Creatorul face din fiecare dintre noi – din momentul conștientizării – o „persoană în comuniune” – în comuniune cu Dumnezeu, „Cel care singur ne acordă unica și eterna identitate Ipostatică”⁵⁰.

Această concluzie are o imensă semnificație pentru felul în care privim embrionul uman. Dacă noului embrion format trebuie să-i fie acordat nu numai statutul de *ființă umană*, ci și cel de *persoană*, chiar din acel moment al existenței sale, aceasta înseamnă „că avortarea unui fetus sau distrugerea vieții embrionare, cu scopul recoltării de celule stem, poartă aceeași încărcătură morală ca pruncuciderea sau omorârea unui adult”. În fiecare caz, vorbim despre viața unei *persoane*, unui ipostas unic, care, în mod normal, există în relație cu alții, și întotdeauna existând în comuniune cu Dumnezeu⁵¹.

Trebuie să precizăm că aceste critici au rămas fără răspuns din partea mitr. Ioannis Zizioulas, în apărarea căruia au sărit însă alți teologi. Cele mai consistente răspunsuri apologetice au venit din partea Alan Brown⁵² și, mai ales, Aristotle Papanikolaou⁵³. Cel dintâi crede că toate criticile venite din spațiul teologic ortodox de limba engleză – alături de L. Turcescu, mai sunt amintiți A. Louth și J. Behr – sunt invalide, deoarece sunt influențate de modul în care teologia patristică anglicană se raportează la opera Sfinților Părinți (adică adânc influențată, la rândul ei, de postliberalism). Acest fapt ar face problematică, din punct de vedere ortodox, nu concepția teologică a lui Zizioulas, ci chiar abordarea teologică a criticilor acestuia.

Dacă teologia anglicană de inspirație postliberală a criticat teologia personalistă a mitropolitului Zizioulas pentru „trinitarismul social” al ei, teologi ortodocși au respins-o ca fiind o „ontologie personalistă și existențialistă”⁵⁴. Este cazul lui Andrew Louth, care pune la îndoială această formulare ca putând defini cu adevărat modul în care Sfinții Părinți s-au referit la raportul între natură și

⁵⁰ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, p. 288.

⁵¹ J. BRECK, „Antropologia ortodoxă și «dreptul la viață»...”, pp. 288-289.

⁵² Alan BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology”, în: *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Douglas KNIGHT (ed.), Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 35-78.

⁵³ Aristotle PAPANIKOLAOU, „Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise?”, în: *Modern Theology*, XX (2004), pp. 601-607. O variantă dezvoltată a acestui studiu se găsește în Aristotle PAPANIKOLAOU, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana], 2006, pp. 129-161.

⁵⁴ Se face trimitere la studiul lui Lucian Turcescu, a cărui poziție critică se postulează ca fiind influențată de Sarah COAKLEY, „Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity”, în: *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, Sarah COAKLEY, David A. PALIN (eds), Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 29–56. Vezi A. BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion*...”, p. 42 nota 32.

persoană⁵⁵. Dar pentru a-l înțelege corect pe Zizioulas trebuie să ținem cont de modul în care acesta înțelege termenii *ὑπόστασις* și *πρόσωπο* atunci când îi folosește – ca termeni prin care el articulează considerațiile sale ontologice. Această înțelegere desemnează prin *ὑπόστασις* ceea ce constituie identitatea ontologică a ființei, în timp ce prin *πρόσωπο* se are în vedere sensul personal, subiectiv și nu obiectiv⁵⁶. Este o hermeneutică pe care, este de opinie A. Brown, I. Zizioulas nu a încercat defel să o definească drept o „regândire” a Sfinților Părinți, în general, și a Capadocienilor, în special. Esențială pentru noi ar fi nu posibila identitate a concepției lui Zizioulas cu cea a Părinților, ci viziunea teologică a acestui teolog modern *în sine*⁵⁷.

Peste criticile de fond privitoare la „ontologia personalistă” a lui I. Zizioulas, A. Brown trece destul de repede. Iată ce scrie el:

„... diferitele obiecții ontologice făcute la adresa poziției lui Zizioulas de către detractorii săi nu sunt argumentate. Acest lucru este valabil, în primul rând, cu afirmația lui Sarah Coakley că Sf. Grigorie de Nyssa a susținut un «platonism radical», în conformitate cu care se dă proritățe logică și ontologică comunei *οὐσία* în raport cu individualul. ... în această obiecție trebuie să se țină seama de ce proritatea logică și ontologică – în sensul lui Zizioulas – trebuie să se estompeze și de ce Sfântul Grigorie atribuie ca *ἀρχή* al divinității divina *οὐσία* asupra persoanelor – din nou, ambii termeni înțelegeși în sensul pe care li-l atribuie Zizioulas. Tot acesta este cazul problemei ridicată de Lucian Turcescu asupra identificării înțelegerii persoanei la Cappadocieni ca substanță aristoteliană cu accidenti. ... În mod similar, deși nu identic, sugestia lui Andrew Louth împotriva lui Zizioulas că începuturile ontologiei personaliste se găsesc la Boețiu și Proclu presupune ceea ce trebuie demonstrat. Căci a vedea începuturile personalismului în noțiunile de «substanță individuală a naturii raționale» și de «conștiință auto-reflexivă» înseamnă a echivala persoana tocmai cu un fel de individualism anti-chenotic, adică ceea ce Zizioulas respinge cu referire la persoana adevărată. Drept urmare, a ridica un argument care presupune o concepție individualistă a persoanei înseamnă să presupui că Zizioulas greșește, nu să arăți că el greșește (subl.a.)»⁵⁸.

Concluzia trasă de Brown este că respingerea gândirii lui Zizioulas de către patricismul ortodox anglofon – reprezentat nu doar de Lucian Turcescu și

⁵⁵ Andrew LOUTH, *Sfântul Ioan Damaschinul: tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. Ioan Ică sn. și Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 82-85. Și aici autorul, convertit la Ortodoxie, preia critici la adresa personalismului existențialist al lui I. Zizioulas provenite din teologia occidentală: vezi André de HALLEUX, *Patrologie et Oecuménisme. Recueils d'Études*, Peeters/Leuven University Press, Leuven, 1990, pp. 133-155.

⁵⁶ A. BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion...*”, p. 66.

⁵⁷ A. BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion...*”, p. 67.

⁵⁸ A. BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion...*”, p. 68.

Andrew Louth, ci și de către John Behr – ar fi o formă de „absolutism metodologic”. Respingerea opoziției dintre *ὑπόστασις* și *ἄτομον* și presupusul „existențialism” al mitropolitului grec de Pergam ar reflecta dorința exclusivistă a cercetătorilor patristici anglicani de a se înscrie pe o singură direcție hermeneutică – iar, în afară de aceasta, orice altă formă de interpretare este catalogată ca fiind invalidă. Dar în teologia ortodoxă „nu este permis niciun fel de absolutism metodologic”. Evitarea acestui pericol al unui absolutism metodologic s-ar putea face printr-o distincție între ceea ce este „absolut” și ceea ce este „relativ” în teologie. Astfel, se poate vorbi de ontologie în gândirea lui Ioannis Zizioulas, dacă se ține seama de ceea ce înseamnă aceasta: ontologia este „tocmai acea activitate prin care teologia ortodoxă caută să se asigure că expresiile sale nu cad într-o captivitate închisă în sine a formelor de limbaj și gândire a realității, incompatibilă cu ceea ce este adevăratul sens al existenței, adică Iisus Hristos eshatologic, Răstignit și Înviat”. De asemenea, o altă funcție a ontologiei în teologia ortodoxă este de „manifestare a modului în care aporiile ontologiilor străine sunt împlinite în adevărul existenței manifestate în Iisus Hristos”⁵⁹. Marele merit al lui Zizioulas ar fi tocmai strădania de a articula în teologia academică contemporană o ontologie veritabilă a Bisericii, așa cum a fost ea reprezentată de Sf. Maxim Mărturisitorul sau părintele Sofronie Saharov. În acest sens, el a încercat să articuleze o teologie „non-relativă” privitoare la sensul existenței trăite în persoana eshatologică a lui Hristos Cel Înviat.

Răspunsul oferit de Aristotle Papanikolaou la criticile suferite de concepția personalistă a mitr. Ioannis Zizioulas vizează, într-o măsură mult mai mare, fondul și nu forma problemei. Avem de-a face cu o subtilă analiză comparativă a concepției despre persoană la Vladimir Lossky și Ioannis Zizioulas, căci, chiar dacă cel din urmă ridică critici la adresa lui Lossky, totuși între cei doi există o serie de similitudini, ce sunt rezultatul utilizării ca bază hermeneutică a aceleiași Tradiții patristice⁶⁰. Astfel, sunt comune concepției despre persoană la Lossky și Zizioulas următoarele elemente: ambii teologi pornesc în expunerea noțiunii de persoană de la discuțiile trinitare din Biserica veche⁶¹; atât Lossky cât și Zizioulas subliniază că persoana este liberă față de orice determinare a naturii, ceea ce face ca persoana să dea existență naturii și nu invers; în cazul Sfintei Treimi, absoluta transcendență a lui Dumnezeu reclamă ca principiul existenței Sale să fie o Persoană, în speță cea a Tatălui Care naște pe Fiul și precede pe Duhul Sfânt (monarhia Tatălui)⁶²; la nivelul existenței umane rămâne valabil același principiu: doar un principiu personal poate să confere unicitate și ireducibilitate ființei umane, deci nu întâmplător omul este creat „după chipul” lui

⁵⁹ A. BROWN, „On the Criticism of *Being as Communion...*”, pp. 76-77.

⁶⁰ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 198 nota 4.

⁶¹ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 129.

⁶² A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 132.

Dumnezeu tocmai ca un ipostas⁶³; în consecință, Lossky și Zizioulas deopotrivă au respins echivalarea persoanei cu individul, întrucât doar persoana posedă dinamismul libertății spre comuniune, care depășește „natura statică” a individualității, caracterizată de izolare și repetabilitate⁶⁴; ca o altă consecință, atât pentru Lossky, cât și pentru Zizioulas (la acesta din urmă într-o măsură mai mare) împlinirea umanului nu poate avea loc decât în relație, în comuniune de iubire (noțiuni ca alteritate și comuniune, libertate și iubire fiind astfel sinonime)⁶⁵. Dacă ar fi să semnalăm principala diferențiere între gândirea personalistă a celor doi importanți teologi ortodocși din sec. XX, ar trebui să spunem că, la Vl. Lossky, *modul* în care se realizează existența personală Treimică ține de domeniul apofatismului radical⁶⁶. Dimpotrivă, I. Zizioulas este de opinie că prioritatea persoanei asupra naturii face ca persoana să fie „simultană” cu relația, iar cunoașterea realității existenței Sfintei Treimi este inteligibilă datorită principiului rațional: „condiția ontologică a identității personale este relația”. După A. Papanikolaou, concepția personalistă catafatică a lui Zizioulas este superioară celei apofatice a lui Lossky⁶⁷.

Cel mai mare merit al antropologiei mitropolitului Zizioulas, în special în contextul secular și reduționist al lumii de astăzi, ar consta însă în optimismul inerent depășirii tragediei umane a limitării și morții, prin definirea teologică a omului ca persoană (*hypostasis*), așadar ca realitate caracterizată de mișcare dinamică (*ekstasis*) și comuniune liberă, dar fără anularea de sine⁶⁸. Critica pe care o suferă Zizioulas din partea unor exegeți ai gândirii sale – citat fiind Alan Torrance⁶⁹ – pornește de la o neînțelegere corectă a noțiunii de „libertate” la teologul grec contemporan și, implicit, la „sursele” sale, Părinții Cappadocieni. Pe de o parte, de-ontologizarea de care s-ar face vinovat Zizioulas nu este reală, întrucât acesta doar subliniază prioritatea persoanei față de natură ca mod de constituire a existenței intra-treimice. Pe de altă parte, accentuarea decisivă a monarhiei Tatălui ca izor al Dumnezeirii, deși posedă pericolul unui potențial

⁶³ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p.135.

⁶⁴ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 137.

⁶⁵ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 139.

⁶⁶ Lossky trage concluzia că persoana este capabilă și trebuie chiar să lupte împotriva firii sale, „depășind în har limitele individuale care împart natura și tind să reducă persoanele la nivelul ființei închise a substanțelor particulare”. Evitând să vorbească explicit de o „metaontologie” – „și dacă e vorba de o metaontologie, numai Dumnezeu o poate cunoaște” –, Lossky afirmă totuși că nivelul la care se pune problema persoanei umane depășește pe cel al ontologiei. Vezi Vl. LOSSKY, *După chipul și asemănarea...*, pp. 105-133. O analiză detaliată la Silviu Eugen ROGOBETE, „Existențialism mistic sau participare comunitară? Două alternative în cadrul tradiției ortodoxe: Vladimir Lossky și Dumitru Stăniloae”, în: Teodor BACONSKY, Bogdan TĂTARU-CAZABAN (coord.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Ed. Anastasia, București, 2003, pp. 284-285.

⁶⁷ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 142.

⁶⁸ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 144.

⁶⁹ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 148 ș.u.

subordoniționism, nu trebuie să ducă în mod necesar la postularea *ousiei* ca izvor al Treimii, așa cum dorea Torrance. Papanikolaou crede că revalorificarea noțiunii de *kenosis*, un element specific mai ales concepției despre persoană la Vladimir Lossky, ar putea fi soluția de a se evita acest pericol⁷⁰. Cele Trei Persoane Dumnezeiești sunt egale și veșnice, deoarece se află în comuniune deplină de iubire, iar existența fiecăreia se datorează tocmai acestei comuniuni libere. Nu doar Tatăl *naște* pe Fiul, ci și Fiul *Se naște* din Tatăl; nu doar Tatăl *purcede* pe Duhul Sfânt, ci și Duhul Sfânt *Se purcede* din Tatăl. Este așadar exclusă orice prioritate, logică și ontologică, a Tatălui în raport cu Fiul și cu Duhul Sfânt. „Identitatea fiecărei persoane este dependentă de celelalte persoane”, iar kenoza personală explică dorința liberă de a exista doar în comuniune de iubire cu ceilalți. Ceea ce este specific modului de existență al Sfintei Treimi este chiar acest „cerc al iubirii” care face ca fiecare Persoană divină să ofere și să primească ființa întreagă⁷¹.

A. Papanikolaou, după ce sintetizează viziunea personalistă a celor doi teologi ortodocși contemporani, Vl. Lossky și I. Zizioulas, se referă în mod explicit la critica pe care Lucian Turcescu i-a făcut-o acestuia din urmă. Privitor la chestiunea influențelor gândirii existențialiste moderne asupra concepției teologice a lui Zizioulas, se precizează că această influență nu i-ar fi specifică doar teologului grec, ci și lui Lossky însuși. Totuși, deși influențele filosofiei și teologiei existențialist-personaliste sunt evidente la ambii teologi ortodocși, nu este mai puțin adevărat că sursa primară a celor doi rămân Părinții Cappadocieni. Dar nu în egală măsură, căci Papanikolaou recunoaște că reticențele critice ale lui Turcescu sunt valide din perspectiva Sf. Grigorie de Nyssa, un autor pe care Zizioulas l-a avut în vedere într-o măsură mult mai redusă decât pe ceilalți doi Părinți Cappadocieni⁷². Dar acest lucru nu este un argument consistent împotriva legitimității hermeneuticii lui Zizioulas. Lectura făcută de Turcescu înțelegerii lui Zizioulas asupra relației dintre individ, persoană și unicitate trebuie să fie „adânc nuanțată”. Unicitatea persoanei nu poate surveni datorită combinării unui complex de caracteristici; pentru Zizioulas, unicitatea persoanei este identică cu „capacitatea de a fi de neînlocuit” (*irreplaceability*). Îmbinarea particulară a unei sume de calități, ce rezultă din „divizarea naturii” în creație, poate contribui la unicitatea unei persoane, dar nu la „capacitatea ei de a fi de neînlocuit”. Moartea face din toate ființele create realități „înlocuibile”, destrămând elementele din care este alcătuită, iar refacerea lor ține de dobândirea unei alte calități – dar nu de la sine, ci în relație cu „altul”, cu o altă existență superioară: iubirea veșnică a lui Dumnezeu, pentru care fiecare persoană umană este unică și de neînlocuit⁷³.

⁷⁰ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 151.

⁷¹ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, pp. 151-154.

⁷² A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, pp. 156-157.

⁷³ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 158.

Ultima concluzie a răspunsului lui Papanikolaou la criticile aduse de Turcescu este de ordin metodologic. Astfel, nu este necesar să se „sugereze” posibile influențe moderne asupra gândirii lui Ioannis Zizioulas (ca și asupra gândirii lui Vladimir Lossky). Ele sunt certe și recunoscute chiar de Zizioulas, care, după cum am văzut, îi citează pe Martin Buber și John McMurray. Dar atât I. Zizioulas, cât și Vl. Lossky au căutat să ofere o viziune *teologică* și nu filosofică asupra persoanei; cu alte cuvinte, în aceeași măsură în care au arătat similaritățile gândirii patristice cu filosofia modernă, în aceeași măsură au subliniat și diferențele dintre cele două moduri de înțelegere a persoanei. În înțelegerea persoanei umane s-a pornit nu de la noțiuni sociologice sau filosofice, ci de la realitatea ultimă, Dumnezeu-Sfânta Treime, Care l-a creat pe om „după chipul” Său. Referindu-se, așadar, la modul lui Lossky și Zizioulas de a face teologie, A. Papanikolaou scrie: „Încercarea lor de a da expresie realismului comuniunii divino-umane în noțiunea de persoană a sec. al XX-lea este analogă cu cooptarea patristică a categoriilor filosofice grecești pentru a exprima același principiu. Cei doi au făcut exact ceea ce scriitorii patristici au făcut, adică au gândit textele autoritative ale Tradiției în lumina problemelor, provocărilor și chestiunilor filosofice predominante în timpul lor”⁷⁴.

În loc de încheiere: o posibilă explicație

Chiar și A. Papanikolaou, un apologet al gândirii despre persoană și natură a mitr. I. Zizioulas, era de acord că acesta din urmă datorează mai mult nu Părinților Cappadocieni în general, ci Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz în special. În opinia noastră, accentul unilateral pus pe gândirea unui Sfânt Părinte, ignorând contribuția teologică a altora, chiar contemporani cu acesta, poate să fie o explicație a exceselor unilateral pe care le vedește, la o analiză mai atentă, concepția personalistă a lui Zizioulas. Pornim aici de la ceea ce afirma un teolog evanghelic, acum convertit la Ortodoxie, Karl Christian Felmy: după acesta, Răsăritul creștin ar promova o viziune holistică asupra gândirii patristice; în Ortodoxie, „cu tot interesul pentru detaliu, scopul muncii teologice este formularea și reflecția asupra învățăturii *Bisericii* (s.a.), iar nu descoperirea «teologiei» personale a unui gânditor creștin”. S-ar ajunge astfel la un interes mai mult pe întreg decât de detalii⁷⁵, manifestându-se o dificultate și o reticență în diferențiere, în vreme ce Apusul creștin ar fi, dimpotrivă, mai mult axat pe diferențiere, având dificultăți în unificarea acestor aspecte diferențiate. Chiar dacă în accent pus pe viziunea holistică a gândirii patristice pot apărea și pericole, în sensul de a crede că toți Părinții au scris la fel sau în a ignora contextul socio-istoric și ideatic în care ei au scris, totuși integrarea Tradiției patristice

⁷⁴ A. PAPANIKOLAOU, *Being with God...*, p. 160.

⁷⁵ Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introd. și trad. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 61.

într-un întreg face în ultimă instanță explicabile unele opinii teologice ce pot depăși echilibrul ce caracterizează orice formulă dogmatică⁷⁶.

Revenind acum la modul specific în care fiecare Părinte Cappadocian a înțeles și exprimat raportul între persoană și natură – cu trimitere directă la dogma trinitară –, trebuie să amintim un studiu care surprinde nu doar puncte comune, ci și diferențele concepțiilor sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz. Autorul studiului, Najeeb G. Awad⁷⁷, are ca punct de plecare opinia lui T.F. Torrance că Părinții Cappadocieni au lăsat moștenire Bisericii o teologie trinitară ce ridică multe probleme. Cea mai stringentă dintre ele este aceea a monarhiei Tatălui, prin care Capadocienii atribuie sursa și unitatea Dumnezeirii în mod exclusiv ipostasului Tatălui. Torrance consideră această viziune patrocetrică un mare defect al teologiei cappadociene și un factor care subminează egalitatea și identitatea Celor Trei Persoane Treimice.

Desigur, ceea ce respingea Torrance era chiar ceea ce fusese acceptat cu entuziasm de I. Zizioulas. Opinia autorului studiului de față este că atât Zizioulas, cât și Torrance reprezintă puncte de vedere destul de larg răspândite, care însă nu reflectă o lecturare atentă și minuțioasă a textelor Părinților Cappadocieni. Scopul acestui studiu este acela de a demonstra că există o diferență fundamentală între teologia trinitară a Sf. Vasile cel Mare și teologia trinitară a Sf. Grigorie de Nazianz: modul de abordare al celui dintâi este unul „patrocetric” și „semi-ierarhic”, pe când cel al Sf. Grigorie de Nazianz este unul de reciprocitate în relații și de „koinonia”. Fără a mai intra în detalii, vom spune că, în prima secțiune a studiului său, Najeeb G. Awad este preocupat să arate cum, după Sf. Vasile cel Mare, Tatăl este principiul personal al unității Sfintei Treimi și sursa care garantează posesiunea comună a esenței. În cea de-a doua parte a studiului se demonstrează că teologia trinitară a Sf. Grigorie de Nazianz este „mult mai exactă” și „mai perihoretică” decât cea a Sfinților Vasile și Grigorie de Nyssa. Astfel, chiar dacă uneori Sfântul Grigorie vorbește despre Tatăl ca fiind originator și cauza esenței divine, aceasta o face numai pentru a arăta că Tatăl este sursa unității celor Trei Persoane, dar nu Cel Care originează esența divină. Tatăl fiind cauzatorul, este Cel Care unește prin atributul Său de originator Persoanele Sfintei Treimi într-o singură ființă sau esență, dar nu trebuie văzut ca Cel Care reprezintă sau se identifică în mod exclusiv cu ființa divină. Sf. Grigorie

⁷⁶ Este o idee ce apare în mai multe rânduri în gândirea lui Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei”, în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, pp. 534-572. Acest principiu al echilibrului în formularea unei dogme are aplicabilități neașteptate, fiind, spre exemplu, motivul pentru care teologul român „își permite” să propună o formulă lărgită a dogmei de la Chalcedon (453), în așa fel încât să fie acceptată atât de ortodocși, cât și de necalcedonieni. Vezi Dumitru STĂNILOAE, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, în: *Orthodoxia*, XVII (1965), 1, pp. 5-27.

⁷⁷ Najeeb G. AWAD, „Between Subordination and Koinonia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology”, în: *Modern Theology*, XXIII (2007), 2, pp. 181-204. Mulțumesc dl. student teolog Emanuel Cristian Frunzulică, care mi-a facilitat accesul la acest studiu.

de Nazianz spune, de fapt, că Tatăl este *arché* al Fiului și al Duhului Sfânt în relația dintre persoane, dar nu este *arché* al Dumnezeirii, Dumnezeire care este de fapt la baza existenței Celor Trei Persoane. În fine, convingerea Sf. Grigorie de Nazianz că atât Fiul, cât și Duhul Sfânt pot fi considerate *homoousios* cu Tatăl nu exprimă, de fapt, decât ideea că Tatăl este principiul originator al Fiului și al Duhului Sfânt, dar nu și al Dumnezeirii, și că Dumnezeirea este de fapt constituită de relația perihoretică dintre cele Trei Persoane care sunt „de-o-ființă”. Cauzalitatea în teologia Sf. Grigorie de Nazianz nu este liniară – de la Tatăl la Fiul prin Duhul Sfânt –, ci este mai degrabă o „cauzalitate koinonică”. Altfel spus, atât Fiul născut din veci, cât și Duhul Sfânt purces din veci acceptă din iubire și libertate absolută să fie născut din veci în cazul Fiului, respectiv purces din veci în cazul Duhului Sfânt. Monarhia privita ca și koinonia și nu ca ierarhie este ceea ce arată că Dumnezeirea este principiul divin (*aitia*) sau sursa existenței treimice.

Scopul studiului nostru a fost acela de a prezenta, foarte pe scurt, câteva din problemele teologice pe care le ridică gândirea uneia dintre cele mai autorizate voci ale Ortodoxiei actuale, cea a mitropolitului de Pergam, Ioannis Zizioulas. Acesta sugerase că există un „fond comun” indiscutabil al teologiei Cappadocienilor, prin prisma căruia se poate înțelege, în mod adecvat, raportul dintre persoană și natură. Pe de altă parte însă, deși fiecare Sfânt Părinte se află într-o congenialitate – termenul îi aparține Părintelui Georges Florovsky – cu ceilalți Sfinți Părinți, acest fapt nu-i anulează specificul, adică modul personal în care înțelegea și (re)valorifica moștenirea biblico-patristică anterioară. Dezbaterile teologice trecute de noi în revistă demonstrează că în analiza teologică trebuie ținut cont, așadar, și de aceste „nuanțe” și, mai ales, trebuie evitat să ne aplecăm asupra unui text patristic știind dinainte ceea ce acesta vrea să spună – cu alte cuvinte, imprimând asupra lui prejudecățile gândirii noastre moderne.

În orice caz, problemele amintite și expuse de noi anterior nu și-au găsit deocamdată rezolvarea deplină, iar discuțiile rămân deschise⁷⁸. Importante de

⁷⁸ Discuția ar putea însă fi mult lărgită, ținând cont de bibliografia dedicată subiectului. Vezi în acest sens Douglas KNIGHT, „John Zizioulas on the Eschatology of the Person”, în: *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, David FERGUSSON, Marcel SAROT (eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, 2000, pp. 189-197; Douglas KNIGHT, *The Theology of John Zizioulas: Personhood and Church*, Ashgate, Aldershot, 2007; Patricia A. FOX, *Trinitarian Theology: West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Elizabeth T. GROPE, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Douglas Farrow”, în: *Modern Theology*, XXI (2005), pp. 463-496; Douglas FARROW, „Person and Nature: A Critique of the Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas”, în: *The Person of Christ*, Murray RAE, Stephen HOLMES (eds.), T.&T. Clark, London/New York, 2005, pp. 87-104. În teologia românească utile sunt următoarele cărți și studii: Pr. Vasile RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000; Vasile CRISTESCU, „Influența teologiei trinitare a Sfântului

semnalat sunt însă următoarele aspecte: departe de a fi „osificată” într-un imobilism steril, teologia ortodoxă contemporană este caracterizată de o mișcare de regândire și actualizare (pe linia Tradiției patristice) a principalelor teme teologice; dintre aceste teme teologice, cea antropologică ocupă un loc foarte important, fapt care însă nu este echivalent cu o „autonomizare” a sa (poziția specială a ființei umane în lume este inteligibilă doar cu referire la relația cu Dumnezeu-Creatorul său și cu comunitatea întemeiată de Iisus Hristos prin Duhul Sfânt, Biserica); în sfârșit, problematica antropologică a teologiei ortodoxe din sec. al XX-lea este abordată nu exclusiv de teologi ortodocși, ci și de teologii altor confesiuni creștine, demonstrând relevanța sa ecumenică.

Summary: Ioannis Zizioulas' theological anthropology: criticism and response

The present study provides the first thorough presentation, in the Romanian theological realm, of the anthropological stance adopted by Ioannis Zizioulas (born 1943), currently the metropolitan of Pergamon, and maybe the most influential contemporary Orthodox theologian (both in the Orthodox theological milieu and the ecumenical one). It is a critical presentation, that discusses the criticism against him, formulated by Edward Russell, Lucian Turcescu and John Breck, as well as the response it elicited – not from metropolitan Ioannis Zizioulas himself, but from two of his supporters: Alan Brown and Aristotle Papanikolaou.

Speaking about metropolitan Ioannis Zizioulas' notion of person, Edward Russell considers that it differs from the modern interpretation of the self. He goes on with a number of critical remarks: in the opinion of E. Russell, I. Zizioulas does not take seri-

Grigorie de Nazianz asupra gândirii creștine ulterioare”, în: *Teologie și Viață*, II (1992), 1-2, pp. 42-58; Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sf. Vasile cel Mare”, în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 1, pp. 53-74 (studiul este reluat în volumul colectiv *Studia Basiliana 1: Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630*, ediție revăzută și adăugită, Ed. Basilica, București, 2009, pp. 57-81); Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile «Contra lui Eunomie»”, în: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, pp. 51-69. De menționat este și Conferința internațională ce a avut loc între 28-30 octombrie 2011 la Academia Teologică din Volos, Grecia: „Mitropolitul de Pergam Ioannis Zizioulas: Persoană, Euharistie și Împărăția lui Dumnezeu în perspectivă ortodoxă și ecumenică”. Din nefericire, lucrările acestei Conferințe nu au fost încă publicate. Dintre valoroasele contribuții, amintim ca relevante pentru subiectul nostru cele ale lui Michel Stavrou, Profesor la Institutul „St. Serge” din Paris, „Teologia persoanei la Ioannis Zizioulas și Vladimir Lossky”, ep. Maxim Vasiljevic, Profesor la Seminarul Teologic din Belgrad, „Gen, persoană și alteritate în teologia mitropolitului Ioannis Zizioulas”, și Aristotle Papanikolaou, „Persoană și mărturie: a spune adevărul ca un eveniment ipostatic. Moștenirea teologiei mitropolitului de Pergam, Ioannis Zizioulas”.

ously enough the importance of sin, the suffering and the corporeal structure of the human being. He downplays the physical dimension of our existence as creatures, and is thus unable to grasp the implications of the doctrine of sin and the „theology of the Cross”. His view is balanced by Luther’s notion of the person as *simul iustus et peccator*, both righteous and sinful. (Only this vision can compensate the eschatological „overemphasis” of the Greek theologian.) Pointing out that, according to Zizioulas, one becomes a person only *in ecclesia*, E. Russell asks: Can we become persons only if we participate in the right type of relationships, with the right persons? What is the role of social-historical factors in shaping the person? Can those who are *extra ecclesia* deemed to be persons? All these questions are raised because of Zizioulas’ too marked distinction between the „biological hypostasis” versus the „ecclesial hypostasis”, as remarked other exegetes of his works, too (cf. Ioan I. Ică jr.).

L. Turcescu considers that Ioannis Zizioulas, despite acknowledging his dependence of the Cappadocians’ thinking, failed to understand them completely, and his view evinces certain „flaws”: firstly, Zizioulas thinks that the person should not be understood as an aggregate of natural, psychological or moral attributes, that are somehow „possessed” or „contained” by the *individuum*, because the person is a unitary whole; then, the individual is something „partial”, the subject of „addition and combination”, while the person is free from such limitations of the „self” as individualization, understanding, combining, defining, describing or use; finally, Zizioulas disagrees with the stance adopted by the Western culture and philosophy, resulting from a synthesis of the anthropologies put forth by Boethius and Augustine; namely, this stance equates the person with the individual/personality – „a unit endowed with intellectual, psychological and moral qualities underlying conscience”. He disagrees because a person „wants something more: to exist as a *concrete, unique and irrepeatable entity*”. The assertions of the Greek theologian cannot stand close examination. For example, when Zizioulas criticizes the individual, he has in mind the contemporary philosophical, social and political individualism, that is, a mindset unknown to 4th-century Cappadocian Fathers. They did not concern themselves with the distinction between person and individual, but they attempted to solve other problems, such as the relationship between nature and person. Conclusion: despite an apparent patristic coherence, the anthropological view of I. Zizioulas is nothing but a „wrong interpretation of Cappadocians’ theology”!

John Breck took this dualist view on the person to the ultimate consequences. The reputable Orthodox bioethician noted that, far from being a purely theoretical discussion, the criticism formulated by L. Turcescu against metropolitan Zizioulas is deeply relevant for the person, since the inception of human development: the person as an embryo. If persons are defined relationally, or exclusively by their ecclesial membership, this could justify a woman’s rejection of an unborn child, by denying his personality. Thus, until the unborn child begins to „exist” as a person, abortion would not be immoral, as it would not be deemed as killing a person. However, the embryo must be acknowledged not only the status of a *human being*, but also that of a *person*, even at the early stages of its existence, because it is a unique hypostasis existing in relationship with others, and in communion with God. This means that aborting a foetus, or destroying an embryo’s life in order to obtain stem cells, is just as wrong as killing a baby or an adult.

This criticism was answered by Alan Brown and A. Papanikolaou. The former addressed mainly methodological issues, questioning the alleged compliance with the patristic tradition of the Orthodox who had criticized Zizioulas: L. Turcescu, A. Louth or J.

Behr. According to him, they were influenced by the Western thought (namely the post-liberal Anglican theology) even more than Zizioulas, whom they accused of relating more to the contemporary existentialist philosophy than the Cappadocian patristic thought. On the other hand, resorting to patristic authority should not turn into methodological absolutism, positing *a single* correct interpretation, and invalidating while all the other ones - including that of Ioannis Zizioulas.

Aristotle Papanikolaou's answer to the criticism against the personalist conception of metropolitan Ioannis Zizioulas addresses the content, rather the form of this criticism. In his book, Papanikolaou makes an elaborate comparative analysis between the notion of person according to Vladimir Lossky and Ioannis Zizioulas, respectively, revealing their similarities and differences. The greatest merit of metropolitan Zizioulas' anthropology, especially in today's secular, reductionist context, lies in the inherent optimism of overcoming the tragedy of human limitation and death, by the theological definition of man as a person (*hypostasis*), thus as a reality characterized by dynamic movement (*ekstasis*) and free communion, without effacement of the self.

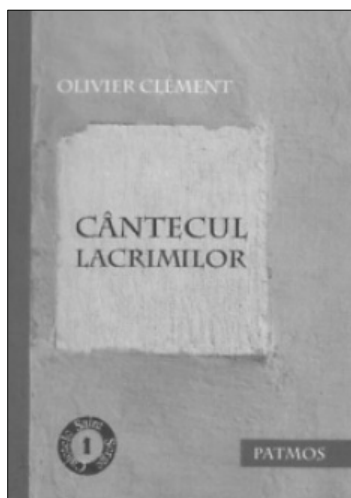
Regarding L. Turcescu's criticism against the conceptions of Zizioulas, he demonstrates that the particular combination of a number of attributes, resulting from the „division of nature” upon creation, may render a person unique, but not irreplaceable. Death makes all creatures „replaceable” entities, by destroying the elements that make them up, while their reconstruction presupposes acquiring another quality – which is not possible by oneself, but only in relation with the „Other”, with a superior existence: God's eternal love, to whom each human person is unique and irreplaceable.

Our study ends with a possible explanation for the conclusions reached by I. Zizioulas and a discussion of the different views of two Cappadocian Fathers, St. Basil the Great and St. Gregory of Nazianzus, concerning the relationship between the divine nature and Persons.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

R ECENZII

Olivier CLÉMENT, *Cântecul lacrimilor – eseu despre pocăință*, trad. de Ileana Brie, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 192pp.



Învățăturile de credință ale Bisericii răsăritene, fundamentate pe *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*, sunt inseparabile de trăirea mistică a conținutului lor¹ în cadrul comuniunii de iubire a Preasfintei Treimi. Experierea personală a dogmelor de către creștinul care trăiește în Duhul lui Dumnezeu, conferă autenticitate și validitate oricărui proces de teologhisire, căci «nimic nu este mai sărac decât cugetarea care stând în afară de Dumnezeu, filosofează despre El» (Sf. Diadoh al Foticeii). Demersul de reconectare la Adevărul absolut – Adevăr ineputabil în noțiuni și concepte – și de permanentizare și intensificare a relației cu Acesta, are drept reper esențial *pocăința* – începutul, mijlocul și sfârșitul viețuirii creștine. În acest context, apariția lucrării *Cântecul lacrimilor* a teologului francez *Olivier Clément* constituie o demonstrație evidentă a faptului că *pocăința jalonează întregul progres duhovnicesc*, de la starea de păcătoșenie până la starea bărbatului desăvârșit în Hristos. Valorificarea profundă și complexă a lacrimilor și a căinței, prefăcute în izvor de pace adâncă și bucurie este o constantă a spiritualității răsăritene. Originalitatea și creativitatea teologului francez se remarcă în subtilitatea și precizia comentariilor la adresa unuia dintre cele mai impresionante oficii liturgice ale Bisericii Ortodoxe – *Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*². Canonul reprezintă o medita-

¹ Astăzi Bisericile oscilează între un *limbaj unidimensional*, de bunăvoință umanitară, și *intelectualizarea unei teologii separate de experiența spirituală*. Cf. Olivier CLÉMENT, „Secularizarea”, în: *Contacts*, anul LI, 1999, p. 35.

² Sf. Andrei Criteanul s-a născut la Damasc, în jurul anului 660, într-o familie creștină care i-a dăruit o educație aleasă. Până la vârsta de șapte ani nu a vorbit deloc, dar după ce s-a împărtășit cu Sfintele Taine a primit darul vorbirii. La 14 ani, după vizita făcută la Locurile Sfinte cere părinților să-l aferosească lui Dumnezeu. Astfel devine monah la mănăstirea Sfântului

ție biblică densă asupra cosmologiei și antropologiei, dar și un act de rugăciune care însoțește permanent procesul de întoarcere al omului la Dumnezeu prin pocăință³. Acesta reactualizează spiritual toate etapele și evenimentele ce conturează parcursul îndelungat și accidentat al creației omului, al „macerării” sale ulterioare și al reprimirii fiului risipitor în brațele părintești ale Tatălui. *Canonul Sf. Andrei Criteanul* este un dialog al ființei umane cu propria conștiință – scânteia divină din fiecare (p. 17), luminată de citirea duhovnicească a Sfintei Scripturi în cheie hristologică.

Prima parte a lucrării (pp. 15-109) rezumă într-un limbaj actual drama omului contemporan care s-a îndepărtat de la *Izvorul vieții* și trăiește o existență egoistă, închisă în sine, lipsită de bucuria comuniunii cu Creatorul și cu semenii. Căutând iertare în milostivirea lui Dumnezeu, persoana umană nu mai încearcă să se justifice pe sine învinuindu-i pe ceilalți (p. 9). Primul impuls care ne reasează pe „calea cea nouă și vie” deschisă de Mântuitorul Iisus Hristos este aducerea-aminte de moarte⁴: «cel care a înțeles cu adevărat că există un capăt al vieții acesteia, este în stare să pună capăt greșelilor sale» (Sf. Isaac Sirul). Mijlocul prin care ne deschidem iertării și iubirii milostive a Creatorului este *metanoia*⁵, care se traduce prin pocăință și desemnează o răsturnare a întregii noastre percepții asupra realului (p. 18). A dobândi iertarea păcatelor nu în-

Sava, de lângă Ierusalim și apoi la Sfânta Înviere. Se pare că aici și-ar fi redactat cea mai mare parte a operei sale, inclusiv opera sa fundamentală *Canonul cel Mare*. Tot aici, la Ierusalim, va fi ales de către Teodor secretar pe lângă locțiitorul scaunului patriarhal, lăsându-i-se apoi în grijă copiii orfani. Prin adâncirea vieții sale duhovnicești, prin cultura teologică, prin darurile sale speciale și prin faptul că va deveni reprezentativ în Ierusalim, el va purta denumirea de „Ierusalimiteanul”. În anul 685, în calitate de secretar al patriarhului de Ierusalim, semnează la Constantinopol actele sinodului VI ecumenic, care a condamnat în 681 erezia monotelită. În 710 este ales episcop de Gortyna, în Creta, unde a desfășurat o vie activitate pastoral-misionară. Este considerat cel dintâi autor de canoane liturgice. Sf. Andrei Criteanul trece la Domnul la data de 4 iul. 740 în localitatea Eresos din insula Mitilene.

³ Viața spirituală nu este o schimbare de loc – *topos*, ci de mod de existență – *tropos*; nu este o fugă de lume ci o asumare și transfigurare a ei. Cf. Panayotis NELLAS, *Omul-animat îndumnezeit*, studiu introductiv și trad. de diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 43.

⁴ Meditația la moarte și la judecata viitoare constituia o preocupare constantă pentru creștinii de odinioară, care evitau cu grijă preocupările incompatibile cu acest exercițiu. Principiul călăuzitor ce orienta dinamic modul de existență al acestora era: «să ne plângem deci puțin în viața de aici pentru a nu trebuie să plângem veșnic în chinurile de dincolo... În ceasul judecății vei suspina cu amar și vei vărsa lacrimi, dar fără niciun folos. Așadar, să-ți fie milă de tine acum» (Sf. Efreim Sirul). Cf. Irénée HAUSHERR, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, trad. de Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 100.

⁵ În limba greacă veche, *metanoia* desemna, într-un sens general, faptul de a-și schimba poziția interioară față de un act care, însoțit inițial de un asentiment, apare ulterior, dintr-un motiv oarecare, ca regretabil. Din punct de vedere etimologic, *metanoia* (*meta* – dincolo, *nous* – minte) s-ar traduce prin „gândul de după”, iar în limbajul teologic prin „schimbarea minții”, „pocăință”. A se vedea și G.W.H. LAMPE, *A patristic Greek Lexicon*, University Press, Oxford, 1961, pp. 855-858; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 1263.

seamnă un simplu proces juridic, exterior, cu conotații strict negative, ci dobândirea pozitivă a „unei împreună-locuiri” cu Dumnezeu. Locul prin excelență al acestei *întâlniri-comuniune* este Biserica și cultul ei. Personală și cosmică, ascetică și socială, antropologia îndumnezeirii este înscrisă într-o *ontologie liturgică* în afara căreia rămâne incomprehensibilă⁶. Întoarcerea către sine devine întoarcere către Dumnezeu și se exprimă în spovedanie, aducând sălășluirea noastră înlăuntrul vieții dumnezeiești. Frica de Creator născută din credință și trezvie ne eliberează de iluziile și deșertăciunile lumii acesteia (p. 20) și ne conduce la acceptarea necondiționată a *crisis-ului*, judecării, prin care, așa cum afirmă Sf. Simeon Noul Teolog anticipăm Judecata de Apoi: «această acuzare și această judecată au loc în chip tainic în străfundurile sufletului nostru, pentru curățirea noastră și pentru iertarea păcatelor noastre (...) Cei care îndură acum asemenea judecată, nu trebuie să se mai teamă de o alta». Încă din momentul zidirii sale, omul, creat ca icoană a Sfintei Treimi, primește responsabilitatea de a transforma întreg universul și de a realiza sintezele corespunzătoare în vederea reintegrării întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu (p. 23). Tensiunea chip-asemănare exprimă o antropologie dinamică, care își află împlinirea în experiența luminii dumnezeiești de către ucenici pe Muntele Taborului. Alipindu-și mintea de lucrurile sensibile, Adam își uită vocația sa și Îl substituie axiologic pe Creator cu creația mâinilor Sale (p. 25). Păcatul ca și „concentrare asupra sinelui fără ieșire din sine” (Pavel Florensky) conduce la autonomizarea existenței și la *pretenția obscură a auto-îndumnezeirii* (pp. 26-27). Imaginea stricăciunii și a morții este exprimată sugestiv în *Canonul cel Mare* prin simbolistica biblică a vestmântului și a goliciunii⁷ (pp. 29-31).

Eforturile de a pătrunde semnificațiile adânci ale textelor Sfintei Scripturi ce sunt aduse în prim-plan de acest oficiu liturgic trebuie însoțit constant de o *purificare a minții* (p. 39). *Canonul* propune o lectură teologică a Bibliei care are în centrul său „analiza metanoică a Vechiului Testament” (p. 39). Întreaga tipologie a Vechiului Testament trimite la împlinirea făgăduințelor mesianice în Noul Testament; astfel sacrificiul lui Isaac este o imagine a Golgotei, Melchisedec traversează istoria ca o figură a Logos-ului, scara lui Iacov este Hristos care unește cerul și pământul. Dumnezeu iese din transcendența Sa și înlătură barie-

⁶ Cf. Panayotis NELLAS, *Omul-animal...*, p. 44.

⁷ Din punct de vedere al semnificației „hainelor de piele” cu care a fost îmbrăcat omul după căderea în păcat s-au cristalizat mai multe interpretări. „Hainele de piele” nu reprezintă trupurile omenеști muritoare și diferențiate sexual (*Filon, Origen, Epifanie, Didim, Ambrozie*), nici niște haine propriu-zise (*Irineu, antiohienii*) ci *mortalitatea biologică și patimile iraționale*, de origine animalică, supraadăugate naturii umane (*Ipolit, Origen, Augustin, Grigore de Nysaa*). A se vedea și Pier Franco BEATRICE, „La tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3. 21”, în: *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio internazionale Milano 20-23 apr. 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, 1985, pp. 435-482.

rele care stăteau în calea unirii cu El⁸. Chiar dacă Sf. Andrei Criteanul se ferește să vorbească în mod direct de Paști, din întreaga sa teologie privitoare la Întrupare și la Cruce, răzbate tainic ideea izbăvirii din păcat și din moarte și a vieții fericite în odihna Preasfintei Treimi (p. 51). Întruparea Fiului lui Dumnezeu revelează dragostea trinitară și dezvăluie viața reînnoită după voia lui Dumnezeu, restaurând dinamismul asemănării. Comuniunea restabilită cu Ziditorul ni se împărtășește în mod tainic dar real de către Biserică prin Sfintele Taine (pp. 57-58).

Autorul ilustrează tema pocăinței în credință și iubire prin referire la trei parabole (a bunului samaritan, a oii pierdute și a fiului risipitor), pentru ca mai apoi să ne prezinte câteva figuri evanghelice (*vameșul, Apostolul Petru, femeia păcătoasă, Maria Egipteanca, tâlharul cel bun*) care pun în evidență atitudinea omului în fața gratuității mântuirii și implicit caracterul sinergic al acesteia (pp. 63-71). Întoarcerea la Mântuitorul Hristos trebuie să se prelungească într-o luptă neîncetată cu patimile care descompun firea noastră și o conduc la moarte. Asceza⁹ implică deplinăitatea ființei noastre în constituția sa psiho-fizică și se desăvârșește în umilință căci „scara Împărăției este ascunsă în tine însuși” (p. 75). Postul, ca mijloc efectiv de realizare a ascezei, străbate precum un fir roșu întreg *Canonul*, aducând cu sine transparența persoanei umane în fața lucrării dumnezeiești: „modificând relația omului cu Dumnezeu, postul transformă relația sufletului cu trupul, a umanității cu cosmosul” (p. 77). Olivier Clément analizează dimensiunile și semnificațiile profunde ale postului¹⁰ (pp. 75-83) în contextul *devenirii noastre duhovnicești*, deoarece prin acest act devenim *imitatori ai Părintelui Ceresc*.

Darul lacrimilor este o expresie vie a rugăciunii smerite ascultată de Hristos, Care pogoară în inima celui care se pocăiește sincer, arzând spinii păcatului și udând țarina sufletului cu roua Duhului Sfânt. Sfinții Părinți vor-

⁸ Cele trei obstacole care stau în calea vieții duhovnicești și deci a unirii cu Dumnezeu – *firea, păcatul și moartea* – sunt depășite prin *Întrupare, Cruce și Înviere*. Cf. Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de preot Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2010, pp. 152-171.

⁹ A se vedea Andrew LOUTH, *The origin of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, II ed., Oxford, 2006; Louis BOUYER, „Mysticism”, în: *Mystery an Mysticism*, A. Plé (ed.), London, 1956; Georges FLOROVSKY, *Sensul ascezei creștine*, trad. de Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009; Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Sensul ascezei monahale*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur acordă o importanță deosebită *rolului social al Bisericii*, postulând necesitatea îmbinării postului cu milostenia. El afirmă: «câinii voști sunt hrăniți cu grijă iar voi lăsați să moară de foame nu un om, ci pe Iisus Hristos Însuși». Aceleași îndemnuri sunt date de Sf. Vasile cel Mare: «hambarele ne gem de mulțimea grânelor, dar pe cel strămtorat nu-l miluim! Pentru aceasta ne și amenință dreptul Judecător! Pentru asta nici Dumnezeu nu-și deschide mâna, pentru că noi ne-am închis-o iubirii de frați». Cf. SF. VASILE CEL MARE, „Omilia rostită în timp de foamete și secetă”, în: *Omiliile și cuvântări*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 130.

besc despre *penthos*¹¹ în expresii antinomice. Sf. Ioan Scărarul amintește în lucrările sale despre *plânsul de bucurie făcător*, despre *fericita întristare bucurioasă a străpungerii cuvioase*. Lacrimile reînnoiesc harul Botezului acoperit de noroiul patimilor (pp. 89-92). Învierea lui Hristos restaurează natura noastră umană în *dimensiunea sa pnevματοforă* și o face părtașă încă de acum la bunătățile duhovnicești pe care le va gusta deplin în eshaton (p. 92). Modul de participare la iubirea adoptivă a lui Dumnezeu se realizează prin împrărierea virtuților: „esența tuturor virtuților este Hristos Însuși și viețile sfinților continuă Întruparea Cuvântului în istorie și conturează treptat chipul lui Hristos care va să vină” (p. 96). *Praxis*-ul și *theoria* se întrepătrund permanent pe parcursul progresului spiritual (p. 98). Pe măsură ce Dumnezeu umple tot mai mult sufletul cu prezența Sa, cu atât mai mult sufletul Îl caută tocmai în tensiunea iubirii¹². Iar mijlocul cel mai eficient de cunoaștere a dumnezeirii este rugăciunea, convorbirea intimă și familiară cu Creatorul, care „menține deschisă, nu numai în chip sacramental ci și existențial, deschiderea veșnică făcută de cruce în opacitatea istoriei” (p. 106).

Partea a doua a lucrării (pp. 113-191) ne prezintă textul *Canonului Sfântului Andrei Criteanul* așa cum se regăsește în *Triod*. Acesta se cântă de două ori pe parcursul *Postului Mare*: mai întâi în primele patru zile din prima săptămână, apoi integral, în joia din cea de a cincea săptămână.

Canonul cel Mare ne descoperă legătura strânsă dintre mărturisirea dreptei credințe prin doxologie și redescoperirea dreptei viețuirii prin pocăință. Iubirea și bunătatea Sfintei Treimi prefacă *ușile pocăinței în porțile împărăției cerurilor* deschise în sufletele celor care doresc viața de comuniune veșnică cu Dumnezeu. Aceste coordonate transformă opera *Cântecul lacrimilor* a teologului francez Olivier Clément într-o veritabilă pledoarie pentru revenirea la adevărată taină a creștinismului – *învierea duhovnicească*¹³ *prin pocăință și lacrimi*.

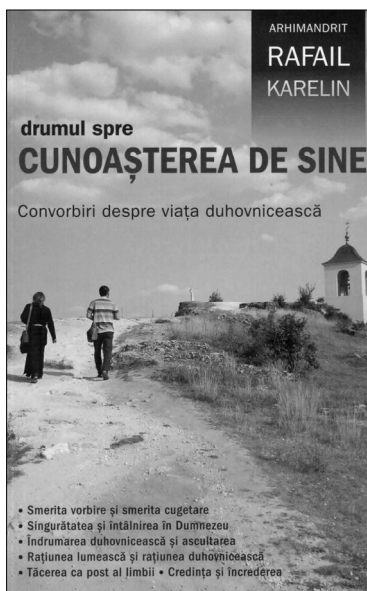
(Raul-Constantin TĂNASE)

¹¹ Cele trei sensuri ale *penthos*-ului analizate de Irénée Hausherr sunt: doliu pentru părinți sau prieteni, durerea pricinuită de un anumit eveniment, lamentația după un zeu mort. Cf. Irénée HAUSHERR, *Plânsul și străpungera inimii...*, pp. 14-19.

¹² Această învățătură este dezvoltată de Sf. Grigore de Nyssa și poartă denumirea de *epectază*. Prin faptul că sufletul, cu cât se unește mai mult cu Dumnezeu prin iubire însetează mai mult de El, arată că el păstrează conștiința deosebirii sale de Ziditor: «sălășluirea binelui dumnezeiesc în suflet este de așa fel, că ea face vasul tot mai mare și mai capabil de mai multă primire, pe măsură ce îl umple tot mai mult. Sălășluirea lui Dumnezeu lărgeste totodată dorința sufletului». Simbolul epectazei este Moise. Cf. *PSB*, vol. 30, trad. de pr. prof. dr. Teodor Bogodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 17.

¹³ Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre *învierea cea mică din mormânt și învierea cea mare prin pocăință*.

**Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*
Convorbiri despre viața duhovnicească, Ed. Sophia/Cartea
Ortodoxă, București, 2012, 247pp.**



Lucrarea pe care o prezentăm în rândurile care urmează ne-a atras atenția, într-o primă fază, prin modul captivant în care cititorul poate lua contact direct și rapid cu învățăturile Părintelui Rafail, unul dintre cei mai cunoscuți și mai apreciați duhovnici contemporani din Rusia. Astfel, prin redarea unora dintre convorbirile pe care Părintele Rafail le-a purtat cu câțiva oameni care au venit la el în căutare de răspunsuri la problemele lor duhovnicești, cartea se recomandă a fi una de o *reală relevanță* pentru cititorul obișnuit. Discuțiile prezintă mare interes pentru cititorul de azi întrucât ele cuprind probleme cu care se confruntă mai toți cei care se nevoiesc pe drumul spre desăvârșire. Totuși, mai importantă decât prezentarea acestor probleme este *analiza duhovnicească fină și pătrunzătoare*

a Părintelui Rafail. El arată o *capacitate* din ce în ce mai rar întâlnită în zilele noastre de a putea susține interesul pentru învățătura Bisericii atât al unui frate începător în viața monahală care s-a răzvrătit împotriva starețului său, dar și al unei doamne înaintate în vârstă, provenind din vechea aristocrație rusă și care, prin cultura și prin gândirea ei complexă, pune la încercare toată priceperea duhovnicească, dar și intelectuală a duhovnicului. De fapt, toate temele prezentate în carte se constituie ca unele dintre cele mai importante probleme pentru omul de azi, mai ales pentru cei care se simt bulversați de multitudinea de informații și păreri referitoare la viața duhovnicească. Nu este mai puțin lipsit de importanță nici faptul că lucrarea se arată de un real folos și duhovnicilor în misiunea lor de povățuitori în scaunul de spovedanie.

Cartea iese oarecum din tiparul cărților cu tematică duhovnicească prin faptul că discuțiile dintre Părintele Rafail și interlocutorii săi sunt extrem de vii, atingând uneori cote tumultoase. Cei care caută cuvânt de folos la acest părinte renumit dovedesc o *reală deschidere*, dar și un *mod tranșant de a-și expune părerile*. Avem ocazia să luăm contact astfel cu o serie de convorbiri în care oamenii își deschid sufletul, fără menajamente, în încercarea lor de a-și lămuri problemele care îi frământă. Unii vor reuși să găsească răspuns, alții nu.

Temele conținute în volum sunt următoarele: 1. *Convorbiri cu o bătrână aristocrată*; 2. *Un teozof nefericit*; 3. *Este compatibilă Hatha-Yoga cu Ortodoxia*.

xia?; 4. *Intelectualul care se luptă cu Dumnezeu*; 5. *Novicele pribeag*; 6. *O vizitatoare prea râvnitoare*.

Pentru a putea lua contact într-un mod cât de cât sistematic cu învățătura Părintelui Rafail, în condițiile în care un astfel de *volum de convorbiri* o permite, analiza noastră va urmări temele care ridică un interes deosebit, fără a ține cont de locul în care sunt așezate în volum. Cele mai multe dintre sfaturile duhovnicești le întâlnim în întrevederile care au avut loc între *Părintele Rafail și bătrâna aristocrată*. Acestor întâlniri le este alocat mai bine de jumătate din spațiul lucrării și în discuțiile care au avut loc cu aceste ocazii întâlnim foarte multe *învățături practice*, dar de o *înalță ținută duhovnicească*, care pot ajuta foarte mult în rezolvarea sau înțelegerea unora dintre problemele cu care se confruntă omul contemporan care dorește să urmeze calea Evangheliei lui Hristos.

Primele probleme pe care le ridică doamna aristocrată în discuțiile cu Părintele Rafail sunt greutatea cu care ea reușește să își înfrâneze limba, deși se străduiește foarte mult, și modul în care trebuie săvârșită *Rugăciunea lui Iisus*. După ce, urmând sfaturile părintelui, doamna reușește să vorbească mult mai puțin, în inima ei se naște dorința de a le povesti celor din jurul ei despre *Rugăciunea lui Iisus*, astfel încât și ei să se poată bucura de roadele unei astfel de lucrări. În acest punct luăm contact pentru prima dată cu *analiza fină* a Părintelui Rafail:

„Doamna – Părinte, ard de dorința de a-i învăța pe apropiații mei Rugăciunea lui Iisus.

Duhovnicul – Dar dumneavoastră o practicați cu ușurință?

Doamna – Da. Și doresc ca toți să o facă.

Duhovnicul – Nu aveți Rugăciunea lui Iisus. Sunteți doar la începutul practicării ei și harul este cel care vă ajută. Va urma o vreme de nevoință și de încercări. Aspirația de a-i învăța pe alții Rugăciunea lui Iisus provine din necunoașterea de sine și din dorința de a vorbi, care nu a fost încă dezrădăcinată din suflet și se ascunde sub pretextul evlaviei. N-ați trecut încă prin focul ispitirilor diavolești, nu ați coborât cu rugăciunea în adâncul propriului suflet și de aceea doriți să împrăștiati în dreapta și în stânga învățături pe care nu le cunoașteți. [...] Patimile noastre întăresc puterea diavolului asupra noastră; când dăm curs dorinței de a-i învăța pe alții încă fiind noi înșine neînvățați sau, mai rău, când ne oferim pe noi înșine drept exemplu de lucrare a rugăciunii, atunci harul se retrage de la noi și Domnul, dorind să ne scape de mândrie, îngăduie să vină asupra noastră necazuri și încercări, ba uneori chiar să cădem în păcate grele”¹.

Vedem aici învățătura patristică despre faptul că *rugăciunea inimii* trebuie săvârșită în taină adaptată la situația concretă a unei doamne care, fără să-și dea seama, era pe cale să alimenteze o patimă veche – flecăreala – având un

¹ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 11-13.

pretext cât se poate de duhovnicesc, *Rugăciunea lui Iisus*. Considerăm că acesta trebuie să fie cel mai important rol al unui duhovnic: să fie capabil să ofere fiilor săi duhovnicești *învățăături conforme cu teologia Sfinților Părinți*, dar nu luate din cărți cuvânt cu cuvânt, ci aplicate mai întâi în viața proprie și adaptate mai apoi fiecărui credincios în parte.

Două episoade diferite care arată cât de necesară ar fi *înmulțirea eforturilor de catehizare* în Biserică:

„Doamna – Ce anume trebuie să stea la baza rugăciunii?

Duhovnicul – Privegherea și trezvia [...].

Doamna – Nu înțeleg limpede ce înseamnă privegherea: oare trebuie să nu dorm nopțile? Iar în ce privește trezvia, eu nu beau vin decât foarte rar, la anumite ocazii”².

„Doamna – Sunteți ocupat?

Duhovnicul – Poate, oare, creștinul să nu fie ocupat? În fața lui se întinde un câmp imens, pe care trebuie să-l curețe de spini și de buruieni; altfel acestea pot înăbuși și nimici pomii roditori.

Doamna – Nu știam că aveți un teren în afara orașului. [...].

Duhovnicul – Câmpia este inima mea, spinii sunt patimile mele, buruienile sunt grijile și discuțiile care îmi sufocă rugăciunea. Cu anevoie te poți odihni într-o astfel de stare”³.

Astfel, deși este vorba de o *persoană cultivată*, ea nu a putut înțelege sensul exact al unor cuvinte extrem de uzuale și elementare în viața duhovnicească. Ne putem pune întrebarea: oare ce se întâmplă în cazurile în care unii oameni, interesați de aspecte ale vieții interioare, caută răspunsuri în cărți, dar pentru că nu iau contact cu preoți care să-i îndrume corespunzător, înțeleg greșit ceea ce citesc și rătăcesc calea? Nu ne referim aici la cei care ar vrea să se mântuiască doar citind cărți, ci la cei care merg la biserică, se spovedesc, dar duhovnicul lor nu-i poate lămuri asupra tuturor problemelor, din diverse motive. De aceea, deși există părerea că dacă trăim într-o țară majoritar ortodoxă nu ar mai fi nevoie de cateheză, credem că *îndrumarea credincioșilor și prin această metodă* este deosebit de necesară.

În continuarea demersului nostru de a arăta *relevanța învățăturilor Părintelui Rafail Karelin pentru omul contemporan* vom reda următorul citat, pe care vom încerca mai apoi să-l comentăm pentru a evidenția *corespondența dintre învățăturile patristice și modul în care părintele aplică în pastorația sa duhul acelora*:

² Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 15.

³ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 62-63.

„Cel sărac cu duhul simte că știe puțin. La el apare dorința de a învăța, iar învățătura, în sens duhovnicesc, înseamnă ascultare și tăierea propriei voi. Ascultarea, la rândul ei, naște smerenia, care dă gândurilor liniște, iar minții – transparență. Omul care nu și-a tăiat voia proprie se va afla necontenit într-o stare de agitație. Minteia celui mândru nu-și găsește liniștea: ca o fiară flămândă se năpustește asupra învățăturilor din afară, pentru a se sătura cu ele și pentru a căpăta putere prin acestea. Dar astfel nu primește ceea ce este mai important: pacea sufletească. Tocmai de aceea viața oamenilor mândri este agitată și chinuitoare. Omul care n-a dobândit smerenie nu poate închide mintea sa în cuvintele rugăciunii: se simte strâmtorat în aceste cuvinte și vrea să fugă din ele, ca dintr-o temniță, pe întinderea propriei închipuri”⁴.

Găsim aici prezentată într-o formă sintetică învățătura patristică despre *rolul smereniei în viața duhovnicească*, precum și vătămarea pe care o poate produce în suflet o raportare greșită a omului la lumea înconjurătoare, înțelegând prin aceasta, în primul rând, *raportarea la semenii*, ca una care este cea mai importantă în *urcușul omului spre mântuire*. Astfel, erminia Părintelui Rafail apare deosebit de folositoare în contextul lumii de azi, în care angoasele, anxietățile și nervozitățile de tot felul devin din ce în ce mai răspândite și mai greu de rezolvat. Deși medicina psihiatrică încearcă să vadă mereu cauza acestor anomalii în diverse întâmplări survenite în copilărie, ori chiar mai târziu, sau în alte întâmplări de natură traumatică, Părintele Rafail, mergând pe linia Părinților filocalici, arată că angoasele sunt cauzate de preponderența exacerbată a mândriei în sufletul omului. Pacea sufletească nu poate fi atinsă decât în *taina ascultării*, care aduce în suflet *smerenia*, care la rândul ei, prin lucrarea ei *curățește sufletul* de patimi și de orice fel de sentimente de teamă.

O altă problemă extrem de importantă, și totodată spinoasă ridicată de doamna aristocrată și căreia Părintele Rafail îi oferă o *soluționare plină de tact și de eficiență* este prezentată în următorul schimb de replici:

„Doamna: Ca om am primit de la Dumnezeu rațiunea, sentimentele și voia ca puteri sufletești. Dumnezeu m-a adus din neființă, iar acum mă pedepsește pentru că sunt așa cum m-a creat El. [...] Iar dacă sunt creată astfel, pentru ce să fiu pedepsită?

Duhovnicul: Întrebarea și nedumerirea dumneavoastră nu mi se par fundamentate. Atitudinea dumneavoastră, când spuneți «nu pot să înțeleg nimic – prin urmare n-ai ce să ceri de la mine», are ceva artificial, fals. Probabil că dumneavoastră, încercând să luptați cu patimile, ați văzut cât este de greu și ați hotărât să adoptați poziția omului care cugetă la o problemă care îl depășește și nu poate găsi nicăieri răspunsul. Ați crezut că luptați împotriva patimilor nu cu mijloacele pe care le oferă Biserica, ci cu propriile forțe, fără să recurgeți la ascultare. În acel moment ați simțit că patimi-

⁴ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 16-17.

le sunt mai puternice decât dumneavoastră și v-ați ridicat în poziția celui care luptă cu Dumnezeu, Căruia Îi spuneți: «De ce m-ai creat așa cum nu aș vrea să fiu? De ce nu m-ai întreat? Eu Ți-aș fi explicat cum ar fi trebuit să fiu creată...» Dumneavoastră cereți un răspuns, dar oare, chiar dacă îl veți primi, vă va fi mai ușor, veți deveni mai bună, se va schimba ceva în dumneavoastră? Mi se pare că puneți întrebări nădăjduind în adâncul sufletului că ele nu pot avea răspuns și veți ieși astfel învingătoare nu a păcatului, desigur, ci în polemică. Dumneavoastră spuneți, făcându-vă avocat al propriilor păcate: «Eu sunt așa cum am fost creată. Trăiesc conform naturii mele; dacă Dumnezeu ar fi vrut ca eu să fiu altfel, atunci El m-ar fi creat altfel» [...] Căutați răspunsul la nivel rațional. [...] Cu regret, eu nu vă pot servi drept sprijin pentru sarcinile nerezolvate, pentru că trebuie să le rezolvați dumnavastră singură. *De mine depinde doar să vă ajut să puneți corect întrebările*, iar răspunsurile la acestea trebuie să le dea sufletul dumneavoastră⁵.

În primul rând, nu putem să nu observăm *realismul* și *verticalitatea* cu care Părintele își începe răspunsul. Astfel, el face din *sinceritate* și din *atenția plină de dragoste* față de persoana cu care vorbește cele mai de seamă instrumente în *lucrarea de povățuire a celorlalți*. El nu se pierde în *retorici înflorate* sau *cuvinte encomiastice* care să gădile auzul fiilor săi duhovnicești. Asemenea unui părinte care își iubește în mod sănătos copiii, el apelează la resursele pedagogice conținute în cuvântul aspru, dar plin de viață și de adevăr. Mai apoi, este de remarcat spiritul de analiză pătrunzător datorită căruia Părintele reușește să ajungă la înțelegerea celei cu care stă de vorbă la un nivel chiar mai profund decât se înțelegea chiar doamna însăși. Considerăm că acest aspect nu poate fi pus pe baza unui instinct psihologic, ci pe lucrarea autentică a rugăciunii și a unei legături nemijlocite cu Dumnezeu. De fapt, acesta este modul în care Sfinții Părinți învață că trebuie să povățuiască un duhovnic sufletele care vin la el: numai după ce au făcut ei înșiși cele pe care le predau ucenicilor și numai din încredințarea lui Dumnezeu.

Totodată, de-a dreptul revelatoare în *relația duhovnic-fiu duhovnicesc* ni se pare raportarea Părintelui la modul în care doamna trebuie să găsească răspunsuri la frământările ei. Părintele rezistă cu tenacitate la iscodirile interlocutoarei sale de a-i da răspunsuri prefabricate. Menționăm acest aspect întrucât în conversația din care am extras acest paragraf doamna are mai multe întrebări dificile, iar Părintele evită să-i răspundă facil. El arată o *pricepere atât duhovnicescă*, dar și *pedagogică* și nu se lasă ademenit de capcana, de multe ori tentantă, de a pierde în discuții interminabile esența unor probleme care și-ar fi avut o rezolvare mult mai folositoare dacă ar fi fost abordate cu economie de cuvinte. Astfel, considerăm că preceptul conform căruia ucenicul este dator să caute cu propriul efort răspunsurile de care are nevoie inima sa duce discuția despre

⁵ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 20-21.

ascultare în Taina Spovedaniei la un nivel deosebit de înalt. În această nouă perspectivă pe care învățătura Părintelui Rafail o aduce în relația duhovnicului cu ucenicii săi vedem reliefată în chip deosebit *taina persoanei*. Duhovnicul trebuie să lucreze în așa fel încât să-l ajute pe ucenic să se manifeste cu adevărat ca o persoană unică, în care Dumnezeu Își exprimă bogăția nemărginită, iar nu să încerce să-l reducă la mărghinirea preceptelor în care crede el că ar trebui să se încadreze ucenicul. Credem că această libertate pe care Părintele Rafail o postulează aici este o dovadă clară de dragoste față de aproapele și de smerenie profundă. Subliniem în acest context faptul că există duhovnici care cred că ucenicii lor trebuie să gândească exact ca ei și să se comporte numai conform cu indicațiile lor. Despre aceștia Părintele Rafail spune:

„Chiar dacă numărul duhovnicilor cu har a scăzut, nu trebuie să respingem ascultarea, ci să o verificăm prin poruncile evanghelice, care sunt obligatorii pentru toți: ele sunt veșnice și neschimbate. Dacă în vechime părinții purtători de har puneau la încercare încrederea ucenicilor lor, dându-le sarcini riscante și greu de împlinit, în ziua de azi această metodă nu mai este eficientă; ea va demonstra un singur lucru: mândria și încrederea în sine a îndrumătorului. Unii oameni, care posedă o sete nemărginită de putere, cer o ascultare oarbă, transformându-și «fiii» într-un fel de zombi, dar ascultarea nechibzuită este respinsă de Biserica Ortodoxă. În viziunea ascetismului ortodox, ascultarea nimicește patimile, iar ascultarea oarbă ucide conștiința”⁶.

Bineînțeles, atunci când vorbește despre faptul că *sunt din ce în ce mai puțini duhovnici cu har*, considerăm că Părintele Rafail nu se referă la *harul preoției*, care este prezent în chip deplin la orice slujitor al sfântului altar, ci la acei duhovnici care au dobândit *cunoașterea luptei duhovnicești prin nevoințele personale* și au ajuns astfel în măsura de a-i povățui și pe alții ca niște *părinți cu adevărați încercați*, iar nu folosindu-se doar de colecțiile de canoane și de învățăturile deprinse mecanic din cărți, fie ele și folositoare⁷.

⁶ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 193.

⁷ Considerăm potrivit să aducem aici mărturia unui mare povățuitor duhovnicesc al sec. XX în legătură cu această problemă extrem de importantă: «Căci am văzut și am trăit în multe feluri. Dacă harul lui Dumnezeu nu luminează pe om, cuvintele pe care acesta le vorbește, oricât de multe ar fi, nu sunt de niciun folos nimănui. Sunt auzite pentru moment și în clipa următoare cel ce le aude se întoarce iarăși ca un captiv la ale sale. Dacă însă o dată cu cuvântul va lucra și harul, atunci imediat se petrece schimbarea cu voia cea buna a omului, încât se schimbă în chip minunat viața lui din clipa aceea. Aceasta se întâmplă cu cei care nu au auzul și conștiința împietrite. [...] Așadar, nu ascultați ce spun când oameni fără de simțire vorbesc astfel de lucruri. Cine n-a încercat un lucru este nevoie să-l încerce, și prin experiența lui proprie va învăța și va afla ceea ce îi lipsește. *Experiența nu se poate cumpăra, nici nu se împrumută. Ea se dobândește de fiecare în parte, în funcție de osteneala, de sudoarea și de sângele pe care le va da pentru a o dobândi*» (vezi GHERON IOSIF, *Mărturii din viața monahală*, Ed. Bizantină, București, ²2003, pp. 134-135). Făcând această completare, nu

În ce privește însă cel de-al doilea lucru pe care îl punctează Părintele Rafail, și anume acela al *duhovnicilor despotici*, considerăm că este un aspect atât de important încât ar merita un studiu aparte. Totuși, în cadrul în care ne este îngăduit în această prezentare și din poziția celui care cunoaște din experiență personală acest gen de duhovnici, putem afirma că aceste cuvinte sunt de o mare actualitate, dar și de o precizie care trimite cu gândul la realități triste totodată grave. Această din urmă considerație a noastră este în ton cu ceea ce spune Părintele referitor la *ascultarea care iese din libertatea dăruită de viața din Biserica Ortodoxă și care ucide conștiința*. Astfel, cel care ajunge să se spovedească la un *duhovnic bolnav de slavă deșartă*, după cuvintele Părintelui Rafail, ajunge să fie anulat ca persoană. Cu un astfel de om se întâmplă exact opusul față de ceea ce se întâmplă cu un om care este povățuit conform cu dragostea lui Hristos și la care am făcut referire mai sus, prezentând învățătura despre *rolul de povățuitor autentic al duhovnicului*⁸.

putem să nu remarcăm modul asemănător în care acești *mari povățuitori ai zilelor noastre* sau raportat la *învățătura Părinților neptici*. Pentru ilustrarea mai clară a comuniunii de cuget a celor doi mari părinți duhovnicești redăm și următorul text al Părintelui Rafail: „Ca să-i poți povățui pe alții în viața duhovnicească e nevoie de o experiență nemijlocită, precum și de înfrânarea propriilor patimi. A vorbi despre viața duhovnicească și a simți, prin harul lui Dumnezeu, ce anume este necesar pentru un suflet nu sunt unul și același lucru” (Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 94).

⁸ În acest punct se cere o lămurire asupra a ceea ce înseamnă totuși *a face ascultare cu discernământ*, ca opus al *ascultării oarbe*, de care vorbește Părintele Rafail Karelin. Sf. Ioan Scărarul învață despre *ascultare* că este «mormânt al voinței și înviere a smereniei. Nu se împotrivesc mortul și nu alege între cele bune și între cele părate rele. [...] Ascultarea este lepădarea judecării proprii din bogăția judecării» (*Filocalia*, vol. IX, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 79). Astfel, după învățătura marelui părinte sinait, *nu prea putem vorbi de ascultare făcută cu discernământ*. Totuși, tot Sfântul Ioan arată că atunci când ne pregătim să intrăm în ascultare la un dohovnic suntem datori să fim cu multă luare-aminte: «Având de gând să ne plecăm grumazul în Domnul și să credem altuia, în scopul smeritei cugetări sau al mântuirii de la Domnul, înainte de intrare (în stadion), dacă se află în noi vreo neîncredere și vreun gând (de îndoială), să cercetăm pe întăistător și să-l judecăm și, ca să zic așa, să-l cercăm, ca nu cumva încredințându-ne corăbierului ca unui cărmaci și celui pătimaș ca unuia fără de patimi și mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur» (*Filocalia*, vol. IX, p. 81). Apoi, trebuie făcută precizarea că Sfântul Ioan se adresează aici monahilor care urmează să-și pună voința lor în mâinile starețului, lucru care nu se poate realiza și în viața duhovnicească a mirenilor, mai întâi pentru că asupra mireanului nu se săvârșește Taina Tunderii în Monahism, iar în al doilea rând, pentru că între duhovnicul de mir și fiii săi duhovnicești, sau chiar ieromonahul care spovedește mireni, nu poate exista aceeași relație strânsă care există între stareț și monahii din obștea sa. În acest context putem afirma că mireanul, deși este dator să facă ascultare de duhovnicul său, nu este atât de strâns de acesta pe cât este monahul de starețul său. Pentru a ilustra mai bine această deosebire, vom cita din memorie răspunsul la o întrebare adresată Părintelui Efrem, starețul Mănăstirii Vatoped, în cadrul unei conferințe susținută de acesta la Facultatea de Teologie din București în urmă cu câțiva ani. Întrebat fiind până unde merge

La tot pasul reiese de-a lungul cărții tactul cu care Părintele Rafail răspunde întrebărilor:

„*Doamna*: Dar de ce Domnul nu m-a creat curată, asemenea unui înger, de vreme ce așa voiește să fiu?

„*Duhovnicul*: Domnul a făcut pentru dumneavoastră ceva mai bun: amintiți-vă că îngerii, fiind creați duhuri luminate, s-au desfătat cu propria frumusețe și, îmbătați de duhul mândriei, s-au ridicat împotriva lui Dumnezeu și s-au transformat în demoni pe veci. Această cădere a fost de o clipă și definitivă. Nu considerați o muștrare cuvintele mele, dar cu caracterul dumneavoastră ați fi putut să vă pomeniți în rândul îngerilor neascultători și să le împărtășiți destinul. Acum însă, cu toate îndoielile dumneavoastră (eu aș spune vicieușuguri), vă rămâne nădejdea de mântuire. De aceea, mulțumiți-i lui Dumnezeu că nu v-a făcut înger”⁹.

O altă explicație a unui aspect al *luptei duhovnicești* care ne-a atras atenția în mod deosebit în teologia Părintelui Rafail Karelin este aceea referitoare la păcat:

„*Doamna*: De ce omul se lipsește veșnic de Dumnezeu din cauza păcatelor?

„*Duhovnicul*: Pentru că în fiecare păcat este prezentă în mod nevăzut uciderea lui Dumnezeu. Dacă omul nu duce o viață duhovnicească, dacă nu luptă cu patimile și nu se îndreptează pe sine, atunci nu va putea niciodată dobândi experiența cunoașterii de sine necesară pentru mântuire. [...] Dacă omul ar privi în adâncul inimii sale, îndeosebi în lumina harului lui Dumnezeu, ar vedea o imagine înfricoșătoare, și anume: noi nu păcătuim pur și simplu, *ci noi iubim păcatul*. Aici este «mistica păcatului» – iubirea tainică a lui Satana. Păcătosul Îl urăște pe Dumnezeu, vrea ca Dumnezeu să nu existe. *Dacă ar fi posibil, L-ar ucide pe Dumnezeu*”¹⁰.

Observăm aici o analiză care parcă are în ea ceva din precizia unui chirurg de excepție. Citind astfel de referiri la *viața interioară* și la *lupta duhovnicească*, nu putem să nu vedem cum ni se deschid în fața ochilor minții tainite ale sufletului care au fost bine închise și în care păcatul și-a făcut ascunzișuri. Astfel de cuvinte au darul să ne trezească din comoditate și să ne pună măcar cugetul la treabă și să ne întrebăm singuri ce s-ar întâmpla cu viața noastră dacă s-ar împlini cu noi cuvintele Psalmistului: «Dea ție Domnul după inima ta» (Ps. 19, 4).

Un aspect al învățaturii Părintelui Rafail, care prezintă o deosebită importanță pentru studiul și înțelegerea teologiei în general, este *modul în care el se raportează la autoritatea și învățătura Sfinților Părinți*. Trebuie să menționăm

ascultarea față de duhovnic, Părintele Efrem a răspuns: „Pentru mirean, până la erezie; pentru monah, până la moarte!”.

⁹ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 30.

¹⁰ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 33, 40.

în acest punct că noi considerăm acest aspect unul de maximă importanță, întrucât *învățătura unui părinte duhovnicesc trebuie să izvorască din și să fie conformă cu învățătura predată în Biserică prin Sfinții Apostoli și tâlcuită în contextul fiecărei epoci de către Sfinții Părinți din toate secolele creștinismului*. Pentru Părintele Rafail, învățătura Sfinților Părinți este una *revelatoare* pentru cel care o citește. Având mintea luminată de Duhul Sfânt, cuvintele lor sunt pline de har și au capacitatea de a-l ajuta pe cel care se lasă povățuit de ele să se cunoască pe sine în mod real și astfel să urce pe scara către mântuire. Părintele are totuși realismul necesar pentru a observa că ele nu pot ajuta decât oamenilor care caută în mod sincer răspunsuri la frământările interioare¹¹. Astfel, *lectura cărților patristice trebuie înțeleasă ca un mod de (re)descoperire a propriei persoane:*

„Noi vrem să citim texte scurte și ușoare, al căror sens să-l înțelegem din zbor, fără efort, însă pentru citirea scrierilor Sfinților Părinți este necesară concentrarea minții, iar lectura lor trebuie să fie, așa spune eu, o lucrare creatoare, edificatoare. [...] Citiți-l pe Sfântul Ioan Gură de Aur. E nevoie de câțiva ani ca să parcurgi scrierile sale cu atenție, meditând la fiecare frază”¹².

Observăm așadar că *lectura cărților patristice trebuie făcută cu responsabilitate și cu un efort asiduu*. Cuvintele Sfinților Părinți, fiind cuvinte ale Vieții, obligă la interiorizare. Astfel, nu numai punerea lor în practică necesită o voință puternică, dar și „simpla” înțelegere corectă a lor presupune o adevărată jertfă personală, jertfă constituită din alocarea unei perioade generoase de timp și din disponibilitatea de a recepta ca folositoare pentru suflet multe lucruri care pot muștra cugetul sau tulbura comoditatea personală. Datorită faptului că au fost scrise de *oameni plini de Duhul Sfânt*, cărțile patristice poartă în ele *puterea harului*. Prin această calitate a lor ele sunt de un real folos în viața duhovnicească, reușind să pătrundă la inima celui care le citește și să-l înduplece să renunțe la *omul cel vechi* în vederea dobândirii roadelor faptelor bune¹³. O analiză deosebit de fină și de importantă face Părintele Rafail anumitor aspecte care țin de *relația duhovnic-fii duhovnicești*:

„Doamna: Dar există, oare, o diferență în îndrumarea femeii și a bărbatului?
Duhovnicul: Pentru fiul duhovnicesc este de folos să-l viziteze des pe îndrumătorul său și, dacă este posibil, să trăiască în preajma lui. Iar pentru fiica duhovnicească este folositor să-l viziteze pe părintele duhovnicesc mai rar, să se pregătească amănunțit pentru fiecare întâlnire, să se gândească din timp la întrebările pe care vrea să i le pună și să nu zăbovească

¹¹ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 58.

¹² Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 58, 60.

¹³ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 76, 93.

la el mai mult decât este cazul. Altfel, viața ei duhovnicească poate fi afectată. La început ea își va pierde evlavia față de duhovnicul său, apoi se va dezvolta atașamentul și în comunicare va fi mai puțină duhovnicie și mai mult ceea ce ține de lumesc. Atașamentul se poate transforma în atracție, ducând-o la stări de gelozie isterică. De aceea, în relațiile fiicei duhovnicești cu îndrumătorul există un potențial pericol, care poate fi evitat prin controlul propriilor gânduri și sentimente, precum și prin ocolirea discuțiilor care nu se poartă din necesitate. A fi aproape de părintele duhovnicesc înseamnă a ține minte cuvintele lui, a-i împlini sfaturile, dar nicidecum a privi permanent la fața lui.

Doamna: Eu am peste șazeci de ani, de aceea îngrijorările dumneavoastră sunt inutile.

Duhovnicul: În primul rând, v-am răspuns la întrebare, fără să mă refer la dumneavoastră personal. În al doilea rând, vârsta de «peste șazeci de ani» se referă la trupul dumneavoastră, nu la suflet, în care, cu trecerea timpului, patimile nu mor, ci doar încep să se manifeste altfel¹⁴.

Pentru a sublinia că lucrurile pe care le prezintă Părintele aici nu sunt simple supoziții, ci situații de un dur realism, mărturisim că o prietenă de-a noastră, atunci când i-am recomandat să citească aceste rânduri, a fost surprinsă să constate cât de bine îi sunt surprinse în cuvintele Părintelui stări prin care treacuse ea însăși, începând cu *atașamentul într-un mod nepotrivit față de duhovnic* și ducând până la *gelozia isterică*. De altfel, cuvintele Părintelui se constituie și într-un îndemn de a acorda aspectelor mai delicate ale relației duhovnicului cu fiicele sale duhovnicești o atenție sporită. Nici de o parte, nici de cealaltă nu trebuie să existe o relaxare totală, care să ducă la o familiaritate nepermisă și primejdioasă.

Ajunși în acest punct, vom prezenta care sunt greșelile pe care fiul duhovnicesc le poate face față de părintele său, din experiența Arhimandritului Rafail:

1. *Abordarea întâlnirii în Taina Spovedaniei ca o simplă ocazie de a depăna amintiri irelevante pentru scopul acesteia*¹⁵; 2. *Lipsa unei pregătiri prealabile temeinice, care duce la irosirea timpului duhovnicului*¹⁶; 3. *Nu tre-*

¹⁴ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 98-99.

¹⁵ În acest sens, Părintele Rafail afirmă: „Discuțiile lungi nu schimbă viața omului. Cel care vrea să se mântuiască va afla prin duhovnic voia Domnului și pleacă pentru a o împlini. Dar cel care nu vrea să o împlinească, acela continuă discuția «de dragul discuției» și nu poate pleca, de parcă s-ar fi lipit de scaunul pe care stă” (Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 197).

¹⁶ „Omul vorbește despre ceva necesar și duhovnicesc, dar spune prea detaliat și amănunțit, repetând cele spuse. De parcă ar vrea să desfășoare înaintea duhovnicului tabloul complet a ceea ce se petrece cu el, explicându-i, ca unui elev, fiecare detaliu, astfel încât el să nu greșească. Acest lucru este greșit din start. Cu cât va spune omul mai pe scurt, cu atât mai bine va înțelege duhovnicul; dimpotrivă, din cauza abundenței de cuvinte se poate pierde esența. Înainte de a răspunde, duhovnicul trebuie să-și înalțe mintea către Dumnezeu,

buie puse întrebări doar din simplă curiozitate, altfel manifestându-se lipsă de respect față de Taina Spovedaniei și o neînțelegere a ei; 4. Familiaizarea cu duhovnicul prin intermediul serviciilor pe care fiul duhovnicesc i le-ar face și impresia că duhovnicul i-a devenit prin aceasta dator; 5. Relatarea către alte persoane a sfaturilor primite la spovedanie¹⁷.

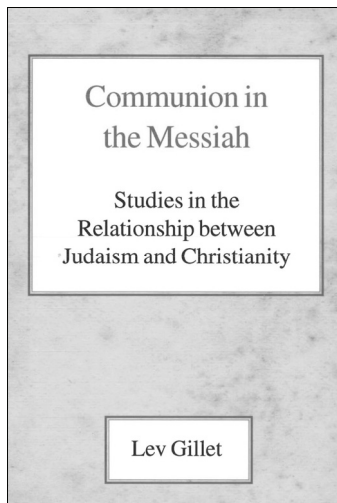
Printre alte aspecte care prezintă un interes pentru cititorul de cărți cu folos duhovnicesc, se mai numără în lucrarea de față și cuprinderea unei părți din învățătura Părintelui Rafail despre *Rugăciunea lui Iisus* și despre *ascultare*, dar încheiem prezentarea noastră aici, având convingerea că cele spuse până acum nu pot să nu trezească interesul pentru teologia acestui mare povățuitor. Ne exprimăm de asemenea încrederea că traducerea mai multor cărți de ale Părintelui Rafail Karelin în limba română ar fi de un real folos pentru iubitorii de carte teologică din România. Acest lucru ar duce la o mai bună cunoaștere atât a teologiei autentice și vii din spațiul georgian, cât și la îmbogățirea duhovnicească a celor care vor intra în atmosfera plină de har a învățăturilor Părintelui. Într-o lume în care este destul de greu să găsim repere în viața interioară, apariția și răspândirea cărților cu un mesaj atât de bogat și echilibrat precum cea pe care am prezentat-o nu poate fi primită decât ca o binecuvântare a lui Dumnezeu.

(Cristian ANTONESCU)

cerându-I ajutor și înțelepciune, neavând nevoie ca mintea sa se împrăștie și să se afunde în torentul furtunos al cuvintelor celuilalt. Duhovnicul trebuie să simtă ce trebuie să spună, fiind într-un fel «condus» spre răspuns. *Discuțiile prea lungi constituie, în fond, neîncrederea în duhovnic și o formă de a-l învăța pe el*” (Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, p. 196).

¹⁷ Arhim. Rafail KARELIN, *Drumul spre cunoașterea de sine*, pp. 194-202. Aici aceste greșeli sunt explicate mai pe larg.

Lev Gillet, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship Between Judaism and Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 1942/2002, 247pp.



Recenziile vor să atragă de obicei atenția asupra celor mai recente studii specifice unui domeniu, contribuind în cea mai directă și rapidă manieră la receptarea lor de către un public mai larg. În cazul volumului de față, data publicării poate ridica pe bună dreptate multe semne de întrebare, deoarece orice specialist, sau chiar și numai interesat de *iudaistică* sau *relația iudaismului cu creștinismul*, știe prea bine că abia din ultimele trei decenii a înflorit o literatură de specialitate care depășește mult ceea ce s-a scris în prima jumătate a sec. al XX-lea. Totuși, motivele pentru prezentarea actuală a acestui volum publicat pentru prima oară în anul 1942 sunt pe cât se poate de fondate.

În primul rând, cartea de față reprezintă unul din puținele studii legate de *relația iudaism-creștinism* scrisă de un teolog și cleric ortodox, într-o limbă accesibilă internațional. Autorul, Lev Gillet (†1980), călugăr și preot al Bisericii Ortodoxe rusești din diaspora, este o personalitate complexă, a cărei profunzime poate fi astăzi descoperită prin volumul scris de biograful său, Elisabeth Behr-Sigel¹. În lumea ortodoxă, părintele Lev Gillet este cunoscut mai ales pentru lucrarea lui despre rugăciunea inimii, devenită deja clasică² și alte volume consistente despre spiritualitatea răsăriteană, care l-a fascinat întreaga viață. Toate aceste scrieri, primite cu mult entuziasm de ortodocși – dar și alți creștini din vest – au fost semnate în mare parte modest, cu titlul „A Monk of the Eastern Church”.

Însă, în comparație cu prestigiul de care se bucură publicațiile sale despre spiritualitatea răsăriteană, este prea puțin cunoscut în Ortodoxie interesul autorului față de iudaism, a cărui moștenire ne-a fost predată în cartea de față, numită *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship Between Judaism and Christianity*. Din punct de vedere științific, ea este rodul unei cercetări întreprinse pe parcursul mai multor ani de lucru, însă, mai important, la baza ei stau experiențele personale ale autorului cu iudaismul contemporan.

¹ „Un moine de l'Église d'Orient” – un libre croyant universaliste, évangélique et mystique, Éd. du Cerf, Paris, 1993, 637pp.

² *The Prayer of Jesus – its Genesis, Development and Practice in the Byzantine-slavic Religious Tradition*, Desclee, New York (u.a.), 1967, 123pp.

Diferența majoră dintre studiile publicate de creștini anterior părintelui Lev și *Communion in the Messiah* constă în perspectiva aplicată de autor. El nu studiază o religie clasică, prin prisma unui instrumentar științific arheologic arid, așa cum s-a procedat adesea în sec. al XIX-lea, ci este interesat de iudaismul viu, de spiritualitatea și impactul său cu creștinismul, dovedindu-se un bun cunoscător al literaturii iudaice interbelice, printre care amintim aprecierea sa pentru *Martin Buber* și *Franz Rosenzweig*.

După cum spune în prefață, autorul își datorează „descoperirea valorilor spirituala iudaice în principal lui Aimé Pallière, un creștin devenit predicator iudaic și lui Paul Levertoff, un evreu devenit preot iudeo-creștin” (p. ix). Evenimentele legate de evrei petrecute în Germania nazistă erau bine cunoscute în vestul Europei, de aceea autorul atrage atenția încă din primele pagini asupra pericolului exterminării lor (p. x) și îndeamnă creștinii de toate confesiunile la o reconsiderare a relației cu poporul evreu.

Întreaga carte este de fapt o voce profetică a creștinismului, în acest caz a Bisericii Ortodoxe, împotriva nazismului pe de o parte și împotriva unei teologii slugarnice veacului, care a pierdut de mult baza scripturistică și angajamentul mistic eshatologic față de lumea în care trăiește. Dacă cineva se așteaptă să găsească aici o simplă reacție creștină pro-iudaică la curentul anti-semit intensificat artificial odată cu al doilea război mondial, va fi cu siguranță surprins de erudiția cu care autorul reușește să facă o sinteză a întregii istorii a relației creștinismului cu iudaismul. Însă această prezentare istorică reprezintă doar o parte introductivă a volumului, numită de autor „Dialogue with Trypho” (pp. 1-41).

Invocarea dialogului Sf. Iustin Martirul și Filozoful cu iudeul Trifon, scris în prima jumătate a sec. al II-lea, are pentru părintele Lev un rol esențial. După părerea lui, acest dialog este unicul moment din *istoria relațiilor iudeo-creștine* din primul mileniu, în care amândouă părțile au reușit să se asculte una pe alta, au învățat reciproc și și-au continuat viața în pace. Autorul insistă pe cunoașterea reciprocă, dialog în loc de monolog și importanța valorilor mesianice comune, care fac nucleul acestui volum, exprimate succint astfel:

„Susțin două idei. Una este ideea unui dialog substituit ideii de misiune unilaterală către evrei. Prin dialog înțeleg că, dacă creștinismul are un mesaj clar de adus iudaismului, atunci și iudaismul are de adus un mesaj creștinismului. Cealaltă idee este aceea de «comuniune» a evreilor și creștinilor fie în Același Mesia personal (această comuniune totală este mai degrabă un țel distant, decât o posibilitate imediată), fie în valori mesianice comune amândurora (această comuniune parțială poate fi astăzi atinsă și extinsă progresiv). Asta nu înseamnă că diferențele dintre iudaism și creștinism ar trebui să fie minimalizate sau șterse. Egerton Swan are perfectă dreptate când spune că «iudaismul și creștinismul sunt mai aproape de o înțelegere atunci când iudaismul este mai iudaic și creștinismul mai creștin»” (p. x-xi).

Dacă pentru noi, astăzi, principiul enunțat de Lev Gillet în citatul de mai sus despre apropierea dintre religii prin aprofundarea sinceră a fiecăreia în parte pare arhicunoscut, nu trebuie uitat că el scrie în 1941 și îl aplică la relația dintre creștinism și iudaism, nu în relațiile interconfesionale creștine. Întreaga viață a autorului confirmă atât aprofundarea personală și sinceră a propriei tradiții creștine, dar în același timp și o cunoaștere temeinică a tradiției biblice iudaice, a iudaismului rabinic și a celui contemporan. Pentru Lev Gillet cunoașterea tradiției vii a iudaismului rabinic este indispensabilă înțelegerii legăturii intime dintre cele două părți ale Bibliei creștine. A suprapune Noul Testament peste cel Vechi fără cunoașterea literaturii inter-testamentare și a celei rabinice este comparată de autor cu imaginea unui constructor de case, care pune peste temelia de piatră (Vechiul Testament) direct acoperișul (Noul Testament, vezi p. 44).

Această lipsă a tradiției creștine încearcă autorul nostru să o depășească cel puțin în ce îl privește, de aceea capitolele următoare sunt dedicate fiecare unei mari perioade din tradiția iudaică, dar și celor mai importante subiecte teologice, precum „monoteismul”, „shekinah și Duhul Sfânt” (pp. 71-99), „speranța mesianică” (pp. 100-127), „sionismul” (p. 148ff.), ori problema spinoasă a unei misiuni creștine legate de Israel (p. 172ff.). În adaosuri care nu se încadrau în cursivitatea lucrării, Lev Gillet oferă scurte incursiuni în dialectica Talmudului (p. 222), personalități mesianice iudaice din întreaga istorie comună cu creștinismul (p. 225), dezbate întrebarea legată de Iisus ca Rabin (p. 221), ori prezintă personalități marcante din iudaismul contemporan (*M. Buber, Claude Montefiore*), a căror operă literară a rezultat în mare parte din interferența cu creștinismul (pp. 218-219). Aceste scurte dar consistente adaosuri sunt în număr de 25 (de la A la Z); împreună cu cele șapte capitole ale cărții părintelui Gillet ele constituie un adevărat compendiu sau, mai bine spus, o adevărată introducere în studiul relației dintre iudaism și creștinism.

O atenție deosebită merită ultimul capitol, pe care autorul îl intitulează „misterul lui Israel” (pp. 211-216). El este interesant mai ales pentru meditația pe care o face aici autorul asupra capitolului 11 din *Epistola către Romani*. Părintele Lev este convins că orice abordare creștină modernă a iudaismului nu poate face excepție de gândirea Sf. Ap. Pavel exprimată atât de clar în această epistolă cu privire la soarta poporului lui Dumnezeu. El îndrăznește să spună, contrar unei tradiții patristice de secole, că expresia paulină din *Rom* 11,26 («întreg Israelul se va mântui») nu poate însemna nimic altceva decât ceea ce Apostolul însuși a scris, anume întregul popor Israel, iar nu Biserica creștină alcătuită din neamuri și iudei credincioși, ori numai rămășița rămasă fidelă lui Dumnezeu. Pentru Lev Gillet planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii nu s-a oprit cu împietrirea iudeilor pentru necredința lor (11,7-10) și venirea neamurilor la credință (11,11), ci are și reversul acestei situații, asupra căreia creștinismul a cugetat prea puțin și pe care Ap. Pavel o aseamănă cu «viața din morți» (*Rom* 11,15).

Preotul ortodox citește în capitolul paulin că împietrirea lui Israel nu este „nici totală și nici finală” (p. 213), dar recunoaște că speculațiile creștine de tot

felul făcute de-a lungul istoriei pe baza acestui capitol depășesc nejustificat limitele pe care Apostolul le lasă în scris. „Detaliile sunt cunoscute numai de Dumnezeu” – spune Gillet – dar ceea ce putem noi cunoaște din epistola către Romani și mai ales din pilda măslinului (Rom 11,17-24) este că orice trufie creștină împotriva necredinței lui Israel este susceptibilă de pedeapsa divină, așa cum ramurile cele nefirești (creștinii dintre păgâni), altoite pe măslinul cel bun al promisiunilor făcute de Dumnezeu „părinților”, sunt amenințate continuu cu tăierea, în timp ce ramurile firești căzute prin necredință pot fi oricând realtoite de Dumnezeu pe trunchiul și seva bogată a măslinului bun (p. 216). În loc să acuze precipitat necredința lui Israel, autorul învață de la Sf. Ap. Pavel că orice creștin trebuie să aibă mai multă precauție atunci când deschide acest subiect:

„O adeziune în masă a lui Israel la mesajul lui Iisus ar fi fost puțin probabilă; se poate urma în masă un comandant militar sau un lider politic (și Moise a fost în parte un astfel de personaj), dar nu se poate accepta în masă chemarea la schimbarea vieții, la desăvârșirea personală. De fapt, au acceptat neamurile pe Hristos? A fost «creștinarea» imperiului Roman după împăratul Constantin o reală convertire? Sunt neamurile «creștine» de azi cu adevărat creștine? Popoarele nu pot condamna pe evrei pentru că nu au făcut ceea ce ele însele nu au reușit să împlinească” (p. 212).

O astfel de atitudine din partea unui preot și teolog ortodox este unică sau cel puțin foarte rară în sec. trecut. În plus, comentariile scrise de ortodocși în acest secol sunt aproape inexistente și, dacă există (vezi Vasile Gheorghiu, 1938), părintele Lev se distanțează clar de întreaga tradiție, care în cazul capitolului din *Rom* 11 și afirmațiile pauline despre mântuirea lui Israel a deviat prea mult de la cuvintele Apostolului neamurilor. De aceea este absolut necesară cunoașterea și evaluarea unei astfel de voci teologice din cadrul Ortodoxiei, mai ales în contextul actual, în care deopotrivă tradiția spirituală creștină valorificată în cel mai bun mod, precum și întrebările legate de Israel și o teologie creștină a istoriei – toate oglindite exemplar în personalitatea monahului ortodox Lev Gillet – devin din ce în ce mai necesare.

(Alexandru IONIȚĂ)

„Cartea lui Iov” într-o lectură „laică, umană și rațională”.

Alexandru BULANDRA, *Experimentul Iov*, Ed. Paideia, București, 2008, 112pp.



Alexandru Bulandra nu o dată, ci de câteva ori avertizează că interpretarea *Cărții lui Iov*, perlă a genului sapiențial din scrierile care formează canonul Vechiului Testament, vine ca urmare a unei „lecturi laice, raționale și umane” (p. 38). Spunând acest lucru, autorul cărții *Experimentul Iov* urmărește detașarea de celelalte tipuri de lectură (*inclusiv teologică*). Diferența acestui tip față de celelalte este preocuparea de a nu lăsa ceva la o parte, convingerea că în *economia textului* nimic nu este întâmplător:

„în intenția autorului, i se propune cititorului un anumit punct de vedere de unde putem

observa mai bine unele semnificații ale textului pe care le corelăm într-o interpretare. [...] presupune o lectură propriu-zisă a textului reluată de zeci de ori, integrală sau parțială, cu atenția îndreptată asupra anumitor aspecte, cu treceri bruște de la prim-plan la planul general, cu panoramări ample făcute dintr-un dirijabil imaginar, repetări ale fazelor critice cu încetinitorul sau fixația uluită pe un stop-cadru fără comentarii” (p. 44).

O dată lămurit sensul acestui tip de lectură, trebuie spus că *diferența nu este decât una de metodă*; esențialmente, după cum va fi arătat, concluzia la care se ajunge este aceeași cu orice altă lectură. Concluzia comună la metode diferite de lectură poate fi ușor dovedită prin comparația, de pildă, cu *Comentariul la Iov* al Sf. Ioan Gură de Aur (Ed. Doxologia, Iași, 2012). Până la a arăta care este concluzia aceasta comună, fapt care dovedește unitatea acestui text cu celelalte din Vechiul Testament, Alexandru Bulandra pare extrem de scrupulos față de contradicțiile care reies din *Cartea lui Iov*. De fapt, atenția la contradicție și chiar găsirea acesteia acolo unde ea nu se arată cu ușurință constituie principiile „lecturii laice, raționale și umane”. Iov face parte din acele texte care „nu se va lăsa citit niciodată, dându-ți de lucru toată viața”. Că această afirmație este un adevăr verificabil nu trebuie să surprindă, deoarece Alexandru Bulandra a publicat recent *Minunata istorie a Cărții Iov* (Ed. Paideia, București, 2011).

Pornind de la modul de organizare a *Cărții lui Iov*, Bulandra observă că aceasta cuprinde două straturi: „legendar și arhaic”, sub formă de narațiune, respectiv „Poemul lui Iov”, sub formă poetică. Din punct de vedere al structurii, primul strat aparține începutului și sfârșitului (*Prolog și Epilog*), iar al doilea al desfășurării evenimentelor (*Poemul* sau, cum apare în traducerea lui Petru Creția, „Vorbirile”). În introducere sau prolog, cititorul află nu doar despre iden-

titatea lui Iov («Era în ținutul Uz un om pe care îl chema Iov și acest om era fără cusur și drept; se temea de Dumnezeu și se ferea de ce e rău» de la 1,1 reprezintă un *portret moral*, dar pentru lectură constituie un „pasaj crucial”) sau starea sa inițială (*avere, familie, statut social*), ci și despre desfășurarea „Experimentului Iov”. Fundamentul teoretic al experimentului este *doctrina juridică a răsplătirii și a pedepsei conform faptelor individuale*. Fazele acestuia sunt două: prima în care, la sugestia Diavolului după ce Însuși Dumnezeu a deschis discuția (care pentru Alexandru Bulandra reprezintă *exercitarea prerogativei divine a puterii*, dar și o manifestare a interesului de durată față de „robul Său”), Iov este lipsit de averi și de familie. Pentru că din perspectiva satanică prima fază a eșuat, Iov intră în a doua fază în urma căreia trupul îi este lovit năpraznic de boli, fiind exclus din cetate și părăsit de soție. Nici de această dată experimentul nu reușește, Iov necântind în fața lui Dumnezeu. Tot din prolog, cititorul află că între cer (locul unde s-a pus la cale experimentul) și pământ (locul unde acesta a fost pus în aplicare) nu a existat niciun fel de comunicare. Dacă în cer raționamentul este unul liber, pe pământ este ancorat în doctrina judecării după fapte. O urmare foarte importantă a acestei lipse de legătură pe care Alexandru Bulandra o sesisează este „falsa transpunere în conștiința oamenilor (*Iov, soție, prietenii*) a ceea ce s-a petrecut în cer”. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu a consimțit experimentul pentru că avea încredere în „robul Său Iov”, această credință a lui Dumnezeu în om devine pentru omul însuși o *nedreptate* (în cazul lui Iov) și o *pedeapsă* în ce-i privește pe prieteni (p. 28). Dar această *eroare de interpretare*, inevitabilă în condițiile rupturii dintre cer și pământ și a ancorării pământului în raționamentul revelat lui Moise pe Muntele Sinai, devine o premisă pentru revelație. Altfel spus, constatând că este pedepsit și nedreptățit, Iov devine tot mai vehement, cutezător și cere imperativ divinității să-l asculte pentru a-și dovedi nevinovăția (p. 29) sau chiar solicită divinității să se justifice, tocmai pentru că Iov se știa nevinovat.

După ce Iov a pierdut tot, a fost părăsit de toată lumea și exclus din cetate, pe o grămadă de gunoi unde își scărpină bubele cu un ciob, acesta primește vizita a trei prieteni care i-au stat alături, în tăcere, timp de șapte zile. Dacă eroarea de interpretare s-ar considera că declanșează monologul lui Iov prin care regretă ziua în care s-a născut, prezența prietenilor declanșează seria de polemici din stratul poetic al *Cărții lui Iov*. Dacă și aceștia gândesc conform doctrinei tradiționale (*Dumnezeu este cel care i-a adus pe cap toate nenorocirile*), potrivit lui Alexandru Bulandra ei aduc un element în plus: *aceste nenorociri se explică pentru faptul că el a păcătuit* (p. 23). Dacă am identificat până acum începutul, desfășurarea și concluzia textului biblic, se cuvine spus că eroarea de interpretare și, mai ales, venirea celor trei prieteni constituie *intriga acțiunii*. Identificarea intrigii ca etapă distinctă în desfășurarea acțiunii biblice nu reiese cu limpezime din cartea lui Alexandru Bulandra, cu toate că ar fi un argument important în sprijinul ideii de unitate a *Cărții lui Iov*.

Varianta celor două straturi sau, mai bine spus, a interpolării „Poemului lui Iov” (partea care cuprinde polemicile cu prietenii, cuvântarea lui Elihu și intervenția lui Dumnezeu) la *Cartea lui Iov* nu rezultă doar din analiza filologică, ci și din analiza de conținut. Iar acest lucru reiese cu limpezime ca urmare a „lecturii laice, umane și raționale”. Astfel, ideea de unitate a *Cărții lui Iov* este subminată de analiza filologică și de conținut. Ceea ce (în aparență) dovedește lipsa de unitate este cuvântarea lui Dumnezeu din poem și concluzia Acestuia din epilog, iar în strânsă legătură cu acestea atitudinea lui Iov. Cu alte cuvinte, dacă în poem Dumnezeu lasă să se înțeleagă că ia partea prietenilor deși nu face nicio referire la aceștia (p. 57), atunci de ce în epilog spune că Iov a grăit adevărul, iar prietenii au spus minciuni și s-au purtat necuviincios? Alexandru Bulandra vede aici încălcarea *principiului noncontradicției* potrivit căruia „despre un subiect – în cazul nostru afirmațiile lui Iov – este imposibil a afirma și a nega același predicat – că a spus adevărul și că nu a spus adevărul despre Dumnezeu – în același timp și sub același raport” (p. 39). Ca soluție salvatoare (în schema aceluiasi tip de lectură rațională), Bulandra propune „dublarea divinității”: există un *Dumnezeu din poem* și *Altul din poveste*. Primul este „dictatorial”, iar al Doilea este „conciliant, comunicativ” (p. 39). Mai departe, impresia încălcării principiului noncontradicției este confirmată de faptul că *în stratul povestitor* Dumnezeu are deplină încredere în om, pe când *în cel poetic* Dumnezeu îl umilește pe om prin evocarea *hipopotamului* și a *leviatanului* (p. 53). Pe lângă încălcarea principiului noncontradicției, Bulandra constată și încălcarea *principiului identității* întrucât Dumnezeu din poem vorbește când la persoana I, când la a III-a: „ca subiect vorbitor nu e identic cu sine însuși” (p. 46). În sfârșit, reabilitarea lui Iov din epilog conform aceleiași doctrine tradiționale are loc pentru că Iov s-a căit față de Dumnezeu din poem sau pentru că a spus adevărul despre Dumnezeu, așa cum reiese din epilog? Această întrebare, potrivit lui Alexandru Bulandra, subîntinde alta: de care Dumnezeu a fost Iov repus în drepturi? Răspunsul pe care îl avansează autorul interpretării este de *Dumnezeu din poveste*, Acela despre Care a spus adevărul (p. 63). Acest răspuns anunță afirmația care, cel puțin în această lectură, vine să „întregească” cartea biblică: nu se poate vorbi despre două divinități, căci singurul „Dumnezeu viu și adevărat” este cel din stratul povestitor (prolog și epilog), celălalt din poem nefiind decât „o proiecție a celor trei prieteni purtători ai tradiției” (p. 68). Argumentele sunt următoarele: încălcarea principiului identității, umilirea omului prin recursul la animalele adâncurilor, asemănătoarea izbitoare cu raționamentul celor trei prieteni, lipsa de referință la experiment (care vedește chiar neștiința acestuia), ca și cei trei îl acuză pe Iov fără a fi vinovat (p. 68).

O dată dovedită în mod „laic, uman și rațional” unitatea cărții, Alexandru Bulandra trece la sămburele acesteia: *Iov contrapune doctrinei tradiționale „noua înțelepciune”*. Prin portretul pe care „Prologul” îl zugrăvește lui Iov, autorul deduce că acesta trecuse de la etapa în care respectă legile și prescripțiile din frică de Dumnezeu, la aceea în care acestea devin un mod de a fi. Astfel,

„robul Iov devenise în sinea lui un om liber”, iar experimentul nu este altceva decât „prilej de afirmare a libertății sale” (p. 72). Pentru Alexandru Bulandra, „noua înțelepciune” constă în conștiința de sine. Așa cum rezultă din stratul poetic, „Dumnezeu află de la Iov că omul are conștiința a ceea ce este și ce face” (p. 72). Dacă prietenii își argumentau pledoaria cu starea lui Iov, deducând din ea că a păcătuit (fără a se cunoaște când, cum), dovada lui Iov este propria conștiință („știința de sine însuși”). Pe acest temei, Iov îi solicită lui Dumnezeu o relație personală (directă, nemijlocită). Mai direct și mai spectaculos spus, „Dumnezeu este instituit de Iov ca interlocutor” (p. 85). Iată de ce „problema esențială a noii înțelepciuni” este următoarea: *comunicarea și comuniunea credincios – Dumnezeu se face și în funcție de așteptările omului bun* (p. 88). Dacă pentru prieteni și, în general, pentru paradigma tradițională sau legalistă omul nu poate fi curat (deci nici nu poate evolua), pentru Iov întrebarea este cum poate fi omul curat și „cum se poate trezi omul din moarte” (p. 93). Un alt argument pentru deosebirea de perspectivă vine și din faptul că dacă pentru prieteni singura identitate a omului este că „s-a născut din femeie”, pentru Iov omul are Tată (Iov 10, 8-12) (p. 73). Ajungând aici, Alexandru Bulandra observă că singura soluție pe care Iov o propune este un *Dumnezeu iertător, un Dumnezeu al milei*.

În acest punct, se poate afirma în chip de concluzie, că Iov „ajustează procedura judecării după măsura omului, pentru ca adevărul nevinovăției să poată fi afirmat” (p. 98), „cere ca diferența de natură să nu fie obstacol în comunicare” (p. 101). Demonstrația lui Alexandru Bulandra în lectura sa „profană, rațională și umană” ajunge în același punct în care ajung și celelalte lecturi: *Iov Îl caută pe Mântuitor, pe Mângâietor (Parakletos)*. Iov, pe care Biserica Ortodoxă îl prăznuiește în ziua de 6 mai, reprezintă o forțare a limitelor Vechiului Testament și deci o așteptare mai mult sau mai puțin direct exprimată a lui Iisus Hristos și Duhul Sfânt, celealte două persoane ale Treimii, după ce despre Dumnezeu vorbise deja ca despre Tată. Iov singuraticul este în același timp un precursor al strigătului existențial prin care Își așteaptă nu doar Mântuitorul, ci și Apărătorul cu conștiința solidă a faptului că este fiu, nu doar simplă lucrare a mâinilor. Iov vrea unirea cerului cu pământul. Dacă Iov, cel puțin în ochii divinității, reprezintă „ceea ce omul ar putea ajunge printr-o mai atentă și plină de grijă aplecare asupra condiției sale” (p. 54), atunci „revolta” acestuia se explică pentru că, în ciuda tuturor eforturilor sale, comunicarea personală, directă cu divinitatea era imposibilă câtă vreme înlăturarea obstacolului de natură n-ar fi însemnat decât asumarea de către divinitate a naturii umane în toată deplinătaea și măreția ei (adică lipsită de păcat). Acest lucru L-a făcut Iisus Hristos pe care Iov L-a căutat cu atâta febrilitate.

(Nicolae DRĂGUȘIN)

EDITURILE PATRIARHIEI ROMÂNE

Fericitul Ieronim



Trei vieți de monahi. Împotriva lui Helvidius. Epistole

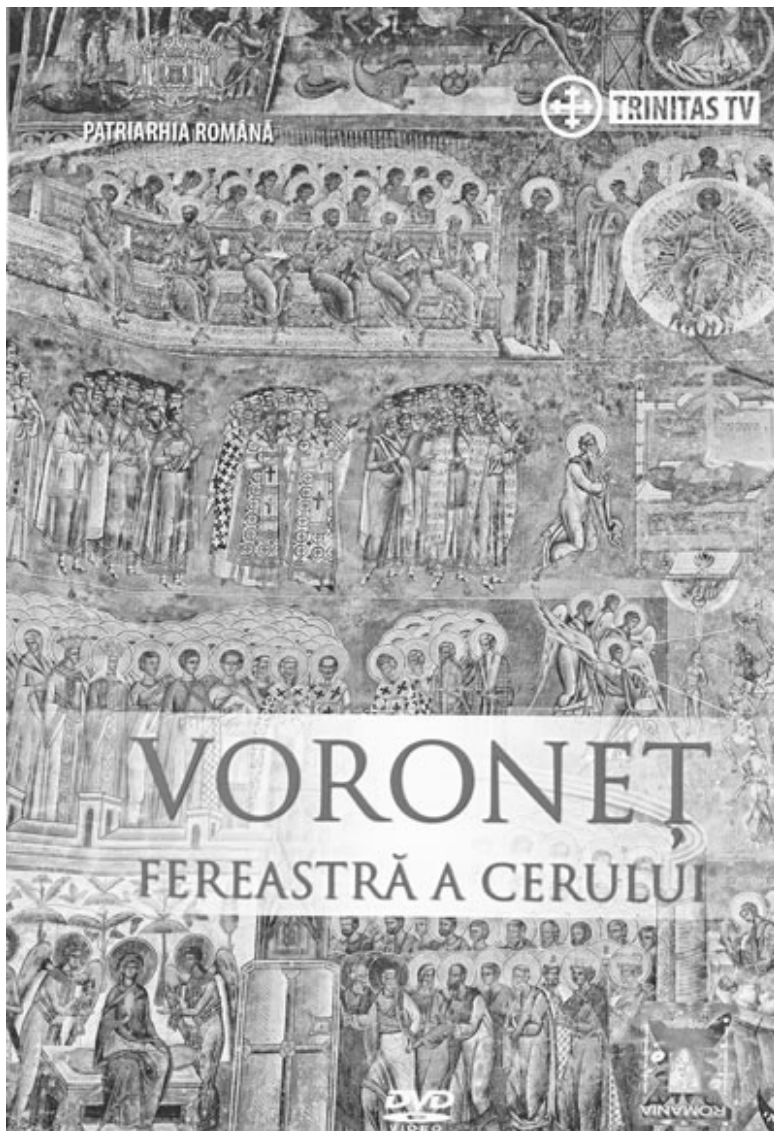


colecția

CREDINȚA ORTODOXĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: **031 4052 313**

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

Colaboratorii acestui număr:

Cristian ANTONESCU, redactor al Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București; doctorand în Patrologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Ultimul studiu publicat: „Putere politică și putere bisericească la Sfântul Ioan Gură de Aur”, în: *Studii Teologice*, VII (2011), 1, pp. 109-142. Contact: antonescu.cristian@yahoo.com

Corneliu CONSTANTINEANU, pastor, conferențiar dr. la Studiul Noului Testament și rector al Institutului Teologic Penticostal din București. Ultima carte publicată: *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*, T&T Clark Continuum, London/New York, 2010. Contact: corneliu_c@yahoo.com

Nicolae DRĂGUȘIN, preparator universitar la Comunicare și relații publice al Facultății de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” din București, doctorand în Filozofie la Institutul de Filozofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română. Contact: nicolaedr@yahoo.com

Octavian GORDON, lector dr. la disciplinele Limba Greacă și Limba Latină al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București. Ultimul studiu publicat: „Denominational Differences in the Romanian Rendering of Greek- and Latin- Origin Proper Names in Ecclesiastical Literature. A Translation Theory Perspective”, în: Oliviu Felecan (ed.), *Name and Naming – Synchronic and Diachronic Perspectives*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2012, pp. 2-9. Contact: octaviangordon@yahoo.com

Alexandru IONIȚĂ, doctorand al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Contact: alexionitza@gmail.com

Adrian MARINESCU, profesor dr. la disciplina Liturgică și Patrologie cu Istoria Bisericii în cadrul Institutului de Teologie Ortodoxă, Ludwigs-Maximilian Universität München. Ultimul volum publicat: Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II/2, Ed. Bizantină, București, 2012. Ultimul studiu publicat: „Ortodoxie și ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan. Cu un studiu de caz privind fenomenologia patristică și (re)contextualizarea ei în societatea contemporană (I)”, în: *Tabor*, 12, martie 2012, pp. 21-51. Contact: Adrian. Marinescu@orththeol.uni-muenchen.de

Monica OPRIȘ. Ultima carte publicată: *Religie, Morală, Educație. Perspective teologice și pedagogice*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011.

Dumitru-Mitruț POPOIU, doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București. Contact: mitrutpopoiu@yahoo.co.uk

Ciprian STREZA, conferențiar la disciplina Teologia liturgică în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, doctor în Teologie al Universității Lucian Blaga din Sibiu. Ultimele lucrări publicate: *Realism și simbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul (Text, traducere, comentariu teologic)*, Sibiu, 2009; *Sfânta Taină a Botezului – între simbolismul ritualului baptismal și realismul lucrării tainice a harului*, Sibiu, 2009. Contact: ciprian_streza@yahoo.com

Raul-Constantin TANASE, masterand la specializarea Istorie și Tradiție Creștină, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București. Contact: tanase.raul@yahoo.com

Ioan TEȘU, preot, profesor dr. la disciplina *Spiritualitate Ortodoxă: Ascetică și Mistică* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Ultimele lucrări apărute: *Familia creștină – școală a iubirii și dăruirii*, Doxologia, 2011, Iași; *Familia contemporană – între ideal și criză*, Doxologia, Iași, 2011; „Vocația familială a ființei umane”, în: *Teologie și Viață*, XXI (LXXXVII) (2011), 1-4, pp. 5-26; „Alegerea „sufletului pereche” – alegere pentru veșnicie. O perspectivă duhovnicească, într-o cheie psihologică”, în: *Teologie și Viață*, XXI (LXXXVII), 2011, nr. 5-8, pp. 54-76; „The Future of the Christian Family”, în: *Analele Științifice ale Universității «A.I. Cuza» Iași*, (serie nouă)”, Teologie Ortodoxă, tom. XVI, 2011, no. 2, pp. 13-21; „Contribuții ascetico-mistice creștine la Evagrie Ponticul (I)”, în: *Altarul Banatului*, anul XXII (LXI), 2011, serie nouă, nr. 10-12, pp. 38-55. Contact: tesu_i@yahoo.com

Ciprian Iulian TOROCZKAI, asistent la disciplina *Teologie Morală* al Facultății de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna* din Sibiu. Ultima carte publicată: Ultima lucrare publicată: *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Editura Andreiană, Sibiu, 2012, 474pp. Contact: torocipri@gmail.com

Cezar UNGUREANU, student al Facultății de Teologie Ortodoxă și de Litere (specializarea Limbi Clasice) ale Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Ultimul studiu publicat: „«Lege» și «legi» după Romani 7. O perspectivă a teologiei baptismale pauline”, în: *Studii Teologice*, VII (2011), 1, pp. 183-204. Contact: cezarungureanu1989@gmail.com

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro